الدر المنضود

في أحكام الحدود

الجزء ٣-١

تقريرات لأبحاث

سماحة آية الله العظمى الفقيه الأكبر المرجع الديني

الإمام السيد محمد رضا الگلپايگاني

قدس سره

بقلم

سماحة حجة الإسلام الشيخ علي الكريمي الجهرمي

بسم الله الرحمن الرحیم

الدرالمنضود فی احکام الحدود

کاتب:

محمد رضا الگلپایگانی

نشرت فی الطباعهٔ:

دارالقرآن الکریم

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الدرالمنضود فی احکام الحدود

اشارة

سرشناسه : گلپایگانی، محمدرضا، ۱۳۷۲ – ۱۲۷۷

عنوان و نام پدیدآور : الدرالمنضود فی احکام الحدود/ محمدرضا الگلپایگانی؛ بقلم علی الکریمی الجهرمی

مشخصات نشر : قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق. = ۱۳۷۰.

مشخصات ظاهری : ج.نمونه

شابک : ۲۶۰۰ریال(ج.۱)

یادداشت : جلد سوم (چاپ اول: ۱۴۱۷ق. = ۱۳۷۵)؛ ۱۰۰۰۰ ریال

یادداشت : کتابنامه: ج. ۱. بەصورت زیرنویس

موضوع : حدود (فقه)

شناسه افزوده : کریمی جهرمی، علی، . – ۱۳۲۰

رده بندی کنگره : BP۱۹۵/۶/گ۸د۴ ۱۳۷۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۵

شماره کتابشناسی ملی : م۷۱-۱۱۴۷

الجزء الأول

«کلمة المؤلف»

إنّ صلاح حال الأمّة، و تفجّر استعدادات الإنسان المکنونة فی ذاته انّما یتحقّق فی ظلّ اعتناقه للدین، و مراعاة انظمة الشارع الحکیم و التسلیم المحض لتشریع المولی سبحانه و تعالی.

و الدین هو مجموعة القوانین السماویّة و الأوامر الالهیّة الّتی هی مناهج راقیة ضامنة لسعادة الإنسان، و هدایته الی کماله المطلوب، و علیه فان انحراف الإنسان عن الدین مساو لهلاکه و انهیاره و إذا فقد دینه فإنّه یواجه الاخطار العظیمة، بل لا خطر علی المجتمع الإنسانی أعظم من الفوضی و اللّادینیّة و الخروج عن نظام الدین و الاستخفاف بشأنه.

أجل، أنّه أخطر ما یمکن ان یواجهه الإنسان، و ذلک لانّه یمسخ شخصیّة الإنسان السامیة و یوجب سقوطه من ذروة الإنسانیّة إلی حضیض البهیمیّة العمیاء.

انّ خروج الإنسان عن دائرة دین اللّه خروج فی الحقیقة عن السلالة المختارة الّتی اختارها اللّه له و خلق العالم کلّه لأجلها [۱] و دخوله فی السلالة التی نبذها اللّه سبحانه و خلقها حطبا للجحیم و وقوداً للنّار، قال اللّه تعالی:

«وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ» «۱».

---

[۱] ففی الأحادیث القدسیّة: یا بن آدم خلقت الأشیاء لک و خلقتک لأجلی.

(۱) سورة الأعراف الآية ۱۷۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۵

و الحقّ انّ الإنسان لولا الدين لم يکن شيئاً سوى صورة إنسان فلذا اهتمّ خالق الإنسان العطوف عليه، العالم بما فيه صلاحه و فساده و خيره و شرّه، بأمر دينه الذى هو العنصر الأصلى فى حياته، فخلق الجنّة لمن أطاع اللّه و راقب ربّه و واظب على مراسم العبوديّة، قال سبحانه.

«تِلْکَ الْجَنَّةُ الَّتِی نُورِثُ مِنْ عِبادِنا مَنْ کانَ تَقِيًّا» «۱».

و خلق النار لمن عصاه و خالفه و خرج عن زى العبوديّة و نظام الطاعة و قرّر عقوبات عظيمة على التخلّف عن تلک البرامج العالية و المناهج القويمة الراقية، و على عصيان العباد فى أوامره و نواهيه، و قال تعالى:

«وَ الَّذِينَ يَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا يُنْفِقُونَها فِی سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ، يَوْمَ يُحْمى عَلَيْها فِی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوى بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا ما کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ» «۲».

و قال سبحانه:

«وَ اسْتَفْتَحُوا وَ خابَ کُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ، مِنْ وَرائِهِ جَهَنَّمُ وَ يُسْقى مِنْ ماءٍ صَدِيدٍ، يَتَجَرَّعُهُ، وَ لا يَکادُ يُسِيغُهُ. وَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ کُلِّ مَکانٍ وَ ما هُوَ بِمَيِّتٍ وَ مِنْ وَرائِهِ عَذابٌ غَلِيظٌ». «۳»-

«فَالَّذِينَ کَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيابٌ مِنْ نارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ، يُصْهَرُ بِهِ ما فِی بُطُونِهِمْ وَ الْجُلُودُ، وَ لَهُمْ مَقامِعُ مِنْ حَدِيدٍ، کُلَّما أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيها وَ ذُوقُوا عَذابَ الْحَرِيقِ» «۴».

و لا شکّ انّ لهذا الوعيد و العقوبات المقرّرة فى الآخرة أثراً محسوساً فى تحذّر الإنسان و ارتداعه عن المعاصى.

ترى انّ اللّه سبحانه بعد ان ذکر عذاب الآخرة فى سورة «الرحمن» يقول: فبأى آلاء ربّکما تکذّبان، و بذلک يشير الى انّ ذکر عذاب اللّه ايضاً من أنواع نعم اللّه تعالى على عباده.

قال الطبرسى قدّس سرّه الشريف- عقيب قوله تعالى:

---

(۱) سورة مريم الآية ۶۳.

(۲)- سورة التوبة، ۳۵- ۳۴.

(۳)- سورة إبراهيم، ۱۷- ۱۶- ۱۵.

(۴)- سورة الحج ۲۲- ۲۱- ۲۰- ۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶

«يُرْسَلُ عَلَيْکُما شُواظٌ مِنْ نارٍ وَ نُحاسٌ فَلا تَنْتَصِرانِ فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» «۱» اى باخباره إيّاکم هذه الحالة لتتحرّزوا عنها أم بغيره من النعم، فان وجه النعمة فى إرسال الشواظ من النار و النحاس على الثقلين هو ما فى ذلک لهم من الزجر فى دار التکليف عن مواقعة القبيح و ذلک نعمة جزيلة انتهى. «۲»

فلو لا النواهى و العقوبات لَاسترسل الإنسان فى شروره و لما وقف عن فساده، بل لو لم يکن خوف عقاب الآخرة لغشيت العالم الرذائل و الأجرام، و تفاقم الاقدام على قتل النفوس و نهب الأموال و هتک الاعراض و الحرمات من کلّ من تمکن من ذلک، الّا القليل من ذوى النفوس الطاهرة العالية.

غير انّه ممّا لا يمکن إنکاره انّ هذا العامل مؤثّر فى اجواء خاصّة و طبقات مخصوصة و هم الذين نفذ الايمان فى قلوبهم، و اطمأنّوا بما وعد اللّه تعالى من الثواب و العقاب.

إذا فالخطر غير مستأصل من أصله و أساسه، و لا شيء يمنع عن انتشار الجرائم، فلا بدّ من جعل عقوبة عاجلة تزجر الطبقات السافلة عن الاقدام على الشّر و الفساد.

و الشارع الحكيم لم يهمل هذه الجهة فقرّر عقوبات خاصّة على قسم من المعاصى، و يعاقب المجرم بها عاجلا قبل العقوبة الآجلة فى الدّار الآخرة، و ليست هذه العقوبات الّا الحدود المقرّرة فى الشرع على المعاصى المعيّنة، و التعزيرات على ما سواها.

و بتقرير آخر: انّ النفوس بالنسبة إلى طاعة اللّه تعالى على ثلاثة أقسام، الأوّل: النفوس العالية القدسيّة المتّصلة بالملأ الأعلى.

الثانى: النفوس الشريفة المؤمنة بالآخرة.

الثالث: النفوس السافلة الّتى لم يرسخ الايمان فيها عميقاً.

أمّا الفئة الاولى فيكفى فى ارتدادهم عن معصية اللّه سبحانه عرفانهم باللّه تعالى و انّهم رأوه مستحقّا للطاعة فلذا لا حاجة فى هذا المجال لأكثر من ذلك.

و امّا الفئة الثانية الذين لم يبلغوا ذاك المقام الرفيع، فإنّ الذى يردعهم عن

---

(۱) سورة الرحمن ۳۶- ۳۵.

(۲)- مجمع البيان ج ۵ ص ۲۰۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۷

اقتراف الذنوب هو الخوف من النار و العقوبات الثابتة للعاصين.

و امّا الفئة الثالثة الذين لم ينالوا شيئاً من المقامين الأوّلين فلا يردعهم خوفهم من مقام الرب، و لا خوفهم النار، فلا بدّ فى ارتداعهم من جعل عقوبة عاجلة دنيويّة، لأنّه لو لا ذلك لأكبّوا على المعاصى و اقترفوا الجرائم و الآثام، فلذا قرّر الشارع الحدود المقرّرة فى الشريعة بلحاظ حال هذه الفئة السافلة.

«حكمة تشريع الحدود، فى كلام الإمام أمير المؤمنين» يقول الإمام أمير المؤمنين على عليه السّلام:

عند بيان حكمة الأحكام: «فرض اللّه الايمان تطهيرا من الشرك، و اقامة الحدود إعظاما للمحارم.» «۱»

وظيفة الامام و القائد إقامة الحدود من جملة وظائف الامام و قائد الأمّة المتولى لأمور المسلمين اقامة الحدود قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

«انّه ليس على الإمام إلّا ما حمل من أمر ربّه: الإبلاغ فى الموعظة، و الاجتهاد فى النصيحة، و الأحياء للسنّة و اقامة الحدود على مستحقيها». «۲»

الاشتكاء من تعطيل الحدود انّ تعطيل حدود اللّه تعالى يتعقّب مصائب عظيمة و مشاكل شتّى، فلذا كان الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام يشكو أصحابه من عدم اهتمامهم بإقامة الحدود و إهمالهم هذا الأمر العظيم.

قال سلام اللّه عليه فى الخطبة القاصعة.

«الا و قد قطعتم قيد الإسلام و عطّلتم حدوده و امتّم أحكامه» «۳».

الجهاد لإقامة حدود اللّه تعالى: انّ الرمز الوحيد فى تأكيد الشارع على الجهاد فى سبيل اللّه هو احياء

---

(۱) نهج البلاغة، الحكمة ۲۴۴.

(۲) نهج البلاغة، الخطبة ۱۰۴.

(۳) نهج البلاغة، الخطبة ۲۳۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۸

ما اماته الطواغیت من أحکام اللّه و سننه، و اقامهٔ حدود اللّه سبحانه فی الأرض.

یقول الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام:

«اللّهمّ انّک تعلم انّه لم یکن الـذی کـان منّا منافسـهٔ فی سـلطان و لا التماس شـیء من فصول الحطام و لکن لنردّ المعالم من دینک و نظهر الإصلاح فی بلادک فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المعطّلهٔ من حدودک». «۱»

تری انّه صلوات اللّه علیه کان یأسف علی ما وقع علی الأمّـهٔ الإسـلامیّهٔ من إهمال الـدین و قطع علائق الإسـلام و تعطیل حـدود اللّه و أحکامه و یشـکو من ذلک و یعیّر أصحابه علیه و کان صلوات اللّه علیه قد جاهد فی سبیل اللّه و قاتل أعداء الدین لإحیاء معالم الدین و اقامـهٔ ما عطّل من حـدود اللّه فاذا کانت الأمّهٔ الإسـلامیهٔ المعاصـرهٔ أیضا غیر مهمّهٔ بإقامهٔ الحدود فهم أیضا جدیرون بان یلاموا علی ذلک لوما عنیفا کما انّ علی المجاهدین ان یجاهدوا و یبذلوا طاقاتهم لإحیاء شعائر الدین و حدود اللّه فی عباده و بلاده.

و مع الأسف فقد عطّلت اقامهٔ الحدود طیلهٔ أعوام کثیرهٔ و ذلک لسـلطهٔ الطواغیت و تولّیهم أمور المسلمین، و قد جنّدوا- خذلهم اللّه- جمیع طاقاتهم لتدمیر الإسلام و أحکامه و آدابه لأنّهم یریدون ان ترتدّ الشعوب المسلمهٔ عن دینها و تتّخذ القرآن مهجوراً.

و مع ذلک کلّه فان بعض المراجع العظام و العلماء الموجّهین فی بعض البلاد قـد وفقوا لإقامهٔ حدود اللّه تعالی قلیلًا أو کثیراً خصوصـاً بعد انتصار الثورهٔ الإسلامیّهٔ بایران.

ثم انّ أهمیّـهٔ إقامـهٔ الحـدود و عظم خطرها و جلالـهٔ أمرها و بالغ أثرها حملت الفقهاء الأکابر علی تبیین أحکامها و إیضاح مواردها و أقسامها و ما یتعلّق بها، و بذلوا طاقاتهم کاملهٔ فی تحقیقها و تنقیح أدلّتها.

و من هؤلاء الفطاحل استأذنا الأفخم، فقیه الطائفـهٔ و زعیمها، المرجع الأعلی و آیهٔ اللّه العظمی السـیّد محمّد رضا الگلپایگانی مدّ ظله العـالی، فـإنّه- أدام اللّه بقـاه- مع ضـعف مزاجه و کـثرهٔ مشـاغله و تحمّله لِاعَبـاء المرجعیّـهٔ الکبری شـرع فی تـدریس الحـدود و ابـان مواضعها و بحثها بحثاً کاملًا جامعاً طوال سنین، فقد شرع دام ظلّه فی هذه الأبحاث الشریفهٔ یوم الأَحَد الخامس عشر من ذی الحجّهٔ

(۱) نهج البلاغهٔ الخطبهٔ ۱۳۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۹

الحرام سنهٔ ۱۴۰۵ هجریّهٔ إلی منتهی سنهٔ ۱۴۱۰.

و من أعظم مـا منّ اللّه سـبحانه و تعالی علیّ ان وفّقنی للاسـتفادهٔ من دروسه الشـریفهٔ و ابحاثه العالیـهٔ، و کنت بحمـد اللّه و منّه مواظبا علی حفظ إفاداته و ما کان یلقیه علی جمّ غفیر و جماعهٔ کثیرهٔ من العلماء و المجتهدین و الفضـلاء و المشتغلین الذین کانوا یحضرون مجلس إفاضاته و تحقیقاته، حتّی کتبت فی الحدود دفاتر و مجلّدات عدیدهٔ.

و قد طلب منّی عدهٔ من العلماء الأعلام و الفضـلاء الکرام ممّن حضـروا تلک الدراسات و من لم یحضـرها ان أقدّم ما دوّنته الی الطبع کی یسـهل وقوفهم علی آرائه و بـدائع إنظاره حول هـذا الأمر الخطیر الإسـلامی فأجبت مسؤولهم، و ها أَنَا أقـدّمها بین یدی حضـرات العلماء و الفضلاء و قد سمّیته ب «الدّرّ المنضود فی أحکام الحدود».

و قد تکرّم سیّدی الأستاذ المرجع دام ظلّه و تفضّل علیّ بالتقریض المطبوع فی صدر الکتاب.

أرجو المولی الکریم ربّ العالمین، الذی هدانی لهذا، ان یجعله أثراً نافعاً و ان کان فیه خلل و خطأ فإنّ الإنسان محلّ السهو و النسیان، الّا من عصمهم اللّه من الزلل، و آمنهم من الخطأ و جعل بیوتهم مهابط وحیه و مختلف ملائکته و سکّان سماواته.

قال اللّه جلّ جلاله:

«إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً». «۱»

و فی الخبر انّه شاجر علیّ بن الحسین علیهما السّلام بعض الناس فی مسئلة من الفقه، فقال علیه السّلام.

«یا هذا لو صرت الی منازلنا لأَریناک آثار جبرئیل فی رحالنا ا فیکون أحدٌ أعلم بالسّنّة منّا؟ «۲».

(۱) سورة الأحزاب الآیة ۳۳.

(۲) نزهة النواظر للحلوانی من أعلام القرن الخامس ص ۹۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۰

و سئل علیّ بن الحسین علیه السّلام:

«بأیّ حکم تحکمون؟ قال: بحکم آل داود، فان عیینا عن شیء تلقّانا به روح القدس». «۱»

محرّم الحرام ۱۴۱۲ ه- علی الکریمی الجهرمی

(۱) کشف الغمّة فی معرف الأئمة ج ۲ ص ۱۱۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمـد للّه ربّ العالمین و الصـلاة و السـلام علی خیر خلقه و أشـرف بریّته ابی القاسم محمّد و علی أهل بیته الطیّبین الطاهرین المعصومین و لعنة اللّه علی أعدائهم أجمعین من الآن الی قیام یوم الدین «۱»

(۱) کان سیّدنا الأستاذ الأکبر دام ظلّه یفتتح دروسه العالیة بهذه الخطبة الشریفة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳

الکلام فی الحدود

اشارة

و قبـل الشـروع فی البحث و تعریف الحـدود أسـبابه نتبرّک بـذکر بعض الروایـات الواردة فی أهمیّـة إجراء الحـدود و الفوائـد الکثیرة المترتّبة علی ذلک:

عن محمد بن یعقوب. عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

انّ فی کتاب علی علیه السّلام انّه کان یضرب بالسوط و بنصف السوط و ببعضه فی الحدود و کان إذا اتی بغلام و جاریة لم یدرکا لا یبطل حداً من حدود اللّه عزّ و جلّ. قیل له: و کیف کان یضـرب؟ قال: کان یأخذ السوط بیده مِن وسطه أو من ثلثه ثم یضرب به علی قدر أسنانهم و لا یبطل حدّاً من حدود اللّه عزّ و جلّ [۱].

و عن حنان بن سدیر قال «۱»: قال أبو جعفر علیه السّلام: حدّ یقام فی الأرض

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱. و الأسـنان جمع السن قال الفیومی فی المصباح المنیر:. و السن إذا عنیت بها العمر مؤنّثـة أیضاً لأنّها بمعنی المدّة انتهی ثم ان التّقیّ المجلسـی رضوان اللّه علیه قال فی شـرح هذا الخبر: انّه کان یضـرب بـالسوط فی البالغ مثلًا و بنصف السوط و ببعضه فی الصبیّ مثلًا بان کان علیه السـلام یضـربهم فی القـذف ثمانین و لکن کان یضرب بثلثی السوط لمن کان قریبا من البلوغ و بنصفه لمن کان أبعد و هکذا و ربّما کان یضربهم بالسوط تاماً و لکن کان ینقص من

العدد و ربّما کان ینقصهما معاً و تقدّم ان التعزیر منوط برأی الامام و کان یعزّر بحسب حالاتهم فی السنّ و القوّة و الضعف و العقل انتهی: راجع روضة المتّقین الجلد ۱۰ الصفحة ۲۰۳.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۴

أزکی فیها من مطر أربعین لیلة و أیّامها «۱».

و عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبی إبراهیم علیه السلام قال: فی قول اللّه عزّ و جلّ: یحیی الأرض بعد موتها، قال: لیس یحییها بالقطر و لکن یبعث اللّه رجالا فیحیون العدل فتحیی الأرض لإحیاء العدل، و لإقامة الحدّ فیه أنفع فی الأرض من القطر أربعین صباحاً «۲».

القطر، بالفتح، المطر، فیه، ای فی العدل.

و عن السکونی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: اقامة حدّ خیر من مطر أربعین صباحاً «۳».

عن حفص بن عون رفعه قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ساعة إمام عادلٍ أفضل من عبادة سبعین سنة و حدّ یقام للّه فی الأرض أفضل من مطر أربعین صباحاً «۴».

عن ابی بصیر عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم عن أبیه فی حدیث طویل انّ امرأة أتت أمیر المؤمنین علیه السلام فأقرّت عنده بالزنا اربع مرّات قال:

فرفع رأسه الی السماء و قال: اللّهم انّه قد ثبت علیها اربع شهادات و انکّ قد قلت لنبیّک صلّی اللّه علیه و آله فیما أخبرته من دینک: یا محمّد من عطل حدّاً من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلک مضادّتی «۵».

و عن حمران قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل أقیم علیه الحدّ فی الدنیا أ یعاقب فی الآخرة؟ فقال: اللّه أکرم من ذلک «۶».

ثم انّ هذه الروایات الشریفة ظاهرة جدّاً فی انّ الحدّ هو نفس العقوبة لا ماله العقوبة علی ما ذکره فی الشرائع.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۳.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۴.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۵.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۶.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵

و نظیرها فی الدلالة علی ذلک بل و أصرح منها خبر علیّ بن رباط عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: انّ اللّه عزّ و جلّ جعل لکلّ شیء حدّاً و جعل علی من تعدّی حدّاً من حدود اللّه عزّ و جلّ حدّاً و جعل ما دون الأربعة الشهداء مستوراً علی المسلمین «۱».

و ذلک لانّ قوله علیه السلام: انّ اللّه جعل لکلّ شیء حدّاً، ظاهر غایته فی انّ الحدّ عقوبة مجعولة علی الشیء و هو المعصیة الخاصّة مثلًا لا نفسها.

و مثل ذلک خبر عمرو بن قیس قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: یا عمرو بن قیس أَشعرت انّ اللّه أرسل رسولًا و انزل علیه کتاباً و

انزل فی الکتاب کلّ ما یحتاج الیه و جعل له دلیلًا یدلّ الیه و جعل لکلّ شیء حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: انّ اللّه حدّ فی الأموال ان لا تؤخذ الّا من حلّها فمن أخذها من غیر حلّها قطعت یده حدّاً لمجاوزهٔ الحدّ و انّ اللّه حدّ ان لا ینکح النکاح الّا من حلّه و من فعل غیر ذلک ان کان عزباً حدّ و ان کان محصناً رجم لمجاوزته الحدّ «۲».

و خبر عمرو بن القیس الماصر عن ابی جعفر علیه السلام قال: انّ اللّه تبارک و تعالی لم یدع شیئاً تحتاج إلیه الأمّهٔ إلی یوم القیامهٔ الّا أنزله فی کتابه و بیّنه لرسوله [و جعل لکلّ شیء حدّاً و جعل علیه دلیلا یدلّ علیه] و جعل علی من تعدّی الحدّ حدّاً «۳».

وضع الحدود فی الماضی و الحاضر

ثم انّ ممّا یورث الأسف أنّ الحدود- مع عظم خطرها و شأنها و اهمیّتها الخاصّهٔ و کونها ممّا تترتّب علیها فوائد کثیرهٔ و نتائج جلیلهٔ و اناطهٔ حیاهٔ المجتمعات و سعادهٔ الأمم بها- قد کانت معطّلهٔ طیلهٔ أعوام و أعصار خصوصاً

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۳.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶

فی الأزمنهٔ الأخیرهٔ و عصر حکومهٔ الطاغوت المقبور و ان کان بعض العلماء ربما یقدمون علی ضرب بعض مرتکبی المعاصی و الفجور الّا انّ ذلک کان من باب التأدیب لا من باب اجراء الحدود.

نعم قد رأیت مرّهٔ واحدهٔ أنّه أقیم حدّ من حدود اللّه تعالی و ذلک عند ما کنت مشتغلًا بالتحصیل فی حوزهٔ أراک قبل تأسیس الحوزهٔ العلمیّهٔ بقم [۱].

و قد اجری هذا الحدّ بإقدام الأعاظم من العلماء الذین کانوا یومئذ فی أراک کشیخنا الأستاذ الحاج الشیخ عبد الکریم الحائری [۲] و الآقا نور الدین الاراکی [۳] و غیرهما رضوان اللّه علیهم و ذلک بعد ان بذلوا جهودهم و طاقاتهم و تحملو الشاق و المتاعب و جدّوا کمال الجد و طال الأمر و اشتدّ الجدال و لکنّهم قد وفقوا لذلک و صلب المجرم اللعین علی رؤس الاشهاد خذله اللّه و أخزاه [۴].

---

[۱] أقول: کان بعض العلماء قد اقام الحدود الشرعیّهٔ و ذلک مثل وحید الأیّام السید محمّد باقر الشفتی الأصفهانی المشتهر بحجّهِ الإسلام، علی الإطلاق المتوفّی سنهٔ ۱۲۶۰ ه قدّس سرّه الشریف فإنّه قد اقام حدوداً کثیرا حتّی قیل: بلغ عدد من اقام علیهم الحدّ ثمانین و علی قول: تسعین و فی قول ثالث: عشرین و مأهٔ شخصاً فراجع الفوائد الرضویهٔ الصفحهٔ ۴۲۷ و قد ذکرنا شطراً ممّا یناسب المقام فی کتابنا: سیماء عباد الرحمن الصحفهٔ ۹۲ فراجع إذا شئت.

[۲] هو الآیهٔ العظمی شیخ مشایخنا الشیخ عبد الکریم بن محمد جعفر المهرجردی الیزدی الحائری، قال العلّامهٔ التهرانی: فقیه جلیل و عالم کبیر و زعیم دینی شریف. ولد فی مهرجرد من قری یزد فی سنهٔ ۱۲۷۶ ه، و فی رجب سنهٔ ۱۳۴۰ هبط مدینهٔ قم المشرّفهٔ بدعوهٔ بعض رجال العلم فیها رغبهً فی إحیاء أمرها الغابر. و توفّی لیلهٔ السبت ۱۷ ذی القعدهٔ سنهٔ ۱۳۵۵ ه، فثلم الإسلام بموته و خسر المسلمون به زعیماً کبیراً و رکناً رکیناً. نقباء البشر الجلد ۳ الصحهٔ ۱۱۵۸.

و فی أحسن الودیعهٔ- ۲- ۱۱۸: هو الیوم ادام اللّه وجوده و نفع الفقراء بفیض جوده فی قم بل فی إیران بل فی جمیع البلدان عزّ الشیعهٔ و ما حی البدعهٔ و الشنیعهٔ.

[۳] هو العلّامهٔ الفهامهٔ وحید عصره. آیهٔ اللّه فی العالمین السید نور الدّین الحسینی العراقی طاب ثراه. ولد فی بلدهٔ أراک سنهٔ ۱۲۷۸ ه،

و ارتحل فی رجب ۱۳۴۱ و کان فقیها متتبّعا أصولیّا دقیقاً و متکلّما حکیما و عارفاً و مرجعاً وحیداً للفتوی. راجع مقدمهٔ تفسیر: القرآن و العقل.

[۴] قال دام ظلّه: أصل الواقعهٔ انّ رجلًا خبیثاً من الفرقهٔ الضّالّهٔ المضلّهٔ قد أقدم علی إحراق القرآن

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷

و لکن بعد نجاح الثورهٔ الإسـلامیهٔ الایرانیّهٔ و انتصارها بقیادهٔ العلماء الأعلام فقد أقیمت حدود کثیرهٔ من حدود اللّه عقیب المحاکمات الشرعیهٔ و الحمد اللّه و له الشکر علی هذا.

و ان کان قـد یصـدر و یقع أحیاناً ما یوجب الأسف من اجراء بعض الحدود فی غیر موقعه و من غیر اهله و نسـئل اللّه تعالی الاسـتقامهٔ فی الأمور و التثبّت فی أمر الدین و عدم الابتلاء بالاعوجاج و الانحراف، و النجاهٔ و الحفظ من کلّ زیغ و زلّهٔ.

الکریم فصلبوه عیاناً اجراءً لحدّ الارتداد و الإهانهٔ بالمصحف الشریف و قد شاهدت بنفسی ذاک الخبیث و هو مصلوب، هذا.»

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۸

الحدّ و التعزیر

الحـدود جمع الحدّ و الحدّ لغهً بمعنی المنع [۱]. و بمعنی منتهی الشّـیء یقال: داری محدودهٔ من جوانبها الأربع بکذا، یعنی انّ منتهاها مجـاورهٔ له، و ذکروا لهـا معـانی أخر أیضـاً و ان کـان أکثرهـا من بـاب بیـان موارد الاسـتعمال دون ما وضع له اللفظ. کما انّه قـد کثر اسـتعماله فی القرآن الکریم بمعنی مـا حـدّده اللّه و قـدّره من الأحکام من الصوم و الطلاق و معاشـرهٔ النساء و الإرث و غیر ذلک. قال اللّه تعالی بعـد ذکر الطلاق و أحکامه و العدّهٔ و دفع الصداق: تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَعْتَدُوها وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ [۲]. الی غیر ذلک من الآیات الکریمهٔ.

---

[۱] قـال الفیومی فی المصـباح المنیر: الحـدّ فی اللغـهٔ الفصـل و المنع فمن الأوّل قول الشاعر: و جاعل الشـمس حـدّاً لا خفاء به، و من الثانی: حددته عن أمره، إذا منعته، فهو محدود.

[۲] سورهٔ البقرهٔ الآیهٔ ۲۹۹، أقول: و من تلک الآیات قوله تعالی بعـد ذلک: فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَیْهِما أَنْ یَتَراجَعا إِنْ ظَنّا أَنْ یُقِیما حُدُودَ اللّهِ وَ تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ یُبَیِّنُها لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ البقرهٔ- ۲۳۰.

و منها قوله تعالی: وَ لا تُباشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاکِفُونَ فِی الْمَساجِدِ تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَقْرَبُوها. البقرهٔ- ۱۸۷.

و منها قوله تعالی: تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ یُطِعِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ یُدْخِلْهُ جَنّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها وَ ذلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ. وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِیها وَ لَهُ عَذابٌ مُهِینٌ. النساء ۱۳- ۱۴ و منها قوله تعالی: وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ سورهٔ التوبهٔ- ۱۱۲.

و منها قوله تعالی بعد بیان کفّارهٔ الظهار: وَ تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ وَ لِلْکافِرِینَ عَذابٌ أَلِیمٌ سورهٔ المجادلهٔ- ۴.

و منها قوله تعالی بعد ذکر عدّهٔ الطلاق: وَ تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۹

و لعلّ إطلاق الحـدود علی أحکام اللّه تعالی و قوانینه لأجل أنّها الخطط النهائیـهٔ التی لا یجوز التعـدّی عنها و الإهانـهٔ بها. هذا بحسـب اللغهٔ.

و امّا بحسب الشـرع- و ان شـئت تقول: فی الاصـطلاح- فقد عرّفها المحقّق فقال فی الشـرائع: کلّ ما له عقوبهٔ مقدّرهٔ یسـمّی حدّاً و ما

لیس کذلک یسمّی تعزیراً.

و قد سمّی الحدود الشرعیة حداً بمناسبة معنی المنع و الدفع و ذلک لانّ الحدود تمنع المرتکب للمعصیة عن العود الی ارتکابها ثانیا و یمنع غیره عن الارتکاب و الاقتحام فیها.

فکما انّ الایمان بالآخرة و الخوف من العذاب الألیم و نار الجحیم یمنع الإنسان عن ارتکاب المعاصی و إتیان القبائح کذلک الحدود المقررة فی الشرع علی المعاصی فی الدنیا تردّه و تمنعه عن الاقدام علی الذنوب مخافة إقامتها و إجراءها علیه عقیب إتیانه بالمعاصی الخاصّة و تلبّسه بها و اقدامه علیها لکونها موجبة له.

و یمکن ان یکون تلک التسمیة بلحاظ المعنی الثانی اللغوی له و بمناسبة انّ للحدود انتهاءً لا یجوز التعدی عنه.

ثم انّ التعریف الذی ذکره المحقق لا یخلو عن تسامح و ذلک لانّ ماله عقوبة هو نفس المعصیة الخاصّة و هی لیست حداً و انّما الحدّ هو ما أوجبتها المعصیة الخاصّة، و الظاهر فی تعریف الحدّ هو ما ذکره الأعلام الثلاثة صاحبوا التنقیح و المسالک و الریاض رضوان اللّه علیهم أجمعین.

فقال الفاضل المقداد السیوری بعد ان ذکر معنی الحدّ لغة:

و شرعاً عقوبة تتعلّق بإیلام البدن عیّن الشارع کمیّتها. انتهی «۱».

الطلاق – ۱.

و قد یطلق علی المعاصی کقوله تعالی: تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَقْرَبُوها. البقرة– ۱۸۷، أی المعاصی التی نهی اللّه عنها فلا ترتکبوها.

---

(۱) التنقیح الرائع الجلد ۴ الصفحة ۳۲۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۰

و قال الشهید الثانی:. و شرعا عقوبة خاصّة تتعلّق بإیلام البدن بواسطة تلبّس المکلّف بمعصیةٍ خاصّة عیّن الشارع کمیّتها فی جمیع افراده. انتهی «۱».

و قال السیّد: و شرعا عقوبة خاصّة تتعلّق بإیلام بدن المکلّف بواسطة تلبّسه بمعصیةٍ خاصّة عیّن الشارع کمیّتها فی جمیع افراده. انتهی «۲».

فتری انهم نصّوا علی انّ الحد هو نفس العقوبة.

و ظهر أیضا من تقییدهم الإیلام بکونه متعلّقاً ببدن المکلّف انّ الایلامات الروحیة و السّب و اللعن و الحبس و التغریم و أخذ المال من احدٍ لیس من باب الحدّ و الّا فقد جعل الشارع علی ارتکاب بعض المعاصی الکفّارة المعیّنة کإطعام ستّین مسکینا مثلًا.

و قولهم: تتعلّق بإیلام البدن انتهی لخروج مثل السجن و التغریب و ما أشبه ذلک ممّا یتعلّق بالمکلّف و لکن لا یکون من باب إیلام بدنه.

و قولهم: تتعلّق بإیلام البدن انتهی لخروج مثل السجن و التغریب و ما أشبه ذلک ممّا یتعلّق بالمکلّف و لکن لا یکون من باب إیلام بدنه.

و قولهم: قد عیّن الشارع کمیّتها، قید لإخراج التعزیرات فلا بدّ فی الحدّ من ان تکون العقوبة المذکورة معیّنة علی لسان الشرع القویم.

و امّا التعزیر فهو فی اللغة التأدیب [۳] و فی الشرع عقوبة لا تقدیر لها شرعاً و انّما أمره موکول الی نظر الحاکم بحسب ما یراه من المصلحة.

و لا یخفی انّ هذا أمر غالبیّ و الّا فقد أطلق التعزیر علی عقوبة خاصّة معیّنة أیضاً فی بعض الموارد فان من جامع امرأته فی نهار

رمضان و هما صائمان یضرب کل واحد منهما خمسة و عشرین سوطاً فهذا من أقسام التعزیرات مع کونه معیناً محدوداً و لعلّ ذلک لکونه أقل من الحدّ. و علی الجملة فمهما لم تقدّر العقوبة شرعاً تسمّی تعزیراً.

قال الشهید الثانی فی تعریف التعزیر: عقوبة أو إهانة لا تقدیر لها بأصل

---

[۳] أقول: و قد یجیء بمعنی النصرة و التعظیم کما فی قوله تعالی: لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُعَزِّرُوهُ. سورة الفتح الآیة ۹، راجع المصباح المنیر و مجمع البیان.

---

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۳.

(۲) ریاض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۶۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱

الشرع غالباً «۱».

فقد ذکر فی تعریفه انّ عدم التقدیر غالبیّ و قیّد ذلک بقوله: غالباً، و لکنّ الآخرین لم یذکرا هذا القید.

و وجه اضافة هذا القید هو ما تقدّم من وجود موارد قد عیّن فیها مقدار التعزیر کالحدّ بعد انّ الأصل فیه عدم التقدیر، و ذلک لورود روایات بتقدیر بعض افراده و قد أحصاها فی المسالک و عدّها خمسة: الأوّل: تعزیر المجامع زوجته فی نهار رمضان فهو مقدّر بخمسة و عشرین سوطاً. الثانی: من تزوّج امةً علی حرّة و دخل بها قبل الاذن ضرب اثنا عشر سوطاً و نصفاً ثمن حدّ الزانی.

الثالث: المجتمعان تحت إزار واحد مجرّدین مقدّر بثلاثین إلی تسعة و تسعین علی قول. الرابع: من افتضّ بکراً بإصبعه قال الشیخ: یجلد من ثلاثین إلی سبعة و سبعین. و قال المفید: من ثلاثین الی ثمانین. و قال ابن إدریس: من ثلاثین إلی تسعة و تسعین. الخامس: الرجل و المرأة یوجدان فی لحاف واحد و إزار مجرّدین یعزّران من عشرة إلی تسعة و تسعین. قاله المفید و أطلق الشیخ التعزیر. و قال فی الخلاف: روی أصحابنا فیه الحدّ انتهی کلامه زید فی علوّ مقامه «۲».

و امّا وجه عدّ هذه الموارد من باب التعزیر مع ورود مقدّر خاص فیها فهو إطلاق ذلک فی بعض الروایات.

و لا یخفی انّ أکثر هذه الموارد داخلة فی قاعدة التعزیر و معیاره و ذلک لانّه و ان ذکر و عیّن فیه طرفا هذا المقدّر الّا انّ الأمر فی اختیار ما بین الطرفین موکول الی نظر الحاکم و هذا غیر ما قدّر مقدار العقوبة معیّناً بلا زیادة أو نقصان و بلا تخییر فی مراتب العقوبة الذی یسمّی بالحدّ اصطلاحاً.

و تظهر الثمرة فی مثل ما ورد من عدم الاقتداء بالإمام الذی أقیم علیه الحدّ مع کونه قد ارتکب سابقاً ما یوجب واحدةً من هذه المقدّرات کما إذا کان قد

---

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۳.

(۲) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۲

جامع زوجته فی نهار شهر رمضان و ضرب خمسة و عشرین سوطاً فإنّه لو کان هذا المقدّر من باب التعزیر فلا بأس بإمامته و الایتمام به بخلاف ما لو کان من باب الحدّ- لکون المقدار المزبور معیّناً معلوماً- فإنّه لا یجوز الاقتداء به.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳

الکلام فی أسباب الحدّ

ثم انّ البحث هنا فی ذکر أسباب الحدّ و التعزیر.

قال المحقّق بعد بیان تعریفهما: و أسباب الأوّل ستّة: الزنا، و ما یتبعه، و القذف، و شرب الخمر، و السرقة، و قطع الطریق. و الثانی أربعة: البغی، و الردّة، و إتیان البهیمة، و ارتکاب ما سوی ذلک من المحارم.

و یرد علیه کما فی المسالک بأنّ عقوبة الباغی ای المحارب لیست من باب التعزیر بل هی من الحدود کما انّه المعروف بین الفقهاء. و لا ینافی ذلک کون الحدّ مقدّراً لانّ عقوبته و هی القتل أیضاً مقدّرة بإزهاق الروح امّا مطلقاً أو علی وجه مخصوص.

و هنا کلام آخر و هو عدم الملائمة بین الأمور الأربعة المتعلّقة بالتعزیر و ذلک لانّ الرابع منها و هو: ارتکاب ما سوی ذلک من المحارم، قد جعل قسیماً للثلاثة المتقدّمة و الحال انّها من اقسامه و افراده.

و لعلّ ذلک لکون هذه الثلاثة منصوصة من الشارع بخصوصها و الّا فالمعیار هو الإتیان بشیء من المحرمات إذا لم ینصب الشارع له حدّاً، فذکر المحارم بعد الثلاثة فی حکم قوله: ارتکاب واحد من هذه الثلاثة أو معصیةٍ أخری غیرها.

و لا یخفی انّه و ان کان المصطلح من الحدّ هو القدر المعیّن من العقوبة الّا انه قد یطلق أیضا علی مجرّد العقوبة و ان لم تکن محدودة بحدّ معیّن و مقدّرة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴

بمقدار مخصوص.

و حینئذ یأتی البحث فی انّه هل تجری الأحکام المتعلّقة بالحد، فی مطلق العقوبات الّتی أطلق علیها الحدّ و کان موضوعها ذلک، أم لا و ذلک کعدم الیمین فی الحدّ و انّ للإمام العفو عن الحدّ الثابت بالإقرار دون البیّنة، و عدم الشفاعة فی الحدّ و غیر ذلک من الأحکام، فهل هی أحکام تختصّ بالحدّ المصطلح المشهور أو تعمّه و ما أطلق علیه الحدّ؟

الظاهر انّه لو ثبت کون الموضوع له للحدّ هو مطلق العقوبة فهناک تجری فیها کلّ الأحکام و کذا لو کانت هناک کثرة استعمال بها تنصرف اللفظ الیه.

اما لو کان ذلک مشکوکا فمقتضی القاعدة الاقتصار فی ترتیب الأحکام المزبورة علی الموارد المخصوصة أی الأمور الستة خاصّة دون مطلق موارد العقوبة.

ثم انّ صاحب الجواهر رضوان اللّه علیه قال: لا کلام فی کون المقدّرات المزبورة حدوداً انّما الکلام فی اندراج ما لا مقدّر له شرعاً تحت اسم الحدّ الذی هو عنوان أحکام کثیرة فی النصوص کدرء الحدّ بالشبهة و عدم الیمین فی الحدّ و عدم الکفالة فیه و للإمام العفو عن الحدّ الثابت بالإقرار دون البیّنة و عدم الشفاعة فی الحدّ و غیر ذلک و عدم اندراجه. الی آخر کلامه «۱».

أقول: الظاهر انّه لا ثمرة بالنسبة إلی درء الحدود بالشبهة. و ذلک لأنه لا تجوز عقوبة احدٍ بدون دلیل شرعی و قبل ان یثبت موجبها شرعاً سواء کانت هذه العقوبة مقدّرة معیّنة التی تسمّی بالحدّ أو غیر مقدّرة الموسومة بالتعزیر، فالعقوبة مع الشبهة غیر جائزة مطلقا و ان کانت بعنوان التعزیر، و الأصل عدم جوازها ما لم ترفع الشبهة بکاملها. و لا فرق فی المفاد بین أصل عدم جواز العقوبة قبل إثبات موجبها و بین ما ورد من درء الحدود بالشبهات «۲».

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۵۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من مقدّمات الحدود الحدیث ۴ و لفظه: ادرءوا الحدود بالشبهات.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۵

و هذا الاشکال جار فی کثیر من الموارد المذکورة و ذلک کعدم الیمین فی الحدّ فإنّه و ان کان کذلک لما ورد من الروایات الدالّة

علیه مثل ما رواه أحمد بن محمد بن ابی نصر عن بعض أصحابنا عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: اتی أمیر المؤمنین علیه السلام برجل فقال: هذا قذفنی و لم تکن له بیّنة فقال: یا أمیر المؤمنین استحلفه فقال: لا یمین فی حدّ و لا قصاص فی عظم «۱».

و لکن لو کان المراد هو یمین المنکر – کما هو الظاهر – فلا فرق فیه أیضا بین الحدّ و التعزیر لأنّه إذا ادّعی احدٌ علی غیره ما یوجب عقوبة فإن أقام العدد المعتبر فی الشهادة فهو و الّا فلا یحلف المنکر علی عدم إتیانه بما یدّعیه المدّعی، و لا تحوز عقوبته الّا مع اقامة الشهود أو إقرار المنکر سواء أ کانت حدّا أو تعزیرا.

و هکذا عدم الکفالة فی الحدّ فهو و ان کان صحیحا لورود أخبار فی ذلک کقوله صلّی اللّه علیه و آله: لا کفالة فی حدّ «۲» الّا انّ الظاهر انّه لا وجه للکفالة فی التعزیر أیضا بعد ان کانت العقوبة ثابتة علیه.

و کذا عدم الشفاعة فی الحدّ فإنّه و ان دلّت جملة من الاخبار «۳» علی ذلک لکن لعلّه لا ـ فرق فیه بین الحدّ و التعزیر. و تفصیل المطلب و تحقیقه موکول الی محلّه و محتاج الی مزید تأمّل.

فیبقی عفو الامام عن الحدّ الثابت بالإقرار دون البیّنة الذی وردت به الاخبار «۴» فهناک تظهر الثمرة بین کون التعزیر حدّا أیضا فإنّ للإمام العفو عن مطلق العقوبة، و عدم کونه حدّا بان یکون الحدّ موضوعا للعقوبة المقدّرة فله العفو عن ذلک إذا کان قد ثبت موجبها بالإقرار دون البیّنة.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۰ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱ و ۲ و ۳ و ۴.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶

الکلام فی الزناء

اشارة

قال المحقّق: الباب الأوّل فی الزناء و النظر فی الموجب و الحدّ و اللواحق امّا الموجب فهو إیلاج الإنسان ذکره فی فرج امرأة محرّمة عن غیر عقد و لا شبهة و لا ملک و یتحقّق ذلک بغیبوبة الحشفة قبلا أو دبرا.

و فی الجواهر عند ذکر لفظ الزناء: الذی یقصر فیکتب بالیاء و یمدّ فیکتب بالألف المجمع علی تحریمه فی کلّ ملّة حفظا للنسب، و لذا کان من الأصول الخمسة التی یجب تقریرها فی کلّ شریعة.

أقول: المراد من الأصول الخمسة: الدین و العقل و النفس و النسب و المال و یقال لها المقاصد الخمسة أیضا [۱].

ثم انّ المحقّق قد أضاف و نسب الإیلاج إلی الإنسان و عبّر ب- إیلاج

---

[۱] أقول: ذکرها الشهید الأوّل فی القواعد و الفاضل المقداد فی نضد القواعد الفقهیّة. قال فی الأوّل الصفحة ۶: الوسیلة الرابعة ما هو وصلة الی حفظ المقاصد الخمسة و هی: النفس و الدین و العقل و النسب و المال، التی لم یأت تشریع الّا بحفظها، و هی الضروریّات الخمس، فحفظ النفس بالقصاص و الدّیة و الدّفاع، و حفظ الدّین بالجهاد و قتل المرتدّ، و حفظ العقل بتحریم المسکرات و الحدّ علیها، و حفظ النسب بتحریم الزنا و إتیان الذکران و البهائم، و وجوب الحدّ بالقذف علی ذلک، و حفظ المال بتحریم الغصب و

السرقة و الخیانة و قطع الطریق، و الحدّ و التعزیر علیها انتهی ثم لا- یخفی انّ الزنا من الکبائر التی نصّ علی تحریمها الکتاب قال اللّه تعالی: وَ لٰا تَقْرَبُوا الزِّنیٰ إِنَّهُ کٰانَ فٰاحِشَةً وَ سٰاءَ سَبِیلًا. سورة الإسراء، الآیة ۳۲ و قال تعالی: وَ الَّذِینَ لٰا یَدْعُونَ مَعَ اللّهِ إِلٰهاً آخَرَ وَ لٰا یَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللّهُ إِلّٰا بِالْحَقِّ وَ لٰا یَزْنُونَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ أَثٰاماً یُضٰاعَفْ لَهُ الْعَذٰابُ یَوْمَ الْقِیٰامَةِ وَ یَخْلُدْ فِیهِ مُهٰاناً. سورة الفرقان- ۶۹- ۶۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷

الإنسان، دون إیلاج الرجل، و الحال انّ المتبادر منه فی الأذهان هو الثانی.

و یمکن ان یکون نظره فی العدول و التعبیر ب- الإنسان، دون الرجل الی شمول التعریف للخنثی أیضا بناء علی صدق (الذکر) علی آلته أیضا و عدم کونها عضوا زائدا.

قال الشهید الثانی بشرح العبارة: و یدخل فی الإنسان الصغیر و الکبیر و العاقل و المجنون فلو زاد فیه المکلّف کان أجود.

و کانّ غرضه رحمه اللّه انّ التعریف غیر مانع لشموله للصغیر و المجنون بل و المکره- کما ذکره أیضا بعد ذلک- و الجاهل کشموله للکبیر و العاقل و المختار و العالم و لو کان قد زاد قید (المکلّف) بان یقول: هو إیلاج الإنسان المکلّف إلخ لخرجت الموارد المذکورة عن التعریف و ذلک لعدم تکلیف بالنسبة إلی الصغیر و المجنون.

ثم صار بصدد الجواب عنه بأنّه: و یمکن تکلّف إخراجهما- أی إخراج الصغیر و المجنون- بقوله فی فرج امرأة محرّمة فإنّه لا تحریم فی حقّهما، و قال بالنسبة إلی المکره: الّا ان یخرج بما یخرج به الأوّلان.

أقول: و فیه أوّلا- انّه لو کان المراد من التکلیف هو التکلیف الفعلی لصحّ ذلک امّا لو کان المراد هو المحرّم بالذات و فی الواقع فلا یتمّ ما ذکره و ذلک لانّ الوطی المزبور حرام شأنا و اقتضاء حتّی علی الصغیر و المجنون.

و ثانیا یمکن القول بأنّ الحرمة هنا وضعیّة لا تکلیفیّة و الحرمة المختصّة بالبالغین غیر الجاریة بالنسبة إلی غیرهم هی الحرمة التکلیفیّة، و امّا الوضعیّة منها فلا فرق فیها بین البالغین و غیر البالغین.

و فی الجواهر ردّا علی المسالک: انّه فی غیر محلّه لأنّها علی التقدیر المزبور شرائط فی الحدّ لا فی تحقّق حقیقة الزناء انتهی.

و الذی یبدو فی النظر انّ ما أورده غیر وارد علیه و ذلک لانّ الکلام بمقتضی عقد الباب فی الزنا الموجب للحدّ، و قد علمت انّ المحقّق عبّر هکذا: امّا الموجب فهو إیلاج إلخ و من المعلوم انّ الموجب للحدّ هو إیلاج الإنسان المکلّف

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۸

دون غیره کالصغیر و المجنون و علی هذا فکلام الشهید الثانی خال عن الاشکال من هذه الجهة.

ثم انّ ظاهر قول المحقّق و غیره: إیلاج الإنسان ذکره إلخ هو إیلاج الجمیع، و مع ذلک ففی الشرائع بعد ذلک: و یتحقّق ذلک بغیبوبة الحشفة انتهی و ظاهره انّ الملاک هو الحشفة لا- الزائد، و تمام الحشفة دون الناقص، و هم یریدون تطبیق الآیة- الزّٰانِیَةُ وَ الزّٰانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ- علی هذا. فیکون مصداق الزنا عندهم هو إدخال هذا الحدّ: فان وجد علی ذلک دلیل یعیّن انّ المعیار فی تحقّق الزنا هو إدخال هذا الحدّ ای الحشفة فقط- کما انّهم یدّعون ظهور الاخبار فی ذلک- فلا محالة یؤخذ به، و الّا فلو شکّ فی المقدار الخاصّ المعتبر فی الحدّ فالشبهة مفهومیّة. و انّی الی الآن لم أجد و لم أصادف لغة فارسیّة تفسّر لفظ الزنا العربی تفسیرا بسیطا لا- مرکّبا بان تفسّره بکلمة واحدة مبیّنة کی نقول انّ الزنا فی العربی هو هذا المفهوم الفارسی نظیر لفظ (آب) فی الفارسیة فی قبال لفظ الماء فی العربیّة، و حینئذ فیؤخذ بالقدر المتیقّن ای التمام و ذلک لإجمال اللفظ کما انّه لو تحقّق کفایة غیبوبة الحشفة و شکّ- لإجمال الحشفة- فی انّ إدخال بعض الحشفة أیضا کافیة أم لا فلا بدّ من الأخذ بالمتیقن الذی هو تمامها.

قوله: من غیر عقد، یفید انّه لو أولج فی المرأة المحرّمة الّا انّه کان یعلم و یعتقد حلیّته مثل ما إذا عقد علی محارمه مثلا زاعما حلیة ذلک لما کان هذا سببا للحدّ کما انّه لو أولج فیها بلا عقد لکن مع الشبهة و الاعتقاد بالحلیّة لما أوجب ذلک حدّا فالمراد کونه من

دون عقد مشروع لا مجرّد العقد كما سيأتى ذلك إن شاء اللّه تعالى.

و قوله: و لا شبهة، لبيان اعتبار كونه عالما بالحرمة لا معتقدا للحلّ جهلا مركبا فكأنّه قال: إذا كانت معلوم الحرمة، و على هذا فلا حدّ مع العلم بالحلّ موضوعا أو حكما و ان كان حراما فى الواقع و هذا لا كلام فيه.

و امّا الظنّ بالحلّ ففى الرياض انّه كالعلم به قال مزجا: و امّا الزناء

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۹

الموجب للحدّ فهو إيلاج الإنسان و إدخاله فرجه و ذكره الأصلى فى فرج امرأة محرّمة عليه أصالة من غير عقد نكاح و لا متعة بينهما و لا ملك من الفاعل للقابل و لا شبهة دارئة (ثم قال:) و ضابطها ما أوجب ظنّ الإباحة بلا خلاف أجده و به صرّح فى الغنية و لعلّه المفهوم منه عرفا و لغة «۱».

ترى انّه جعل الضابط فى الشبهة الدارئة ما أوجب ظنّ الإباحة مع انه لا يجرى الأصل فى الشبهة المصداقية أى فيما إذا شك مثلا فى انّ المرأة الفلانيّة هل هى زوجة أو محلّلة أم لا كى يثبت الحلّ الّا انّ ظنّ الإباحة أوجب دفع الحدّ و هذا هو المورد للقاعدة و بدونها يجب الحدّ عليه.

ثم قال: و إطلاق العبارة و ان شمل غير المكلّف الّا انّه خارج بما زدناه من قيد التحريم. مع احتمال ان يقال: انّ التكليف من شرائط ثبوت الحدّ بالزنا لا انّه جزء من مفهومه فلا يحتاج الى ازدياد التحريم من هذا الوجه و ان احتيج اليه لتحقيق معنى الزناء لعدم تحقّقه عرفا و لغة إلّا به و الّا فدخول المجنون بامرأة مثلا لا يعدّ فيهما زناءا ما لم تكن المدخول بها محرّمة عليه أصالة.

أقول: انّ ما ذكره- من انّ قيد التحريم فى التعريف يوجب خروج غير المكلّف بعد انّ إطلاق العبارة شامل له- يتمّ إذا كان المقصود من المحرّمة، المحرّمة بالفعل، لعدم الحرمة الفعليّة بدون التكليف و قبل البلوغ أو مع الجنون و امّا لو كان المراد المحرّمة بالأصالة و ان لم تكن كذلك بالفعل، فغير المكلّف أيضا داخل فى التعريف و مشمول للعبارة لصدقها على إيلاجه فى امرأة تكون حراما عليه بالأصالة و ليست محرّمة عليه بالفعل.

ثم انّ ما ذكره أخيرا بقوله: و ان احتيج الى ازدياد التحريم لتحقيق معنى الزناء، لا يلتئم ظاهرا مع ما ذكره قبل ذلك بقوله: انّ التكليف من شرائط.

ثبوت الحدّ بالزنا لا انّه جزء من مفهومه، فان الصدر يفيد انّ التكليف ليس جزءا من مفهوم الزناء بل هو شرط فى ثبوت الحدّ بخلاف الذيل فإنّه صريح فى الحاجة الى قيد التكليف فى تحقيق معنى الزناء.

---

(۱) رياض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۶۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۰

ثم انّ الظاهر انّ ما ذكره أوّلا من عدم دخل التكليف فى حقيقة الزنا و مفهومه و انّما هو معتبر فى الحدّ و شرط له، لعلّه خلاف ما يظهر من الآية الكريمة فإنّ ظاهر قوله سبحانه الزّانِيَةُ وَ الزّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ «۱» هو انّ تمام الموضوع فى إجراء الحدّ هو كونه زانيا و كونها زانية، و بعبارة اخرى انّ المستفاد من الآية انّ الموجب للحدّ هو الزناء فكأنّ الشارع قد استعمل الزنا فيما هو موجب للحدّ الخاص.

و كيف كان فقد أورد عليه صاحب الجواهر بقوله: و فيه انّ ذلك لا يوجب الزيادة المزبورة، ضرورة تحقّق الإيلاج بامرأة بلا عقد و لا ملك و لا شبهة و ان لم يكن فى ذلك حرمة عليه لعدم التكليف الذى فرض عدم مدخليّته فى تحقّق معنى الزناء الذى هو على التقدير المزبور وطى الأجنبيّة التى هى غير الزوجة و المملوكة عينا أو منفعة إلخ.

قوله: أو منفعة، أى ما كان تحلّ منفعتها، و المراد منه هو التحليل فان ملك المنفعة فى الأمة لا يتصوّر الّا بالتحليل.

و حاصل إیراده علیه انّه لا وجه لزیادة القید المزبور بعد کون الزنا هو الإیلاج بامرأة بدون عقد و لا ملک للعین و لا التحلیل و ان لم تکن هناک حرمة- لعدم التکلیف- ثم أورد علیه بانّ مقتضاه کون وطی الشبهة زناءا الّا انه لا یوجب الحدّ و ذلک لصدق التعریف المزبور علیه و هو مناف لمقابلته به فی النکاح المقتضیة لکونه وطی الأجنبیة علی انّها أجنبیّة، و لازم ذلک عدم کون الوطی بالشبهة داخلا فی مفهوم الزنا أصلا.

ثم رتّب علی ذلک أولویة إیکاله إلی العرف، فیکون الموضوع هو کلّما صدق علیه انّه زناء عرفا، و العرف یعرف المفهوم من الزنا و یری انّ الزناء إتیان الرجل المرأة الأجنبیّة بعنوان أنّها أجنبیّة لا مع الاعتقاد بأنّها حلیلة.

و لذا نری انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال لماعز بعد إقراره بالزنا اربع مرّات: أ تعرف الزنا؟ فقال: هو ان یأتی الرجل حراما کما یأتی أهله حلالا [۲].

---

[۱] مسالک الجلد ۲ الصفحة ۴۲۵: فهل تدری ما الزّنا؟ قال: نعم أتیت منها حراما ما یأتی الرجل من امرأته.

---

(۱) سورة النور، الآیة ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱

هل یتحقّق الزنا بالوطی فی دبرها؟

قال المحقّق: و یتحقّق ذلک بغیبوبة الحشفة قبلا أو دبرا.

لکن قال ابن حمزة: فی الوطی فی دبر المرأة قولان أحدهما ان یکون زنی و هو الأثبت و الثانی ان یکون لواطا انتهی «۱» و قال الشیخ المفید قدّس سرّه: الزنا الموجب للحدّ هو وطئ من حرّم اللّه تعالی وطئه من النساء بغیر عقد مشروع إذا کان الوطی فی الفرج خاصّة دون ما سواه. انتهی «۲» و قال شیخ الطائفة: الزنا الموجب للحدّ هو وطئ من حرّم اللّه تعالی وطئه من غیر عقد و لا شبهة عقد و یکون الوطئ فی الفرج خاصّة انتهی «۳».

فمقتضی بعض هذه الکلمات هو اختصاص الزنا بالقبل.

و تظهر الثمرة فی الأحکام الخاصّة المترتّبة علی اللواط کإلقائه من شاهق مثلا.

و الظاهر انّ الزنا أعمّ من الإیلاج فی القبل أو الدبر، و الفرج بحسب الظاهر أعمّ بالنسبة الی کلّ واحد منهما کما انّ ظاهر الروایات أیضا عدم الفرق بینهما.

ففی خبر حفص بن سوقة عمّن أخبره قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل یأتی أهله من خلفها قال: هو أحد المأتیین فیه الغسل «۴».

و فی صحیح محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام: قال: سألته: متی یجب الغسل علی الرجل و المرأة؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل و المهر و الرجم «۵».

---

(۱) الوسیلة إلی نیل الفضیلة الصفحة ۴۰۹.

(۲) المقنعة الطبع الجدید الصفحة ۷۷۴.

(۳) النهایة الصفحة ۶۸۸.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۷۳ من مقدّمات النکاح، الحدیث ۷.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱ الصفحة ۴۶۹ الباب ۶ من أبواب الجنابة الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۲

فاذا کان الدبر أحد المأتیین فیتحقّق الزنا بالدخول فیه أیضا کما انّ قوله علیه السلام: إذا أدخله إلخ یصدق علی الإدخال فیه أیضا و یشمله، و علی الجملة فظاهر الإطلاقات نصا و فتوی هو عدم الاختصاص.

بل صرّح بعض العلماء رضوان اللّه علیهم بالتعمیم و عدم الفرق بینهما قال ابن إدریس: الزنا الموجب للحدّ هو وطئ من حرّم اللّه تعالی وطیه من غیر عقد و لا شبهة عقد و یکون الوطئ فی الفرج، سواء کان قبلا أو دبرا بلا خلاف. «۱»

و قال العلّامة أعلی اللّه مقامه: قال الشیخان و ابن البرّاج: حکم الزنا بالمرأة فی الدبر حکم الزنا فی القبل و هو المشهور أیضا و قال ابن حمزة: و فی الوطی فی دبر المرأة قولان أحدهما ان یکون زنا. و الثانی ان یکون لواطا و المشهور هو الأوّل فتعیّن المصیر الیه «۲».

و قال صاحب الریاض- بعد قول المحقق: قبلا أو دبرا- بلا خلاف أجده به «۳».

تری تصریح بعض کالعلّامة بأنه المشهور و الحلّی و صاحب الریاض بعدم خلاف أو خلاف أجده به [۱].

حکم مقطوع الحشفة

ثم انّه لما کان المعتبر فی تحقق الزنا هو غیبوبة الحشفة فهنا یأتی البحث فی انّه لو کان مقطوع الحشفة فما هو المعتبر؟

و الظاهر الذی صرّح به غیر واحد هو اعتبار قدر الحشفة من مقطوعها.

و ان أمکن الخدشة فیه بانّ ظاهر «ادخله» إدخال التمام غایة الأمر انه خرج منه ذو الحشفة خاصّة لترتّب الحکم فیه بالتقاء الختانین و بقی الباقی تحته.

---

[۱] أقول: و امّا تقیید الفرج بخاصّة فی کلام الشیخین فلعله لإخراج مثل التفخیذ و فی قباله.

---

(۱) کتاب السرائر الصفحة ۴۲۸ الطبع الجدید الجلد ۳.

(۲) المختلف الصفحة ۷۶۲.

(۳) ریاض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۶۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳

لکن فیه انّ الظاهر من التقاء الختانین الوارد فی الروایات المترتّب علیه الأحکام هو بیان للمصداق العرفی من الدخول لا انه مصداق له تعبّدا و علیه فلا فرق بین المقامین و یکفی مقدار الحشفة من الباقی فی مقطوعها.

شروط تعلّق الحدّ

اشارة

قال المحقّق قدّس سرّه: و یشترط فی تعلّق الحدّ العلم بالتحریم و الاختیار و البلوغ و فی تعلّق الرجم مضافا الی ذلک الإحصان.

أقول: و یدلّ علی اعتبار العلم أو ما هو قائم مقامه أی الحجّة من الاجتهاد و التقلید أمور:

منها الإجماع المحکی، و فی الجواهر: بل یمکن تحصیل الإجماع علیه فضلا عن محکیّه مضافا الی الأصل.

و منها قوله تعالی وَ ما کُنّا مُعَذِّبِینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولًا «۱» ثالثها ما رواه الصدوق مرسلا انه قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

ادرأوا الحدود بالشبهات «۲».

و من اشتراط العلم يعلم وجه اشتراط العقل أيضا و انّه بدون ذلك لا يتعلّق به الحدّ فان المجنون لا علم له بالحرمة فلا تكليف عليه حتى يعاقب بمعصيته، و يأتى البحث فى ذلك و معلوم انّ العقل من شرائط التكليف العامّة و هذا أحد الأمور التى يستدلّ بها فى اعتبار العقل لإجراء الحدّ و محصّله انّه لو لا العقل لما كان هناك تكليف عقلا لعدم صلاحية الإنسان للتكليف بدون العقل.

و ثانيها حديث الرفع عن المجنون المنقول فى الإرشاد عن أمير المؤمنين عليه السلام: انّ النّبى صلّى اللّه عليه و آله قال: رفع القلم عن المجنون حتّى يفيق «۳».

---

(۱) سورة الإسراء الآية ۱۵.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من مقدمات الحدود الحديث ۴.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۴

فاذا كان التكليف مرفوعا عن المجنون على ما هو الظاهر منه فلا شيء عليه.

و لو قيل: انّ المراد من الرفع هو رفع العقاب الأخروى لا التكليف لقلنا:

يكفينا ذلك لانّ العقوبة الدنيويّة حينئذ مرفوعة بالأولويّة.

ثالثها الروايات الخاصّة كخبر حمّاد بن عيسى عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن علىّ عليهم السلام: قال: لا حدّ على مجنون حتى يفيق و لا على صبىّ حتّى يدرك و لا على النائم حتّى يستيقظ [۱].

و امّا الاختيار اى عدم الإكراه فهو معتبر أيضا فى تعلّق الحدّ فمع الإكراه لا حدّ أصلا سواء كان المكره- بالفتح- المرئة أو الرجل قد اكره من أىّ ناحية و ان كان من ناحية زوجته كما إذا كانت المرأة تتغلّب على زوجها و كانت قاهرة عليه.

و يدلّ على اعتبار الاختيار فى ترتب الحدّ قوله تعالى فى قصّة عمّار إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ [۲].

حيث يدلّ على انّه لا بأس بالتكلم بكلمة الكفر مكرها إذا كان القلب مطمئنا بالايمان فكما ان الإكراه يبرّر التكلم بالكفر كذلك يسوّغ الزنا هذا مضافا الى انّ عدم سقوط الحد على الزنا مع الإكراه عليه من قبيل التكليف بما لا يطاق. فتحصّل انه لا بدّ من سقوط التكليف عن المكره.

و امّا البلوغ فهو شرط فيه بلا كلام و قد قام الإجماع بقسميه عليه و ذلك لعدم توجّه التكليف إلى الصبىّ كى يقام و يجرى عليه الحدّ و ان كان يجوز

---

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۱.

أقول: و امّا وجه عدم تعرض المصنف لشرط (العقل) فلعلّه لما يأتى فى المتن من الخلاف فيه فى الجملة.

[۲] سورة النحل الآية ۱۰۶.

أقول: و يدلّ على اعتبار الاختيار خبر الرفع و كذا الأخبار الكثيرة الواردة فى الباب ۱۸ من أبواب الزنا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۵

تعزيره و تأديبه و تربيته حتّى ينشأ على الصلاح و السداد و يجرى بعد بلوغه مجرى الصالحين، لكن هذا غير الحدّ، و حديث الرفع ناطق برفع قلم التكليف عن الصبى.

و على الجملة فهذه الشروط امّا اجماعيّة أو انه لا خلاف فى اعتبارها [۱] هذا كلّه فى الحدّ و امّا الرجم فيشترط فيه مضافا الى جميع

هـذه الشـرائط كونه محصـنا و هو ان يكون له مـا يغـدو عليه و يروح و لاـ مانع له عن ذلك و قـد قام على ذلك الإجماع و دلّت عليه النصوص كما يأتى ذلك فى محلّه ان شاء اللّه تعالى.

و الحاصل انّه لا مورد للأخذ بإطلاق: الزّانِيَةُ وَ الزّانِي فَاجْلِدُوا إلخ، بل تلاحظ تلك الشرائط فى إقامة الحدّ.

ثم انّ وجه اعتبار الشـرط الزائـد فى الرجم هو انّه حـدّ اللّه الأكبر بخلاف الجلـد فإنّه حـدّ اللّه الأصـغر كما ورد التعبير بهما فى الاخبار فراجع «۱».

قال المحقّق: و لو تزوّج امرأة محرّمة كالأمّ و المرضعة و المحصنة و زوجة الولد و الأب فوطأ مع الجهل بالتحريم فلا حدّ.

أقول: كان البحث فى شـرائط الحدّ سواء كان لبعضـها دخل فى ماهيّة الزنا أم لا، و قد علمت انّ من جملتها العلم فيعتبر علم كلّ واحد منهما بالحرمة حتّى يجب عليه الحد فلو عقد على امرأة محرّمة عليه و وطأها جاهلا بالتحريم فلا حدّ.

ثم انّ لفـظ الجهـل مطلق يشـمل الجهـل المركّب و البسـيط فتـارة يكون الإنسان جاهلا بالحرمـة و يرى نفسه عالما فهو قاطع بالحلّ، و اخرى لا يعلم الحكم و هو ملتفت الى عدم علمه بذلك.

و الجاهل الأصلى أى الجاهل بالجهل المركب قد يكون جاهلا

---

[۱] أقول: و هو أيضا من ألفاظ الإجماع و ان كان يظهر من بعض الكلمات انّه ليس فى رديف الإجماع الّا انّ الشـيخ المرتضـى قـدّس سرّه صرّح بانّ نفى الخلاف لا يقصر عن نقل الإجماع فراجع المكاسب المحرّمة الصفحة ۳۰ باب حفظ كتب الضلال.

---

(۱) وسائل الشيعة جلد ۱۸ باب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۶

بالحكم و اخرى بالموضوع فالأوّل كما إذا كان حديث العهد بالإسـلام و كان قبل إسلامه يستحلّ نكاح المحارم مثلا و بعد لم يتوجّه لحرمة ذلك فى الإسلام و ارتكب ذلك. و الثانى كمن وطئ الأجنبيّة معتقدا انّها حليلته.

و الجاهل بالجهل البسـيط تارة يكون جهله هو الشك البـدوى و اخرى مقرونا بالعلم الإجمالى و هو على قسـمين فتارة يكون الشك و الشبهة فى أطراف محصورة و اخرى فى أطراف غير محصورة.

كما انّ الجهل البسـيط قـد يكون بمجرد الشك و اخرى مع الظن و ثالثـة مع الوهم، لا شك و لا ترديـد فى سـقوط الحـد عن الجاهل بالجهل المركّب مطلقا سواء كان بالنسبة إلى الحكم أو الموضوع.

و انّما الإشـكال فى الجهل البسيط و قد اختلفت الأقوال فى مسئلة الجهل فذهب بعض الى كون الجهل مطلقا بأى صورة كان مانعا عن تعلّق الحدّ و ان كان جهلا بسيطا سواء ا كان الجاهل شاكا فى الحرمة أو ظانا بها أو واهما لها فمجرّد عدم العلم كاف فى درء الحدّ.

و قـال بعض آخر انّه لا حـدّ مع الجهل المركّب و كـذا مع الجهل البسـيط إذا كان الجاهل ظانا بالحلّ واهما للحرمـة فقط، و على هـذا فالصورتان الباقيتان اى الجاهل الشاك و الجاهل الواهم للحلّ يتعلّق بهما الحدّ.

و قال الشـهيد الثانى: ضابط الشـبهة المسـقطة للحدّ توهّم الفاعل أو المفعول انّ ذلك الفعل سائغ له لعموم ادرءوا الحدود بالشبهات لا مجرّد وقوع الخلاف فيه مع اعتقاد تحريمه انتهى «۱».

فاعتبر هو فى درء الحدّ توهّم الجواز.

و لا نـدرى انّ مراده من التوهم هو التوهم المصـطلح اى الاحتمال الذى هو دون الشك أو انّ مراده منه هو الظن بالجواز و على الأوّل فيكتفى فى درء الحدّ بمجرد الاحتمال المرجوح فضلا عن الشك و الظن و هذا بخلاف الثانى فإنّه عليه لا يدرء الحدّ مع الشك فضلا عن التوهم و ان كان لا يبعد ظهوره فى

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷

الأوّل أی الاحتمال المرجوح و مقتضی ذلک، الاکتفاء فی حصول الشبهة الدارئة للحدّ به و بالاحتمال المساوی فضلا عن الظنّ بالحلّ.

و قال صاحب الریاض عند بیان ملاک الشبهة: ما أوجبت ظنّ الإباحة، فقد اعتبر رضوان اللّه علیه الظنّ بالإباحة و علیه فالشک فی الحلّ أو احتماله المرجوح لا ینفع شیئا و لا یدفع الحدّ.

لکن فی کلامه إجمال من ناحیة أخری و هی انّ الظن علی قسمین ظنّ معتبر و ظنّ غیر معتبر و لا تعرض فی کلامه لاشتراط اعتباره و عدمه و مقتضی ذلک هو الاکتفاء بالظن مطلقا و ان لم یکن معتبرا.

و بعضهم قد فسّر الظن بالعلم و الاعتقاد، فالملاک عنده هو القطع.

و فی الجواهر فی باب النکاح: انّ وطی الشبهة علی ثلاثة أقسام الأوّل الوطی الذی لیس بمستحق مع اعتقاد فاعله الاستحقاق لجهل بالموضوع أو جهل بالحکم الشرعی علی وجه یعذر فیه، الثانی الوطی الذی لیس بمستحق مع اعتقاد فاعله الاستحقاق الّا انّ النکاح معه جائز شرعا کالمشتبه بغیر المحصور و التعویل علی اخبار المرأة. الثالث الوطی الغیر المستحق و لکن صدر ممّن هو غیر مکلّف کالنائم و المجنون و السکران بسبب محلّل و نحوهم و ما عدا ذلک و النکاح الصحیح الذی قد عرفت کلّه زناء هذا «۱» و حاصل کلامه انّه لا بدّ فی سقوط الحدّ امّا من العلم بالحلّ جهلا مرکّبا و امّا من قیام الظن المعتبر علی حلّه فلو لم یکن هناک علم بالحلّ و لا ظنّ معتبر به فلم یکن له سوی الشک فلا أقلّ من ان یکون مع شکه مجوز للارتکاب فالظن أو الشک الذی لا مانع من العمل به شرعا یدرء الحدّ و امّا بدون ذلک فلا.

و قال أیضا بعد تحقیقات له: و قد ظهر من ذلک انّ إطلاق الظن فی تعریف الوطئ بالشبهة و کذا عدم العلم بالتحریم لیس محمولا علی ظاهره بل هو مقیّد بما یجوز معه الوطئ علی ما صرّحوا به و اقتضته طریقتهم المعلومة فی

(۱) جواهر الکلام الجلد ۲۹ الصفحة ۲۴۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۸

استباحة الفروج انتهی «۱».

أقول: و علی هذا فیشترط العلم بالحلّ و لو بحسب الظاهر فیؤخذ بالعموم أو الإطلاق و غیرهما و ذلک کما فی الشبهة غیر المحصورة حیث یؤخذ فیه بعموم:

وَ أَنْکِحُوا الْأَیامی مِنْکُمْ، و غیره، کما انّه لو شهد عدلان بطلاق امرأة خاصّة أو بموت زوجها فإنّه یجوز نکاحها لانّ الشارع جعل البیّنة حجّة و حینئذ و ان کان الشک فی جواز الوطی محققا الّا انّ الدلیل الشرعی یسوّغ ذلک فلو لم یکن دلیل أصلا فهو فی صریح کلامه زناء و یترتب علیه الحدّ، و لا یلحق الولد، لکنّه مال الی خلاف ذلک فی الحدود لانّه نقل أوّلا عن العلامة السید الطباطبائی قدّس سرّه تعریف الوطئ بالشبهة بأنّه: الوطئ الذی لیس بمستحق فی نفس الأمر مع اعتقاد فاعله الاستحقاق أو صدوره عنه بجهالة مغتفرة فی الشرع أو مع ارتفاع التکلیف بسبب غیر محرّم.

و فی الجواهر بعد نقل کلام المصابیح: و المراد بالجهالة المغتفرة ان لا یعلم الاستحقاق و یکون النکاح مع ذلک جائزا کما لو اشتبه علیه ما یحلّ من النساء بما یحرم منهنّ مع عدم الحصر أو عوّل علی اخبار المرأة بعدم الزوج أو انقضاء العدّة أو علی شهادة العدلین بطلاق الزوج أو موته، الی غیر ذلک من الصور التی لا یقدح فیها احتمال عدم الاستحقاق شرعا و ان کان قریبا اوء مظنونا، و بارتفاع.

الی آخره، الجنون و النوم و نحوهما دون ما کان بسبب محرّم کشرب الخمر المسکر فإنه بحکم الزانی فی تعلّق الحدّ و غیره.

و مقتضی ما ذکره فی المصابیح کما صرّح به فی الجواهر هو عدم ترتّب الشبهة علی الظن غیر المعتبر شرعا لا فی الموضوع و لا فی الحکم الّا ان یعتقد الإباحة به جهلا منه و الّا کان زانیا.

و أورد قدّس سرّه علیه بقوله: و هو و ان کان صریح بعض المتأخّرین کثانی الشهیدین و سبطه الّا انّ جملة من عبارات الأصحاب مطلقة فی الاکتفاء بالظن الشامل لما لا یعلم صاحبه الحلّ و ربما لا یکون ملتفتا لذلک و لا متصوّرا

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۲۹ الصفحة ۲۵۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۹

لحکمة من هذا الجهة، انتهی «۱» فلازم کلام السیّد فی المصابیح هو عدم کون الاحتمال المرجوح و لا الظن غیر المعتبر موجبا للشبهة الدارئة و مقتضی کلام صاحب الجواهر فی المقام و ما أورده من الاشکال، هو الاکتفاء بالظنّ مطلقا.

و علی الجملة فظاهر کلام الجواهر فی باب النکاح «۲» هو دوران الأمر بین وجود مجوّز شرعیّ للارتکاب و ان کان هو الأصل فهناک یدرء الحدّ و عدم ذلک فلا لانّ الفروج لا تستباح الّا بسبب شرعیّ و لیس منه مجرّد الاحتمال أو الظن فإنّه قد اباحه بشرط العلم بالاستحقاق أو حصول ما جعله امارة و بدونها یکون الوطئ زناءا و ذلک کما إذا تزوج المفقود زوجها من دون فحص و لا رفع الی الحاکم و لکن بظنّ وفاته لطول المدّة أو تعویلا علی اخبار من لا یوثق به أو شهادة العدل الواحد الّا ان یحصل له الاعتقاد بالجواز هذا.

فاختلفت الأقوال و الآراء و اختلف معیار الجهل عندهم فی المقام.

اشارة

فلا بدّ من مراجعة الأدلّة و النظر و التأمّل فیها و هی الآیة الکریمة و الاخبار الشریفة.

امّا الاولی: قوله تعالی:

الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ «۳» و ظاهرها ترتب الحکم ای الحدّ علی من کان زانیا أو زانیة لا الزانی العالم، و المعیار هو الزناء لا- الزناء المعلوم و علی هذا فکلّما صدق الزنا یجب الحدّ و ان لم یکن عالما و فی مثل الجهل المرکّب ربّما لا یصدق الزنا و کذا الجهل البسیط مع قیام البینة کما إذا تزوّج امرأة معتدة مع قیام البیّنة علی انقضاء عدّتها فإنّه و ان کان العقد باطلا مع انکشاف الخلاف لکن مفهوم الزنا غیر صادق ظاهرا و ان أمکن ادعاء انّ للعلم دخلا فی تعلّق الحدّ و لا مدخل له فی صدق المفهوم.

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۶۳.

(۲) راجع الجلد ۲۹ الصفحة ۲۴۵.

(۳) سورة النّور الآیة ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۰

و امّا الثانیة ای الاخبار

فمنها روایهٔ الکناسی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن امرأهٔ تزوجت فی عدّتها فقال: ان کانت تزوّجت فی عدّهٔ طلاق لزوجها علیها الرجعهٔ فان علیها الرجم و ان کانت تزوجت فی عدّهٔ لیس لزوجها علیها الرجعهٔ فان علیها حدّ الزانی غیر المحصن و ان کانت قد تزوّجت فی عدّهٔ بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعهٔ أشهر و العشرهٔ أیّام فلا رجم علیها و علیها ضرب مأهٔ جلدهٔ. قلت: أ رأیت ان کان ذلک منها بجهالهٔ؟ قال: فقال: ما من امرأهٔ الیوم من نساء المسلمین الّا و هی تعلم انّ علیها عدّهٔ فی طلاق أو موت و لقد کنّ نساء الجاهلیّهٔ یعرفن ذلک قلت: فان کانت تعلم انّ علیها عدّهٔ و لا تدری کم هی؟ فقال: إذا علمت انّ علیها العدّهٔ لزمتها الحجّهٔ فتسأل حتی تعلم «۱».

قوله علیه السلام: ما من امرأهٔ إلخ یحتمل ان یکون المراد منه انّه لا یمکن ان تکون جاهلهٔ فلو ادّعت الجهل فهی کاذبهٔ بعد ان کانت المطلب بحیث یعلمه الکلّ.

و یمکن ان یکون المراد عدم کون جهلها عذرا و ذلک لتقصیرها فی التعلّم و الحال هذه.

و قوله علیه السلام: لزمتها الحجّهٔ، یحتمل ان یراد منه لزوم الحجّهٔ فی العقاب فیقال له فی الآخرهٔ- علی ما ورد فی بعض الاخبار- هلّا تعلّمت «۲».

و یمکن ان ؟؟؟؟؟ د لزوم الحجّهٔ حتّی فی إجراء الحدّ فلا تدرء الشبههٔ الحدّ، و الجهل غیر مانع عنه هنا.

فهذه الروایهٔ غیر واضحهٔ الدلالهٔ علی ما نحن بصدده.

و هنا أخبار أخر نقلها المحدّث العاملی فی باب عنوانه: باب انّ من فعل ما یوجب الحدّ جاهلا بالتحریم لم یلزمه شیء من الحدّ:

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب الحدود الحدیث ۳.

(۲) أمالی الشیخ الطوسی الجلد ۱ الصفحهٔ ۹ و تفسیر الصّافی ذیل الآیهٔ ۱۴۹ من سورهٔ الانعام.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۱

عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لو انّ رجلا دخل فی الإسلام و أقرّ به ثم شرب الخمر و زنی و أکل الربا و لم یتبیّن له شیء من الحلال و الحرام لم أقم علیه الحدّ إذا کان جاهلا الّا ان تقوم علیه البیّنهٔ أنّه قرأ السورهٔ التی فیها الزنا و الخمر و أکل الربا و إذا جهل ذلک أعلمته و أخبرته فإن رکبه بعد ذلک جلدته و أقمت علیه الحدّ «۱».

و هذه الروایهٔ ظاهرهٔ فی مانعیّهٔ الجهل عن تعلّق الحدّ لکن فی سقوطه للجهل البسیط تأمل و تردید، و المتیقّن هو الجهل المرکّب.

بل یمکن ان یقال: انّ الظاهر انّه إذا کان قد دخل فی الإسلام جدیدا- علی ما هو المفروض فی الروایهٔ- فهو بحسب النوع غافل محض ای الجاهل المرکب فلا یشمل ما إذا کان ملتفتا الی جهله ظانا کان أو شاکّا أو محتملا.

کما انّ قوله علیه السلام: و لم یتبیّن له شیء من الحلال و الحرام، لیس له ظهور فی الجهل البسیط و لا الأعم بل هو یساعد الجهل المرکّب بالخصوص و لعلّ المراد منه هو انّهم لم یبیّنوا له ذلک و لم یتبهوه. و علی الجملهٔ فالروایهٔ ظاهرهٔ فی الجهل المرکّب.

و عن محمّد بن مسلم قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: رجل دعوناه إلی جملهٔ الإسلام فاقرّ به ثم شرب الخمر و زنی و أکل الربا و لم یتبیّن له شیء من الحلال و الحرام أقیم علیه الحدّ إذا جهله؟ قال: لا الّا ان تقوم علیه بیّنهٔ انّه قد کان أقرّ بتحریمها «۲».

قوله: قد أقرّ بتحریمها یراد به انّه کان عالما بتحریمها فإنّ الإقرار طریق الیه. و لا یخفی انّه یجری فی هذه ما ذکرناه فی سابقته.

عن ابی عبیدة الحذّاء قال: قال أبو جعفر علیه السلام: لو وجدت رجلا کان من العجم أقرّ بجملة الإسلام لم یأته شیء من التفسیر زنی أو سرق أو شرب

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲

خمرا لم أقم علیه الحدّ إذا جهله الّا ان تقوم علیه بیّنة انّه قد أقرّ بذلک و عرفه «۱».

و عن جمیل عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السلام فی رجل دخل فی الإسلام شرب خمرا و هو جاهل قال: لم أکن أقیم علیه الحدّ إذا کان جاهلا و لکن أخبره بذلک و أعلمه فإن عاد أقمت علیه الحدّ «۲».

و عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث انّ أبا بکر أتی برجل قد شرب الخمر فقال له: لم شربت الخمر و هی محرّمة؟ فقال: إنّی أسلمت و منزلی بین ظهرانی قوم یشربون الخمر و یستحلّونها و لو أعلم انّها حرام اجتنبتها فقال علیّ علیه السلام لأبی بکر: ابعث معه من یدور به علی مجالس المهاجرین و الأنصار فمن کان تلا آیة التحریم فلیشهد علیه فان لم یکن تلا علیه آیة التحریم فلا شیء علیه ففعل فلم یشهد علیه أحد فخلّی سبیله «۳».

و هذه الاخبار کلّها واردة فی الجهل بالحکم و امّا الجهل بالموضوع فلا تعرّض له فی الروایات.

نعم هنا روایة أخری واردة فی الجهل بالموضوع و هی روایة یحیی بن العلا قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: ما تری فی رجل تزوّج امرأة فمکثت معه سنة ثم غابت عنه فتزوّجت زوجا آخر فمکثت معه سنة ثم غابت عنه ثم تزوّجت آخر ثم انّ الثالث أولدها قال: ترجم لأنّ الأوّل أحصنها قلت: فما تری فی ولدها؟

قال: ینسب إلی أبیه. قلت: فان مات الأب یرثه الغلام؟ قال: نعم «۴» فان الظاهر منها انّه کان الزوج- أبو الغلام- جاهلا بکون المرأة ذات بعل فیلحق به الولد و تجری الوراثة بینهما فیعلم انّ الحدّ یدرء فی الجهل الموضوعی أیضا کما هو مسلّم عند العلماء فی الجملة.

و حاصل الکلام بالنسبة إلی البحث الأصلی هو انه لیس فی الروایات

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۵.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳

ظهور تطمئن إلیه النفس بل هی ظاهرة فی الجهل المرکّب بلحاظ ما تقدّم منّا من انّ من دخل فی الإسلام جدیدا فهو غیر ملتفت أصلا إلی الأحکام و هی غیر مبیّنة له. فلم نجد فی الاخبار أیضا ما یفیدنا بالنسبة إلی الجهل البسیط فلم یبق الّا الحکم علی حسب القواعد.

فنقول: لا شک فی انّه لا حدّ علی من اعتقد الحلّ مع عدم استحقاقه واقعا بل لعلّه لا یصدق علیه انّه قد زنی، فمن تزوّج امراة معتقدا الحل ثم بان انّها کانت عمّته أو خالته مثلا- لا- یقول الناس انّه زنی بل یقال فی حقّه انّه وطئ شبهة. و الظاهر من لفظ الشبهة- کالاشتباه- هو عدم الاعتقاد الباطل کما حملت الروایات الواردة فی جدید الإسلام علی ذلک علی ما تقدّم.

و امّا من شکّ فی الحرمة فهو من إفراد العالم بالحرمة، و العلم طریقی- لا- موضوعی- فتخلفه الأمارات و الأصول فلو شهد عنده

عـدلان بأنّ المرأة التی یریـد تزویجها مزوّجة و لم یحصل له العلم بذلک فإنّها محرّمة علیه و یحدّ هو علی وطیها بلا توقّف علی انّهما صادقان فی علم اللّه أم لا کما انّه لو کان الأصل الشرعی یقتضی الحرمة کالمرأة المعتدّة التی یراد تزویجها و یشکّ فی انقضاء عدّتها فان مقتضـی الاستصـحاب و إبقاء ما کان علی ما کان بحکم الشـرع هو الحکم ببقاء العـدة و ترتیب أحکامها کالحرمة و غیرها و علیه فیجب اجراء الحـدّ علیه أیضـا إذا وطئها و الحال ذلک و هـذا هو الحکم فی تمام صور الجهل البسـیط- ای سواء کان شاکا أو ظانا أو واهما- إذا کان هناک دلیل شرعی یدلّ علی الحرمة- کما انه لو کان هناک دلیل من الامارة و الأصل قد دلّ علی الحلّ و الجواز فإنّه یترتّب علیه سقوط الحدّ.

و امّا لو کان شاکا مطلقا و لم یکن دلیل أو أصل شـرعی یدلان علی الحرمة بأن کان فی مجرد حال الشک فی الحرمة أو الظن بها مع عدم کون ظنه من الظنون المعتبرة شرعا، أو الوهم بها فهناک لا وجه لجریان الحدّ بالارتکاب قبل الفحص فی الأحکام.

و امّا إذا کان شکّه مع العلم کما إذا تردد الحرام بین أطراف فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۴

الموضوعات فان العلم الإجمالی قائم علی وجود حرام فی البین، و هو علی قسـمین فتارة یکون أطرافه محصورة و اخری غیر محصورة و الحکم فی الثانیـة عـدم لزوم الاجتناب کما إذا تردّد أحد المحارم بین إفراد غیر محصورة فالمتزوج یکون کالمعتقد بالحلیّة بناء علی عـدم تنجیز التکلیـف بـالعلم بـالحرام المردّد بیـن غیر المحصـور و امّـا إذا کـانت أطراف الشــبهة محصـورة فالـدلیل العقلی علی لزوم الاحتیـاط قـائم و ذلـک لوجـود الحرام المقطـوع به فی الـبین مع عـدم کون أطراف الشـبهة غیر محصورة فـإن کـانت الحجـة أعم من الشـرعی و العقلی فلا محالـة یکون ارتکاب أحـد الأطراف غیر سائغ و یترتّب علیه الحدّ و امّا علی فرض الاختصاص بالدلیل الشـرعی فهو مفقود فلا یترتّب علی ارتکابه الحدّ و ذلک لانّ اللازم علی هذا هو الحجّة علی التحریم المنجّزة للعقاب و من المعلوم انّ ارتکاب أحـد الطرفین- مثلا کوطی احـدی المرأتین المردّدتین فیما إذا علم انّ واحـدة منهما حلال له و الأخری محرّمة علیه- ممّا لم تقم علیه حجّـة شـرعیّة علی التحریم و علی هـذا فلا یوجب الحدّ. و الظاهر من روایة أبی أیّوب هو کفایة الحجّة علی العقاب لدلالتها علی لزوم الحجّة علی المرأة بمجرّد علمها بلزوم أصل العدّة مع انّها لا تعلم کم هی.

و یظهر ذلک أیضا من قوله تعالی وَ مٰا کُنّٰا مُعَذِّبِینَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُولًا «۱». حیث انّه یدلّ علی انّه لا عذاب بدون بعث الرسول و الإتیان بالأحکام و امّا إبلاغها الی کلّ أحد فلیس معتبرا فی العذاب و انّما وظیفة العباد هو الرجوع الی الرسول و السؤال منه.

و یدلّ علی ذلک أیضا ما ورد فی بعض الاخبار من انّ مثل الامام مثل الکعبة حیث تؤتی و لا تأتی «۲».

لکن مع ذلـک لیس هنـا إلّـا الحجّـة علی العقـاب و هو حکم العقـل بلزوم الاجتناب حـذرا عن ارتکاب المحرّم الواقعی فلو کان الحدّ موقوفا علی الحجّة

---

(۱) سورة الإسراء الآیة ۱۵.

(۲) الإنصاف للسیّد البحرانی الصفحة ۲۹۰ و منتخب الأثر الصفحة ۹۰ عن کفایة الأثر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۵

علی التحریم فهنا أیضا لا حدّ نعم لو قلنا بکفایة الحجّة علی العقاب فارتکاب أحد الطرفین یوجب الحدّ.

و الظاهر ان الحد مترتّب علی العلم بالزنا و ان کان ذلک بسبب دلیل شرعی و امارة شرعیّة لا علی حکم العقل بلزوم الاحتیاط فلذا لا حـدّ فی المقام و بعبارة اخری انّه کلّما وجـد دلیل علی الحرمـة الظاهریّـة و ان لم یکن هناک علم وجدانیّ فلا یسـقط الحدّ و کلّما لم یوجد ذلک و انّما وجب الاحتیاط عقلا فهناک یسـقط و ذلک لعدم المانع من جریان قاعدة درء الحدود بالشـبهات الّا علی القول بانّ المراد من الشبهة هی الشبهة التی یجوز ارتکابها بإحدی الأمارات المعتبرة أو الأصول کذلک.

و فيه انّه لا شبهة هناك حتّى يتمسّك بالقاعدة و ذلك لانّه مقطوع الحلية بحكم الظاهر [۱].

و على الجملة فلو كان المراد من الشبهة مجملا فكلّما دلّ الدليل الشرعى على الحرمة فهو كاف فى ترتّب الحدّ و الّا فلا يجرى عليه الحدّ و ذلك لحرمة إقامته إلّا بمبرّر قاطع. فلا يجوز إجرائه فى أطراف العلم الإجمالى و ان كان يحرم ارتكابها عقلا.

و امّا ما ذكروه من لزوم الاحتياط فى الفروج على ما هو دأب العلماء فى الشبهات الموضوعيّة.

ففيه انهم قالوا بالاحتياط فى الدماء أيضا فكيف يمكن الحكم بالزنا و الاقدام على الرجم [۲] مثلاـ مع لزوم الاحتياط فى الدماء الّا بدليل قاطع فبلحاظ

[۱] قال سيّدنا الأستاذ دام ظلّه فى دفتر مذكّراته: فتحصّل من جميع ذلك، سقوط الحدّ فى غير وطى اعتقد حرمته أو دلّ دليل معتبر عليها من غير فرق بين الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة و ذلك لانّ المتيقّن من وجوب الحدّ ذلك و الباقى مشكوك و الأصل عدمه و لعلّ المحقّق رحمه اللّه أراد بالعلم أعم من الحرمة الظاهرية انتهى كلامه دام بقائه.

[۲] و قد أوردت بأنّه ليس حكم الزنا هو الرجم مطلقا كى يتمسّك بالاحتياط فى الدماء و الأنفس.

فأجاب سيّدنا الأستاذ الأكبر دام ظله بأنّه لا فرق بين الجلد و الرجم فى مساسهما بالنفوس و انّما ذكروا الرجم من باب أظهر المصاديق.

هذا الاحتياط لا يجوز اجراء الحدّ عليه.

و لا يخفى عليك انّ النزاع فى باب درء الحدّ بالشبهة قليل الجدوى و ذلك لانّ الغالب هو قيام الدليل فى الموارد و بحسبها امّا على الحلّ أو الحرمة و قلّما يتّفق مورد لا يكون هناك امارة أو أصل شرعى معتبر كما إذا وجد امرأة فى فراشه مثلا و دار الأمر بين كونها حليلة أو أجنبيّة.

الغافل و الناسى

و امّا الغافل المحض اى غير المتوجه الى المطلب بحيث لاـ ينقدح فى ذهنه أصلا كى يعتقد بالحل مثلا فالظاهر ان يكون كالقاطع بالخلاف فتشمله الروايات الواردة فى الجهل المركّب فلا يجرى عليه الحدّ لدرئه بالشبهة.

و امّا الناسى فالظاهر انّه أيضا كذلك فتشمله الروايات و لا خصوصيّة للجهل بل المراد هو ما يشمل ذلك أيضا كما هو الظاهر من كلام شيخ الطائفة.

قال قدّس سرّه: باب ماهية الزنا و ما يثبت به ذلك. الزنا الموجب للحد هو وطئ من حرّم اللّه تعالى وطيه من غير عقد و لا شبهة عقد و يكون الوطى فى الفرج خاصّة و يكون الواطى بالغا كاملا فامّا العقد فهو ما ذكرناه فى باب النكاح من اقسامه ممّا قد اباحه اللّه تعالى فى شريعة الإسلام. و امّا شبهة العقد فهو ان يعقد الرجل على ذى محرم له من أمّ أو بنت أو أخت أو عمّة أو خالة أو بنت أخ أو بنت أخت و هو لا يعرفها و لا يتحققها أو يعقد على امرأة لها زوج و هو لا يعلم ذلك أو يعقد على امرأة و هى فى عدّة الزوج لها امّا عدّة طلاق رجعى أو بائن أو عدّة المتوفّى عنها زوجها و هو جاهل بحالها أو يعقد على امرأة و هو محرم أو هى محرمة ناسيا ثم علم شيئا من ذلك فإنّه يدرأ عنها الحدّ و لم يحكم له بالزنا «۱».

ثم لو فرض عدم شمول أدلة المقام للناسى فإنّما يكفى فى ذلك حديث الرفع لكون النسيان من الأمور التسعة المرفوعة عن الأمة.

(۱) النهاية كتاب الحدود الصفحة ۶۸۸.

العقد بمجرّده غیر کاف فی سقوط الحدّ

و هل یکتفی بمجرد العقد فی سقوط الحد بأن ینهض شبهة فیوجب الدرء ام لا؟

قال المحقّق قدّس سرّه: و لا ینهض العقد بانفراده شبهة فی سقوط الحدّ فلو استأجرها للوطی لم یسقط بمجرّده.

أقول: و لا إشکال فی ذلک و لا خلاف فیه بل لا یحتاج هذا الکلام الی الاستدلال و لا حاجة الی ردّ من قال بانّ العقد بنفسه کاف فی السقوط و انّما قد تعرّضوا لذلک ردّا لأبی حنیفة فإنّه الذی قال بذلک [۱] و لو کان عالما بالتحریم، مستدلا بدرء الحدود بالشبهات.

قال شیخ الطائفة قدّس سرّه: إذا استأجر امرأة للوطء فوطئها لزمه الحدّ و به قال الشافعی و قال أبو حنیفة: لا حدّ علیه. دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا قوله تعالی: إِلّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ، و هذه لیست واحدة منهما «۱».

و قال قدّس سرّه أیضا: إذا عقد النکاح علی ذات محرم له کأمّه و بنته و أخته و خالته و عمته من نسب أو رضاع أو امرأة ابنه أو أبیه أو تزوّج بخامسة أو امرأة لها زوج و وطئها أو وطئ امرأة بعد ان بانت باللعان أو بالطلاق الثلاث مع العلم بالتحریم فعلیه القتل فی وطی ذات محرم و الحدّ فی وطئ الأجنبیّة

---

[۱] ففی الفقه علی المذاهب الأربعة للجزیری الجلد ۵ الصفحة ۹۸ (فی بحث العقد علی المحارم):

المالکیة و الشافعیة و الحنابلة و أبو یوسف و الامام محمّد بن الحنفیّة قالوا: إذا عقد رجل علی امرأة لا یحلّ له نکاحها بان کانت من ذوی محارمه کأمّه و أخته مثلا أو محرّمة من نسب أو رضاع ثم وطئها فی هذا العقد و هو عالم بالتحریم فإنّه یجب علیه اقامة الحدّ لانّ هذا العقد لم یصادف محلّه لانّه لا شبهة فیه عنده، و یلحق به الولد الإمام أبو حنیفة قال: لا یجب علیه اقامة الحدّ، و ان قال: علمت انها علیّ حرام، لکن یجب علیه بذلک المهر، و یلحق به الولد، و یعاقب عقوبة هی أشدّ ما یکون من أنواع التعزیر سیاسیّا لا حدّا مقدّرا شرعیّا إذا کان عالما بذلک إلخ.

---

(۱) الخلاف کتاب الحدود مسئلة ۲۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸

و به قال الشافعی الّا انّه لا یفصّل و قال أبو حنیفة: لا حدّ فی شیء من هذا حتّی قال: لو استأجر امرأة لیزنی بها فزنی بها لا حدّ علیه، فان استأجرها للخدمة فوطئها فعلیه الحدّ. دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا قوله تعالی: و لا تنکحوا ما نکح آبائکم من النساء الّا ما قد سلف انه کان فاحشة. إلی آخر کلامه «۱».

و قد یوجّه کلامه بإرادة ما لا یعلم حرمته یقینا و ان کان هو حراما بمقتضی الاجتهاد.

و لکن کلامه یأبی عن ذلک بل هو یقول بانّ مجرّد العقد ای عقد نکاح المحرّمات أو استیجار المرأة للوطء کاف فی حصول الشبهة و سقوط الحدّ.

و الذی یسهّل الخطب انه لا مورد لتوجیه کلام أبی حنیفة بعد ان نعلم ما هو المعهود منه من الفتاوی الفاسدة و الآراء و النظرات الباطلة المخالفة لضرورة الدّین مثل حکمه بإلحاق الولد بالرجل إذا کانت زوجته قد حملت فی أیام سفره، فلا بعد أصلا من مثله ان یقول بانّ العقد ینهص شبهة فی سقوط الحدّ.

نعم ما ذکر فی هذا التوجیه فی نفسه کلام حسن فی الجملة و وجیه فی بعض الموارد فان من الممکن ان یکون العقد سببا للشبهة و درء الحد کما إذا فرض انّ خبرا صحیحا دلّ علی کفایة عشر رضعات فی التحریم و مع ذلک قد تزوّجها فإنّها بحسب اجتهاده و ان

کانت محرّمة علیه الّا انّ ذلک لا یوجب القطع بالحرمة فإنّ الخبر واجب العمل عنده ظاهرا و الّا فلا یخلو الأمر فی الواقع من کفایة العشر فهی محرّمة علیه أو اعتبار خمس عشر رضعة فهی علیه حلال و هذه هی الشبهة لأنّ الزنا هو الوطی غیر المستحق و هذا مشکوک فیه فی المقام فیکون العقد کافیا فی درء الحدّ [۱].

---

[۱] فیه انه ینافی ما کان یذکره دام ظلّه کثیرا فی الدرس من انه لا شبهة مع الاستظهار عن الدلیل و قد تقدّم انّ العلم أعم من الوجدانی و الحکم الظاهری اجتهادا أو تقلیدا هذا مضافا الی انّه خروج عن محلّ الکلام فإنّه یقول بکفایة العقد بمجرّده لا العقد مع عدم العلم بالتحریم و هکذا

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ کتاب الحدود مسئلة ۲۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۹

و هکذا بالنسبة إلی عقد الإجارة بأن استأجر امرأة للوطی زاعما انّها تحلّ علیه بذلک فإنه لا یحدّ حینئذ خصوصا بلحاظ ما ورد من التعبیر بالأجر عمّا یدفع إلیهنّ فی الاستمتاع کقوله تعالی فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِیضَةً «۱». و علی الأخصّ بلحاظ انّ العامّة یفسّرون آیات القرآن الکریم بما یبدو فی أذهانهم بلا مراجعة الی أهل بیت الوحی و التنزیل، و علی الجملة فلو تخیّل لأجل هذه الأمور أنه یباح استیجارهنّ لذلک فأنشأ عقد الإجارة فإنه کاف فی سقوط الحدّ.

و نظیر ذلک ما إذا تخیّل و اعتقد انه یجوز للمرأة ان تهب نفسها لرجل و تباح له بذلک حیث رای جواز ذلک بالنسبة إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله لقوله تعالی وَ امْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَها لِلنَّبِیِّ «۲» فزعم انّ ذلک حکم عام یشمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و غیره و لا یختصّ به فإنه لو وطئها و الحال هذه فلا حدّ علیه.

و کیف کان فبطلان ما ذکره أبو حنیفة بمکان من الوضوح و قد ردّوا علیه فی کلماتهم.

قال العلّامة أعلی اللّه مقامه: لو تزوّج من یحرم علیه نکاحها کالأمّ و البنت و الأخت و المرضعة و ذات البعل و المعتدّة و زوجة الأب أو الابن کان العقد باطلا بالإجماع فإن وطئها مع علمه بالتحریم وجب علیه الحدّ، و لا یکون العقد وحده شبهة فی سقوط الحدّ، و لو وطئ جاهلا بالتحریم سقط الحدّ و هکذا کلّ نکاح اجمع علی بطلانه کالخامسة و المطلّقة ثلاثا، امّا النکاح المختلف فیه کالمجوسیّة فإنّه لا حدّ فیه و هکذا کلّ نکاح توهّم الواطی الحلّ فیه، و لو استأجرها للوطی وجب الحدّ و لم یسقط به الّا ان یتوهم الحلّ به انتهی «۳».

الکلام فی فرض الإجارة.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۲۴.

(۲) سورة الأحزاب، الآیة ۵۰.

(۳) التحریر کتاب الحدود الصفحة ۲۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۵۰

و قال المحقّق الأردبیلی قدّس سرّه: و یشترط فی الحدّ بالزنا مطلقا العلم بتحریمه من غیر ان یحصل عنده شبهة محلّلة فلو توهّم الواطی حلّ أحد المحرّمات المؤبّدة نسبا أو رضاعا أو مصاهرة یسقط الحدّ ای لا یجب به الحدّ و لا یسقط بمجرّد العقد مع العلم بالتحریم معه و فساد العقد و کذلک لا یسقط الحدّ بل یتعلّق و یجب باستئجار المرأة للوطء مع العلم بعدم الحل بذلک و فساد العقد. نعم لو توهّم

الحلّ بالاستئجار أو بغير الاستيجار مثل ان تهب نفسها أو تبيح وطيها أو يوقعه بلفظ غير صحيح أو يكون قصده الإباحة مع الجهل بانّ ذلك غير كاف و كذا العقود الفاسدة لعدم العربيّة أو القصد أو الأعراب أو المقارنة أو الاشتمال على شرط فاسد مثل ان لا يطأ و بالجملة جميع ما يمكن ان يتوهّم و يعتقد انّه ليس بمحرّم و ان كان نفس رضاهما و بأىّ شىء كان فإنه موجب لعدم تعلّق الحدّ و سقوطه.

ثم قال: و دليل تحريم الزنا وجوب الحدّ مع الشرائط، الكتاب و السنّة و الإجماع و دليل عدمه مع عدم و لو كان بوجه بعيد كون الجاهل معذورا و بناء الحدود على التخفيف و درء الحدود بالشبهات انتهى كلامه رفع مقامه.

قال المحقّق: و لو توهم الحلّ به سقط

و قد فسر فى الجواهر التوهم بالاعتقاد و قال- عقيب قول المصنّف: و لو توهم-: على وجه اعتقده، فلو قطع بانّ العقد كاف فى الحلّ فلا محالة يسقط الحدّ.

و لا فرق فى ذلك بين ان يكون اعتقاده ناشيا عن الاجتهاد أو التقليد و قد مرّ ذلك و فى الجواهر: بل و ان كان ذلك لتقصير منه فى المقدمات باختيار مذهب فاسد يقتضى ذلك أو باعراض عن أهل الشرع أو بغير ذلك ممّا يكون فيه مشتبها و ان كان هو آثما فى ظنّه إلخ.

قال المحقّق: و كذا يسقط فى كلّ موضع يتوهّم الحلّ كمن وجد على فراشه امرأة فظنّها زوجته و لو تشبّهت له فعليها الحدّ دونه و فى رواية يقام عليها

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۵۱

الحدّ جهرا و عليه سرّا.

أقول: كلّ ذلك على أساس المعيار الذى ذكرناه من انّ من بان له الأمر فوطئ عالما بانّ عمله حرام يحكم عليه بالزنا و يحدّ و من أقدم على الوطئ مشتبها عليه الأمر فلا يحدّ لعدم ثبوت الحرمة عليه شرعا. و عليه يتمّ ما افاده من انّ من وجد على فراشه امرأة فوطئها زاعما انّها زوجته فإنّه لا حدّ عليه. و هكذا لو تشبّه الرجل لها بحيث زعمت انه زوجها فلا حدّ على المرأة و انّما يحدّ الرجل و العكس العكس فلو تشبّهت المرأة للرجل بحيث أيقن أنها زوجته فان عليها الحدّ لانّه لا شبهة لها فإنّها قد تعمّدت و أقدمت على العمل عالمة بالحرمة بخلاف الرجل لانّه قد أقدم للشبهة الطارية عليه فلا حدّ عليه. هذا هو مقتضى الأدلّة و القاعدة و ذلك لانّ أحدهما زان دون الآخر.

نعم هنا رواية تدلّ على خلاف ذلك فى الفرض الأخير و هى رواية أبى الروح: انّ امرأة تشبّهت بامة لرجل و ذلك ليلا فواقعها و هو يرى انّها جاريته فرفع الى عمر فأرسل الى علىّ عليه السّلام فقال: اضرب الرجل حدّا فى السّرّ و اضرب المرأة حدّا فى العلانية [۱].

---

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۸ من أبواب حدود الزنا الحديث ۱، و قال الشيخ الحرّ العاملى: حمله أكثر الأصحاب على شك الرجل أو ظنّه و تفريطه فى التأمّل و انّه حينئذ يعزّر لما تقدّم فى تزويج امرأة لها زوج و غير ذلك و قد رواه المفيد فى المقنعة مرسلا نحوه، الّا انّه قال: فوطأها من غير تحرّز انتهى.

و قال المحقّق فى نكت النهاية بعد التعرّض لخبر الأعمى: و كذا القول فى الرّواية عن أمير المؤمنين عليه السلام عن امرأة تشبّهت لرجل بجاريته و اضطجعت على فراشه ليلا فظنّها جاريته فوطئها من غير تحرّز و رفع خبره إليه فأمر بإقامة الحدّ على الرجل سرا و اقامة الحدّ على المرأة جهرا، و فى هذا الخبر شيئان كلّ واحد منهما يوجب الشبهة و هو انّها تشبّهت، الثانى انّه ظنّها جاريته ثم إذا حكم عليه بأنّه زان لم حدّه سرّا؟

ثم قال: الجواب: أمّا الأعمى الى ان قال: و امّا الرواية المتضمّنة إقامة الحدّ على الرجل سرّا فهى رواية أبى بشر عن ابى نوح انّ عمر

أرسل فی ذلک الی علی (ع) فقال له: اضرب المرأة حدّا فی العلانیة و الرجل حدّا فی السرّ ذکرها الشیخ فی التهذیب، و الروایتان محمولتان و سمعنا من بعض فقهائنا انّه علیه السلام أراد إیهام الحاضرین الأمر بإقامة الحدّ علی الرجل سرّا و لم یقم علیه الحدّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۵۲

فهی صریحة فی انه یحدّ کلاهما مع تفاوت انه یحدّ الرجل فی الخفاء و المرأة فی أعین الناس و علی رؤس الاشهاد، و قد عمل و افتی بها القاضی ابن البرّاج «۱».

و لکنّها مخالفة للقواعد الشرعیّة متروکة عند المعظم و لم یفت بها سواه [۱] و قد وجهها بعض العلماء بانّ الامام علیه السلام ذکر ذلک بحسب الظاهر لا الواقع لإیهام الحاضرین الأمر بإقامة الحدّ علی الرجل سرّا استصلاحا و حسما لمادّة الفساد لئلا یتّخذ الجاهل الشبهة ذریعة و عذرا، و لم یقم علیه السلام علیه الحدّ بان کان قد أمر سرّا ان یدعوه و یترکوه و لا یضربوه فی السرّ، و علی الجملة فالمعتقد بالحلّ لا شیء علیه سواء کان أحدهما أو کلیهما و لذا قال المحقّق بعد ذلک:

و کذا یسقطه لو إباحته نفسها فتوهّم الحلّ

أقول: و ذلک لما تقدّم من انه لا بدّ فی الحدّ من عدم شبهة فی البین.

کلام حول الاختیار و الإکراه

قال المحقّق قدّس سرّه: و یسقط الحدّ مع الإکراه و هو یتحقّق فی طرف المرأة قطعا و فی تحقّقه فی طرف الرجل تردّد و الأشبه إمکانه لما یعرض من میل الطبع المزجور بالشرع.

أقول: عرفت انّ من جملة شرائط تعلّق الحدّ هو الاختیار و ان لا یکون المرتکب لموجبه مکرها، و الکلام حینئذ فی مقامات.

استصلاحا و حسما للمادّة لئلا یتّخذ الجاهل الشبهة عذرا و هذا ممکن انتهی کلامه. و قال فی الریاض: انّ الروایة ضعیفة بالإرسال و عدّة من الجهلة انتهی، و فی کشف اللثام: و هو متروک یحتمل لان یکون ع علم منه العلم أو الظن بحالها و ان ادّعی الشبهة.

[۱] یقول المقرّر: قد افتی به یحیی بن سعید الحلّی أیضا فی جامعه الصفحة ۵۴۸ قال: فان تشبّهت امرأة لا جنبی بمنکوحته علی فراشه حدّ سرا و حدّت جهرا إلخ.

---

(۱) المهذّب الجلد ۲ الصفحة ۵۲۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۵۳

منها انّه ما هو المعیار فی الإکراه فهل یتحقّق بتوعیده بأخذ ماله أو ضربه و أمثال ذلک؟ و منها انّه هل یمکن إکراه الرجل علی الزنا أم لا و منها انّه مع تحقّق الإکراه فلا حرمة و لا حدّ فی البین.

امّا الأوّل فالظاهر انّه لیس کلّما هدّده المکره- بالکسر- علی ترک الزنا یتحقّق معه الإکراه و ان کان تحمّله شاقّا فاللازم هو مراعاة الأهم و تشخیصه، الا تری انّ الحرج یرفع التکلیف لکن لا فی کلّ الموارد فالمسح علی البشرة حرج و قد أمر الإمام علیه السلام بالمسح علی المرارة «۱» مستدلّا بقوله تعالی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ «۲» و امّا إذا کان شاب کثیر الشبق غیر متمکن من النکاح لا یستریح طول لیله و لا ینام فهل یجوز له وطی المحارم مثلا تمسّکا ب لا حرج؟ و هکذا من کان فی شدّة من الجوع فلا یجوز له الأخذ من مال غیره إذا أمکنه التحمّل نعم لو کان مشرفا علی الموت فهناک یجوز له ان یأخذ منه ما یسدّ به رمقه مضمونا علیه.

و علی هذا ففیما نحن فیه لو هدّده المکره بأنّه یأخذ مالا منه أو یضربه مثلا لو لم یرتکب الزنا فلا یسوّغ مجرّد ذلک ان یقدم علی هذه

المعصیة نعم لو هدّده بقتله أو قتل ولده مثلا إذا ترک الزنا فهناک یجوز له ارتکاب ذلک. و علی الجملة فلا بدّ من کون ما وعده و هدّده به بحیث یحقّ عرفا و یناسب ان یرتکب الزنا فرارا عنه و کثیرا ما یحصل الاشتباه فی انّه من موارد الإکراه أم لا.

و اما الثانی فنقول: لا خلاف و لا إشکال فی تحقّق الإکراه بالنسبة إلی المرأة و لکن وقع الاشکال و البحث فی إمکان إکراه الرجل علی الزنا و عدمه فقد حکی عن السید ابن زهرة الجزم بعدم إمکان ذلک أصلا [۳].

---

[۱] أقول: لم أعثر علی ذلک فی الغنیة و ان نسب الیه جزما فی کشف اللثام بقوله: و هو خیرة. الغنیة انتهی، و لعلّه لذلک قال فی الریاض: المحکی عن الغنیة إلخ و فی الجواهر: بل عن الغنیة الجزم بعدمه.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الصفحة ۳۲۷ الباب ۳۹ من أبواب الوضوء الحدیث ۵.

(۲) سورة الحج الآیة ۷۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۵۴

و قد یستدلّ لذلک بأنّ الإکراه یمنع عن انتشار العضو و انبعاث القوی لتوقّفهما علی المیل النفسانی المنافی لانصراف النفس عن الفعل.

و یقرب منه ما ذکره فی کشف اللثام فی مقام التعلیل و هو قوله: لعدم انتشار الآلة إلّا عن الشهوة المنافیة للخوف.

و یرجع هذا الکلام الی انّ المکره کالعنّین فکما لا یمکن حمل العنّین علی الوطی کذلک لا یمکن حمل المکره علی ذلک.

و حاصل هذا الکلام و الاستدلال انّه لو لم یکن له میل نفسانی فکیف حصل له الانتشار، فانتشار عضوه کاشف عن انّه کان مائلا الی ذلک فلا یکون مکرها.

و فیه انه لو کان معنی الإکراه هو خصوص حمل الشخص غیره قسرا علی إتیان ما هو خلاف میلة الطبیعی النفسانی لتمّ الاستدلال و ورد الإشکال.

امّا لو کان المراد حمله علی العمل الذی لا یمیل إلیه عادة بل یترکه و یحترز عنه بالنظر الی تکلیفه الشرعی و ما یعتنقه من العقائد الدینیّة فهذا ممکن و ذلک لکون الغریزة النفسانیة مستعدّة قویّة. و علیه فیمکن ان یکون الإنسان بحیث لا یرضی بمعصیة اللّه سبحانه حتّی فی حین کونه مکرها و مع ذلک یحصل له الانتشار بمقتضی غریزته الشهویة و المیل النفسانی المرکوز فی ذاته، و لو لا الإکراه و التهدید لما ارتکب ذلک أصلا بل کان یردعه خوف اللّه تعالی مع الانتشار- کما قد وقع مثل ذلک فی الحالات العادیة حیث عزم علی المعصیة و انتشر عضوه و لکنه ترکها و ردعه خوف اللّه سبحانه حینما کان مشرفا علی الوقوع فیها- الّا انّ القوّة القاسرة حمله علی الارتکاب، و هذا هو الذی أشار إلیه المحقّق بقوله: لما یعرض من میل الطبع المزجور بالشرع.

و حاصل الکلام فی المقام انّ الإکراه هو حمل الغیر علی خلاف إرادته.

و میلة و هو علی قسمین فتارة یکون حملا له علی خلاف إرادته الناشئة من القوی الحیوانیة و اخری یکون حملا له علی خلاف إرادته الناشئة عن دینه و ایمانه، و بلحاظ الإطلاق الثانی یتحقّق الإکراه و ان کان بلحاظ الأوّل لا یمکن ذلک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۵۵

و امّا ما افاده صاحب الجواهر رضوان اللّه علیه- اشکالا و نقضا علی الاستدلال المزبور- من إمکان فرض الإکراه علی الزنا و تحقّقه بدون الانتشار بان یدخل الحشفة فی الفرج و هو غیر منتشر.

فهو غیر تامّ و ذلک لانصراف البحث عن ذلک و لا یقول أحد بعدم إمکان الإکراه بهذا النحو و لا یدّعیه مدّع، و علی الجملة فالکلام فی غیره.

ثم انّ الشـهيد الثـانى بعـد ان ذكر إنكار بعض انتشار العضو مع الإكراه و اسـتظهاره بنفسه إمكان ذلك معلّلا بانّ الانتشار يحـدث عن الشهوة و هو أمر طبيعى لا ينافيه تحريم الشرع قال: و على كلّ حال لا حدّ لانّه شبهة و الحدّ يدرء بالشبهة [١].

و أورد عليه فى الجواهر- بعد ان نقل كلام المسالك بهذا اللفظ:

و على كلّ حال فلا حدّ للشـبهة- بانّ المتّجه الحدّ بناءا على عدم تحقّق الإكراه فيه ضرورة استلزام حصوله حينئذ لعدم كونه مكرها فيه انتهى «١».

أقول: و قـد اسـتفاد و اسـتظهر من عبـارة المسالـك: و على كلّ حال إلـخ انّ مراده انّه سواء قلنا بإمكان الإكراه على الزنا بان لا يكون الانتشـار منافيـا للإكراه أو قلنا بعـدم إمكان الإكراه عليه- لعـدم حصول الانتشار معه فلو انتشـر يعلم انّه لم يكن مكرها- فلا حـدّ فيهما للشبهة.

فلذا أورد عليه بأنّه إذا بنينا على عدم إمكان إكراه الرجل فالّلازم هو الحدّ فكيف نقول بالشبهة و عدم جريان الحدّ؟

و لكن يمكن ان يكون مراد المسالك غير ما استظهره منه فلا يرد عليه

---

[١] مسالك الافهام الجلد ٢ الصفحة ۴۲۴ أقول: و شبيه هذه العبارة عبارة الكاشانى فى مفاتيحه الجلد ٢ الصفحة ۶۴ قال: و لو اختصّت الشبهة أو الإـكراه بأحـدهما سـقط عنه للنصّ: ليس على المستكرهة شـىء إذا قالت: اسـتكرهت، و قول القاضـى بوجوب إقامته على المشتـبه عليه سرّا و على الآـخر جهرا شاذّ و مسـتنده ضـعيف و الأصـحّ إمكان الإكراه فى حقّ الفاعل كما فى حقّ المفعول لانّ انتشار العضو يحدث عن الشهوة و هو أمر طبيعى و على التقديرين لا حدّ، للحديث النبوى المشهور: ادرءوا الحدود بالشبهات انتهى.

---

(١) جواهر الكلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۶۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۵۶

إشـكال. و ذلك لانّه لو لم يكن فى عبارة الشـهيد الثانى كلمـة (لانّه) كما هى كـذلك فى نقل الجواهر عنه على ما تقدّم آنفا فلا بُعد أصـلا فى القول بكون مراده انّه لا حدّ عند الشـبهة و الشك، و كأنّه قيل: من قال بإمكان الإكراه يقول لا حّد لكونه مكرها عليه، و من قال بعدم إمكانه يقول بوجوب الحدّ لانّ ما وقع و صدر عنه حينئذ كان باختياره و هو يوجب الحدّ، و من شك فى ذلك و لم يدر انّه يمكن ذلك أم لا فلا حدّ لأجل الشك و الشبهة.

و امّـا على فرض وجود كلمـة (لانّه) كما هو كـذلك فى ضـبط المسالك نفسه كما مرّ، فيمكن ان يكون المراد هو الاشـعار الى عـدم الحرمة و عدم الحدّ فى مورد الإكراه- حيث انّ الكلام فى المكره- فانّا نقطع بعدم حرمة هذا الزنا الصادر عن إكراه و لا حدّ عليه، فقد عبّر عن الإكراه بالشبهة و كأنّه قال: لا حدّ مع الإكراه بسبب نفس الإكراه فلم يكن المراد من الشبهة، الشك، و قد عبّر عن اليقين بعدم الحرمة و الحدّ، بالشبهة هذا [١].

و امّا المقام الثالث و هو انّه لا حرمة و لا حدّ مع الإكراه فقد استدلّ لذلك بأمور:

منها انّه لو لا ذلك لزم التكليف بما لا يطاق. قال فى المسالك: الإكراه يسـقط به اثر التحريم عن المكره إجماعا حـذرا من تكليف ما لا يطاق انتهى.

و فيه انّه لاـ يجرى فى كلّ موارد الإكراه و انّما يتمّ و يجرى فى بعضـها فإنّه ربّما يتحقّق الإكراه و ليس تحمّل ما توعّـد به تكليفا بما لا يطاق و ليس مغلوبا على

---

[١] أقول: هكـذا أفـاد دام ظلّه فى مجلس الـدرس و لعلّه لاـ يخلو عن شـىء، فـان الكلاـم و ان كـان فى الإـكراه كما أفاد الّا انّه بهـذه

المناسبة انجرّ الکلام إلی انّه هل یمکن إکراه الرجل علی الزنا أم لا ـ و الی ذکر القولین فی المسئلة فکیف نغضّ النظر عن ذلک و نقول بانّ کلامنا فی المکره، و علی الجملة فالظاهر انّ الحقّ مع صاحب الجواهر فإنّه لو قلنا بعدم إمکان الإکراه فی خصوص الرجل فلا بدّ من ان یکون ما صدر منه اختیاریّا لفرض عدم تحقّق الإکراه فیجب اجراء الحدّ علیه. و انّی أظنّ جدّا انّ مراد المسالک هو انّه سواء قیل بإمکان إکراهه أو قلنا بعدمه لا یجب الحدّ للاختلاف فی المسئلة الموجب للشبهة. و یؤیّد ذلک ان فخر المحقّقین صرّح بعدم الحدّ لذلک فقال: و یمکن ان یقال: هذه مسئلة مختلف فیها فیکون محلّ الشبهة و قال علیه السلام: ادرءوا الحدود بالشبهات انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۵۷

عقله کالمجنون بل انّما یرتکبه باختیاره بعد الإکراه، کذا فی الجواهر [۱].

و منها حدیث الرفع و هو قوله صلّی اللّه علیه و آله: رفع عن أمتی تسعة الخطاء و النسیان و ما أکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه و الحسد و الطیرة و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفة «۲».

فإنه وارد فی مقام الامتنان و رفع التکلیف و المؤاخذة حیث انه کان یمکن التکیف مع کونه مکرها بان یقال له: لا ترتکب الزنا و ان جری علیک ما جری و وقع علیک ما وقع کما انّ الأمر کذلک فی الإکراه علی قتل الغیر فإنّه لا یرفع التکلیف و ان کان فی ترک قتل الغیر قتل نفسه و علی الجملة فقد رفع اللّه التکلیف بالاجتناب عن الزنا عند الإکراه علیه امتنانا علی العباد.

و منها الأخبار الخاصّة الواردة فی المقام فقد عقد المحدّث العاملی بابا سمّاه باب سقوط الحدّ عن المستکرهة علی الزنا و لو بان تمکن من نفسها خوفا من الهلاک عند العطش و تصدّق إذا ادّعت.

عن ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام قال: انّ علیّا علیه السلام أتی بامرأة مع رجل فجربها فقالت: استکرهنی و اللّه یا أمیر المؤمنین. فدرأ عنها الحدّ و لو سئل هؤلاء عن ذلک لقالوا لا تصدّق و قد و اللّه فعله أمیر المؤمنین علیه السلام «۳».

عن العلا عن محمّد عن أحدهما علیهما السلام فی امرأة زنت و هی مجنونة فقال: انّها لا تملک أمرها و لیس علیها رجم و لا نفی و قال فی امرأة أقرّت علی نفسها انه استکرهها رجل علی نفسها قال: هی مثل السائبة لا تملک نفسها

---

[۱] أقول: یمکن دفع هذا الإیراد عنه بما ذکره المحقق الآقا جمال فی حاشیة الرّوضة بعد تمسّک الشهید الثانی بلزوم التکلیف بما لا یطاق انتهی بقوله: أراد به ما یشمل الحرج المنفیّ فی الدّین فافهم. انتهی.

---

(۲) خصال الصدوق باب التسعة الحدیث ۹، و الکافی الجلد ۲ الصفحة ۴۶۲ بلفظ: وضع، و الفقیه الجلد ۱ الصفحة ۳۶ کذلک.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۵۸

فلو شاء قتلها لیس علیها جلد و لا نفی و لا رجم «۱».

قوله علیه السلام: هی مثل السائبة. یعنی المغلوبة التی لا قدرة لها علی المدافعة فکأنّ قوله: لا تملک نفسها تفسیر لها فهی تکون بحیث یمکن ان یقتلها.

عن محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام فی امرأة مجنونة زنت فحبلت قال: مثل السائبة لا تملک أمرها و لیس علیها رجم و لا جلد و لا نفی و قال فی امرأة أقرّت علی نفسها انه استکرهها رجل علی نفسها قال: هی مثل السائبة لا تملک نفسها فلو شاء لقتلها فلیس علیها جلد و لا نفی و لا رجم «۲».

و عن طلحة بن زید عن جعفر عن أبیه عن علیّ علیه السلام قال: لیس علی زان عقر و لا علی مستکرهة حدّ «۳».

و عن موسی بن بکیر قال: سمعته و هو یقول: لیس علی المستکرهة حدّ إذا قالت: انّما استکرهت «۴».

و عن محمد بن عمرو بن سعید عن بعض أصحابنا قال: أتت امرأة إلی عمر فقالت: یا أمیر المؤمنین إنّی فجرت فأقم فی حدّ اللّه فأمر برجمها و کان علیّ علیه السلام حاضرا فقال له: سلها کیف فجرت؟ قالت: کنت فی فلاة من الأرض فأصابنی عطش شدید، فرفعت لی خیمة فأتیتها فأصبت فیها رجلا أعرابیا فسألته الماء فأبی الّا ان أمکنه من نفسی فولّیت منه هاربة فاشتدّ بی العطش حتّی غارت عینای و ذهب لسانی فلمّا بلغ منّی أتیته فسقانی و وقع علیّ فقال له علی علیه السلام: هذه التی قال اللّه عزّ و جلّ: فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بٰاغٍ وَ لٰا عٰادٍ*، هذه غیر باغیة و لا عادیة إلیه فخلّ سبیلها فقال عمر: لو لا علیّ لهلک عمر «۵».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۵۹

و عن محمّد بن محمّد المفید فی الإرشاد قال: روی العامّة و الخاصّة انّ امرأة شهد علیها الشهود انّهم وجدوها فی بعض میاه العرب مع رجل یطأها و لیس ببعل لها فأمر عمر برجمها و کانت ذات بعل فقالت: اللّهم انک تعلم أنّی بریّة فغضب عمر، و قال: و تجرح الشهود أیضا؟ فقال أمیر المؤمنین علیه السلام: ردّوها و اسئلوها فلعلّ لها عذرا فردّت و سئلت عن حالها فقالت: کان لأهلی إبل فخرجت مع إبل أهلی و حملت معی ماءا و لم یکن فی إبلی لبن و خرج معی خلیطنا و کان فی إبل له فنفد مائی فاستقیته فأبی أن یسقینی حتّی أمکنه من نفسی فأبیت فلما کادت نفسی ان تخرج أمکنته من نفسی کرها فقال أمیر المؤمنین علیه السلام: اللّه أکبر، فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بٰاغٍ وَ لٰا عٰادٍ فَلٰا إِثْمَ عَلَیْهِ. فلمّا سمع عمر ذلک خلّی سبیلها «۱».

فهذه الأخبار الشریفة تدلّ صریحة علی انّه لا حدّ علی المرأة إذا استکرهت علی الزنا.

فی ادعائها انّها مستکرهة

ثم انه یستفاد من بعض هذه الاخبار قبول دعواها انّها مستکرهة علی الزنا ففی خبر ابی عبیدة التی مرّ نقلها آنفا انّ علیّا علیه السلام اتی بامرأة مع رجل فجربها فقالت استکرهنی و اللّه یا أمیر المؤمنین فدرأ عنها الحدّ. الی غیر ذلک من الاخبار الدالّة علی ذلک.

و هل قبول قولها و ادعائها انّها مستکرهة تعبّد خاصّ فی هذا المورد أو انّه مقبول فی غیر ذلک أیضا و فی جمیع الموارد؟

قد یقال بانّ دعوی الاستکراه غیر مسموعة فلذا لو باع سلعته ثم بعد ذلک ادّعی انّه کان قد اکره علی ذلک فإنّه لا تسمع منه هذه الدعوی الّا ان یقیم هو بیّنة أو أقرّ المشتری بذلک لانّ ظاهر البیع صدوره عن اختیار.

و لکنّ الظاهر الفرق بین المقامین لأنّه فی باب البیع یرید البائع المدّعی

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۰

للإکراه استرجاع المال بدعوی الاستکراه عن ید المشتری و لا وجه لذلک بعد ان صار ملکا له و هذا بخلاف المقام فان مدّعی الإکراه یدفع بذلک، الحدّ من نفسه، و لا بأس به بعد الأمر بدرء الحدود بالشبهات و علی هذا ففی کلّ الموارد التی یتوجّه حدّ من

حدود اللّه تکون دعوی الاستکراه مسموعهٔ سواء کان فی باب الزنا أو شرب الخمر أو غیر ذلک، و ادّعاء الزانی عدم الإکراه فی قبال المرأهٔ التی تـدعی ذلـک لاـ اثر له بالنسبهٔ إلی المرأهٔ و لا یوجب حـدّها و ان کان ینفع و یؤثر بالنسبهٔ إلی نفسه حیث یرفع عنه حکم القتل المترتب علی الواطی اکراها الّا ان یثبت عدم کونها مستکرههٔ بالأمارهٔ کالبیّنهٔ.

الکلام فی مهر المستکرههٔ علی الزنا

اشارهٔ

قال المحقّق: و یثبت للمکرههٔ علی الواطئ مثل مهر نسائها علی الأظهر.

أقول: هذا هو المشهور کما صرّح بذلک فی المسالک و الجواهر.

و استدلّ له فی المسالک بقوله: لاـنّ مهر المثـل عوض البضع إذا کـان محرّمـا عاریـا عن المهر کقیمـهٔ متلف المال. و البضع و ان لم یضمن بالفوات لکنّه یضمن بالتفویت و الاستیفاء «۱».

و أورد علیه فی الجواهر بعدم رجوعه الی حاصل یعتدّ به.

و کأنّه لأجل الإشکال فی صدق الإتلاف علی الانتفاع هنا، و فی کون البضع مثل المال عند الشارع، و فی کون مهر المثل قیمهٔ و علی هذا فلیس مشمولا لقاعدهٔ من أتلف مال الغیر.

نعم یدلّ علی المطلوب بعض ما ورد من النصوص کخبر طلحهٔ بن زید عن جعفر عن أبیه عن علیّ علیه السلام قال: إذا اغتصب الرجل امهٔ فافتضّها فعلیه عشر قیمتها و ان کانت حرّهٔ فعلیه الصداق «۲».

---

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحهٔ ۴۲۴.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۴ الباب ۳ من أبواب النکاح المحرّم، الحدیث ۳ و الجلد ۱۵ الباب ۴۵ من أبواب المهور الحدیث ۲.

و روی الشیخ عن زرارهٔ عن ابی جعفر علیه السـلام قـال: إذا نعی الرجل إلی أهله أو أخبروها انّه قـد طلّقها فاعتـدّت ثم تزوّجت فجاء زوجها الأوّل فإنّ الأوّل أحقّ بها من هـذا الأخیر دخل بها الأوّل أولم یـدخل بها و لیس للآخر ان یتزوّجها ابـدا و لها المهر بما استحلّ من فرجها «۱».

و فی روایـهٔ أخری مثله الّا ان فیها: قـد دخل بها الأخیر أم لم یدخل بها «۲» و یمکن التأیید لذلک بمفهوم ما ورد عن النبی صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم من عدم المهر لبغیّ [۳]. فإنّ المستفاد منه النهی عن مهر البغی، فیثب لغیرها، و من المعلوم انّ المستکرههٔ لیست بغیّا فلها المهر.

إذا کان المکره هو الغیر

ثم انّ ما ذکرناه متعلّق بما إذا کان المکره هو الزانی فکان یجب علیه مهرها، فیبقی الکلام فیما إذا کان المکره غیر الزانی فهل الضامن للمهر هو المباشر أو المکره له علی الزنا؟

قال فی الجواهر: مقتضـی ما سمعته فی کتاب الغصب انّ الضّمان علی المکره الذی هو أقوی من المباشر و لکن قد ذکرنا هناک انّه لو لم یکن إجماعا أمکن القول بالرجوع علیه و ان رجع علی الآخر.

و هو کما أشار إلیه هنا قال فی باب الغصب أوّلا: انّ ظاهر الأصحاب عدم رجوع المالک علی المکره بشیء.

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۲ الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به الحدیث ۵ و ۷ و ۱۳، ثم لا- یخفی انّ بما ذکر یخرج عن مقتضی خبر طلحة بن زید عن علیّ علیه السلام: لیس علی زان عقر و لا- علی مستکرهة حدّ، الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵، و قد صرّح بذلک فی الجواهر.

و فی المصباح المنیر: العقر بالضم دیة فرج المرأة إذا غصبت علی نفسها ثم کثر ذلک حتی استعمل فی المهر.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۱۶ من أبواب ما یحرم بالمصاهرة الحدیث ۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۱۶ من أبواب ما یحرم بالمصاهرة الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶۲

ثم قال- بعد أسطر-: و لکن مع ذلک ان لم یکن إجماعا لا یخلو من نظر خصوصا مع عود النفع الی المباشر باعتبار مباشرته الإتلاف و ان رجع هو علی المکره بل قد یقال: انّ القاعدة تقتضی اختصاص الضمان بالمباشر الذی هو المکره «۱».

أقول: فرق بین مسئلتنا و ما فی کتاب الغصب فان البحث هناک کان فی المتلف المکره و کان یصح القول بضمان المتلف حیث انّه سبب أقوی بخلاف المقام حیث انّ المباشر مختار غیر مکره و انّما أکرهت المرأة بإکراه الغیر و لا- وجه لضمان المکره مع اختیار المباشر.

و تحقیق الکلام انّ إکراه الغیر- لا الزانی- علی الزنا یتصوّر علی ثلاثة وجوه: الأوّل ان یکون المکره قد اکره الرجل خاصة علی الزنا دون المرأة و انّما هی زنت باختیارها.

الثانی ان یکون قد أکره المرأة خاصّة علیه دون الرجل.

الثالث ان یکون قد اکره کلیهما علی الزنا.

فلو کان مراده قدّس سرّه هو الفرض الأوّل فیرد علیه انّه حینئذ تکون المرأة زانیة و لا مهر لها أصلا فکیف یطرح النزاع فی انّ المهر علی الزانی أو علی المکره.

و لو کان المراد هو الثانی و هو ما إذا أکرهت المرأة خاصّة ففیه انّ لازم ذلک هو ثبوت المهر علی الزانی لأنّه قد باشر الزنا باختیاره بلا- أیّ إکراه و لا- وجه أصلا لاحتمال کون المهر علی المکره، و هذا نظیر ما إذا حبس رجلا و أتلف آخر ماله فإنّه لا إشکال فی کون الضامن هو المباشر المتلف دون الحابس الذی حبس صاحب المال و لم یخلّ سبیله فان المباشر أقوی فی المقام.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج ۱، ص: ۶۲

نعم لو کان مراده هو الفرض الثالث و هو إکراه المکره کلیهما علی الزنا فهناک یصحّ الدعوی فی انّ المهر علی المکره أو علی الواطی و یجری هذا البحث و لعلّ الأقوی حینئذ کونه علی المکره الذی هو السبب فهو الضامن له دون المباشر للوطی لکن هذا الوجه لیس الظاهر من مفروض کلامه.

(۱) جواهر الکلام الجلد ۳۷ الصفحة ۵۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶۳

الکلام فی لحوق الأولاد

من المعلوم انه یلحق الولـد فی الوطی بالشـبهة، بمن هو المشـتبه علیه واطیـا کـان أو الموطوءة أو کلیهمـا فهـل الأـمر کـذلک فی باب الإکراه أیضا بأن یکون الولد ملحقا بمن اکره علی الزنا أم لا؟

أقول: انّـا و ان لم نجـد نصا معتبرا فی المقام یـدلّ علیه بالخصوص کما ذکر ذلک صاحب الجواهر أیضا الّا انّ المقام فی الحقیقـة من إفراد الشـبهة بناءا علی کونها هو الوطی الـذی اعتقـد المشـتبه علیه عـدم الحرمة و ان لم یکن هناک ملک البضع و مقتضـی ذلک هو الحاقـة به. و ان شـئت فقل انّ المشـتبه علیه حیث کان معتقـدا للحلّ جهلا مرکّبا فهو معذور فی اقدامه و عمله و هذا المناط محقّق فی مورد الإـکراه بـل المقـام اولی به من بـاب الشـبهة و ذلک لانّه و ان کان بین المقامین فرق و هو انّه هناک یرتکب قاطعاً بالاسـتحقاق بخلاـف المقام حیث انّ المکره عالم بعـدم الاسـتحقاق و بـذلک یمکن الإشـکال فی المقام الّا انه فی المقام قـد رفع التکلیف بسـبب الإـکراه فلاـ حرمـة فی البین أصـلا و المکره یـأتی بما هو جائز، فالمقام اولی بإلحاق الولـد من الواطی شـبهة الـذی یأتی بالحرام و هو معذور.

و بعبارة اخری انّ اعتقاده بعدم الحرمة مطابق للواقع بخلاف من أقدم علی الوطی جاهلا فإنّه و ان کان یعتقد عدم الحرمة لکن اعتقاده لا یطابق الواقع.

و یدلّ علی المطلوب قاعدة اللحوق بأشرف الأبوین، فیما إذا کان الإکراه فی أحدهما دون الآخر و هی مستفادة من الروایات ففی خبر یحیی بن العلا قال:

قلت لأبی عبـد اللّه علیه السـلام: ما تری فی رجل تزوّج امرأة فمکثت معه سـنة ثم غابت عنه فتزوّجت زوجا آخر فمکثت معه سـنة ثم غابت عنه ثم تزوّجت آخر ثم انّ الثالث أولدها قال: ترجم لأنّ الأوّل أحصنها قلت: فما تری فی ولدها؟ قال: ینسب إلی أبیه. قلت: فان مات الأب یرثه الغلام؟ قال: نعم «۱».

---

(۱) أمالی الشیخ الطوسی الجلد ۲ الصفحة ۲۸۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۴

فحیث ان الزوج الـذی أولـدها کـان جاهلاـ بأنّهـا ذات بعـل فلـذا ینسب الاـبن الیه و یرثه الغلام و بعبارة اخری انّ المانع من الإلحاق، الفجور و هو منتف بالنسبة إلیه حسب الفرض.

و لک ان تقول انّ الولـد ملحق عرفا بمن تولّـد منه و ان کان زان أو زانیـة و انّما رفع النسب یحتاج الی دلیل و هو وارد فی الزنا، و من المعلوم انّ الوطی بالشبهة لیس زناءا عند العرف.

الکلام فی الإحصان

اشارة

قـد یکون الزنـا موجبـا للرجم و هو مـا إذا کـان عن إحصـان و یعتبر فیه مضافـا الی الشـروط المعتبرة فی أصل الزنا أمور أخر لا یجوز الرجم بدونها.

قـال المحقق: و لاـ یثبت الإحصـان الـذی یجب معه الرّجم حتّی یکون الواطی بالغـا حرّا و یطأ فی فرج مملوک بالعقـد الـدائم أو الرق متمکن منه یغدو علیه و یروح.

أقول: انّ الإحصـان لغـة هو المنع و فی الشـرع ورد علی معانی کثیرة کالإسـلام و البلوغ و العقل و الحرّیـة و التزویـج و العفّـة کـذا فی

المسالک [۱] و قد استعمل فی القرآن الکریم فی کلّ واحد من هذه المعانی.

و لکنّ المراد منه فی باب الزنا الموجب للرجم هو شیء خاص و هو ما یجمع أمورا ذکره المحقّق و هی کون الواطی بالغا و حرّا و متمکنا من الوطی فی فرج مملوک له امّا بالعقد الدائم أو بالرق.

---

[۱] قال: الإحصان و التحصین فی اللغة: المنع قال تعالی: لتحصنکم من بأسکم، و قال: فی قری محصّنة و ورد فی الشرع بمعنی الإسلام و بمعنی البلوغ و العقل و کلّ منها قد قیل فی تفسیر قوله تعالی: فَإِذا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَیْنَ بِفاحِشَةٍ، و بمعنی الحریّة و منه قوله تعالی: فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَی الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ، یعنی الحرائر، و بمعنی التزوّج، و منه قوله تعالی وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلّا ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ، یعنی المنکوحات و بمعنی العفّة عن الزنا، و منه قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ، و بمعنی الإصابة فی النکاح و منه قوله تعالی مُحْصِنِینَ غَیْرَ مُسافِحِینَ و یقال: أحصنت المرأة عفّت.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶۵

و لا یخفی انّ الشرط الأوّل أعنی البلوغ غیر مختصّ بالمقام بل هو شرط الحدّ مطلقا رجما کان أو جلدا فان غیر البالغ رفع عنه حتّی یدرک أو یحتلم علی اختلاف ما ورد فی الروایات من التعابیر، و قد قام الإجماع علی عدم حدّ مطلقا علی الصبی، و فی الجواهر: بل الإجماع بقسمیه علیه لکن علی معنی اعتبار البلوغ حین الزناء بل الظاهر کونه کذلک أیضا بمعنی اعتباره فی وطی زوجته إلخ.

و امّا الشرط الثانی و هو الحریّة حال الزنا فلا خلاف فی اعتبارها فی الرجم و ان لم تکن معتبرة فی الجلد فلو زنی العبد جامعا لجمیع الشرائط فإنّه لا یرجم و قد قام الإجماع علی ذلک أیضا و ان کان بین الشرطین فرق فان غیر البالغ قد رفع عنه بخلاف العبد فإنّه لیس کذلک و لذا یحتاج عدم رجمه- مع انّه قد زنی جامعا للشرائط- إلی دلیل.

و قد وردت فیه روایات. و عقد المحدّث البارع الشیخ حرّ العاملی بابا عنونه بقوله: باب انه یجب علی المملوک إذا زنی نصف الحدّ خمسون جلدة و لا یرجم و ان کان محصنا الّا ما استثنی، و نقل ما یدلّ علی ذلک فیه.

عن الحسن بن السریّ عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: إذا زنی العبد و الأمة و هما محصنان فلیس علیهما الرجم انّما علیهما الضرب خمسین، نصف الحدّ «۱».

و عن محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی العبید إذا زنی أحدهم ان یجلد خمسین جلدة و ان کان مسلما أو کافرا أو نصرانیا و لا یرجم و لا ینفی «۲».

و عن برید العجلی عن ابی عبد اللّه [جعفر] علیه السلام فی الأمة تزنی قال: تجلد نصف الحدّ کان لها زوج أولم یکن لها زوج «۳».

و امّا الشرط الثالث و هو ان یطأ فی فرج مملوک له بالعقد الدائم أو بملک

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۵.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۶۶

الیمین متمکّن منه لیلا و نهارا فهو فی الجملة ممّا لا خلاف فیه.

و انّما البحث و الکلام فی انّه هل یکتفی بمجرّد التمکن أو یشترط معه الدخول أیضا؟ و تظهر الثمرة فیما إذا تزوّج و عقد امرأة لکنّه بعد لم یدخل بها و زنی و الحال هذه فإنّه علی فرض اعتبار الوطئ لا یرجم.

و قد اعتبر نفس الوطی قبل ارتکابه للزنا کثیر من العلماء کالمحقّق و العلّامة و غیرهما و قد مرّت عبارة المحقّق.

و امّا العلّامة أعلی اللّه مقامه فقال فی القواعد: المطلب الثانی فی الإحصان و انّما یتحقّق بأمور سبعة: الأوّل: الوطی فی القبل حتّی تغیب الحشفة فلو عقد و خلا بها خلوة تامّة أو جامعها فی الدبر أو فیما بین الفخذین أو فی القبل و لم تغب الحشفة لم یکن محصنا و لا یشترط الإنزال. الثانی: ان یکون الواطی بالغا فلو أولج الطفل حتّی غیّب الحشفة لم یکن محصنا و لا المریة و کذا المراهق و ان بلغ لم یکن الوطی الأوّل معتبرا بل یشترط فی إحصانه الوطی بعد البلوغ و ان کانت الزوجیة مستمرّة. الثالث ان یکون عاقلا فلو تزوّج العاقل و لم یدخل حتّی جنّ أو زوّج الولیّ المجنون لمصلحته ثم وطئ حالة الجنون لم یتحقّق الإحصان. الرابع الحریّة فلو وطئ العبد زوجته الحرّة أو الأمة لم یکن محصنا الخامس: ان یکون الوطی فی فرج مملوک بالعقد الدائم أو ملک الیمین.

السادس ان یکون النکاح صحیحا. السابع ان یکون متمکنا من الفرج یغدو علیه و یروح الی آخر کلامه.

تری انه رحمه اللّه اعتبر- مضافا الی اعتباره التمکن- الوطی و اشترط ذلک فی تحقق الإحصان.

و لکن قال الفاضل الأصبهانی فی کشف اللثام: عند شرح أوّل هذه الشروط: و لا ذکر له فی المقنعة و الانتصار و الخلاف و التبیان و مجمع البیان انتهی.

و یظهر من إطلاق بعض آخر أیضا عدم اشتراط ذلک أصلا الّا انّ المشهور هو اعتباره بل و اعتبار وقوعه فی الکبر فلا اعتبار بالوطی الصادر منه فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۷

حال صغره و ان کان قد زنی کبیرا.

و فی الجواهر عند البحث عن البلوغ بعد التمسک برفع القلم عن غیر البالغ: و من هنا کان الإجماع بقسمیه علیه لکن علی معنی اعتبار البلوغ حین الزناء بل الظاهر کونه کذلک أیضا بمعنی اعتباره فی وطئ زوجته فلو أولج غیر بالغ و لو مراهقا فی زوجته حتّی غیّب الحشفة ثم زنی بالغا لم یکن الوطئ الأوّل معتبرا فی تحقق الإحصان.

و هنا قال: لأنّه یشترط فی إحصانه الوطئ بعد البلوغ و ان کانت الزوجیة مستمرّة.

و قد تمسک لذلک بأمور: الأصل و الاستصحاب و قصور فعله عن ان یناط به حکم شرعی، و نقص اللذّة، و عدم انسباق نحوه من الدخول و شبهه.

و لا بدّ من ان یکون مراده من الأصل و الاستصحاب أصالة عدم تحقّق الإحصان بالوطی قبل البلوغ و أصالة عدم الرجم الثابتة قبل الزنا فإنه حیث یشک فی ثبوته بعد الزنا یستصحب العدم السابق.

و لکن لا تصل النوبة الی الأصل و الاستصحاب إذا أمکن الاستظهار من الروایات فلو استظهرنا منها عدم کفایة مجرّد التمکّن مثلا فلا حاجة الی الأصول.

و امّا ما ذکره من قصور فعل غیر البالغ عن ان یناط به حکم شرعی ففیه انّه لا قصور فیه بل وقع ذلک- ای ترتّب الأثر علیه- فی الشرع. و ذلک کما إذا أجنب غیر البالغ فإنه و ان کأنه لا یترتّب علیها فی حال صغره تکلیف لکنّه بعد بلوغه یجب علیه الغسل فلا إشکال فی ان یکون وطیه صغیرا موجبا لترتب الرجم علی زناه کبیرا.

کما انّه لا مجال للتمسک بنقص اللذة و عدم انسباق نحوه من الدخول، لو استفید الحکم من الاخبار.

هذا بالنسبة إلی الأقوال و امّا الاخبار فهی طائفتان یظهر من إحدیهما کفایة مجرّد التمکن من الوطی فی صدق الإحصان و حصوله و تحقّقه و من الأخری

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۸

عدم حصوله بدونه بل هی صریحة فی اعتبار الوطئ و انّه لا رجم بدونه.

فمن الاولی ما رواه إسماعیل بن جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال:

قلت: ما المحصن رحمک اللّه؟ قال: من کان له فرج یغدو علیه و یروح فهو محصن «۱».

و عن حریز قال سئلت أبا عبد اللّه علیه السلام عن المحصن قال: فقال:

الذی یزنی و عنده ما یغنیه «۲».

و یؤیّد الإطلاق المستفاد من هذه الروایات، التعلیل الوارد فی بعض الاخبار الواردة فی الإحصان و الرجم و هو قوله ع: لانّ عنده ما یغنیه عن الزنا «۳».

و قوله ع: انّما هو علی وجه الاستغناء «۴».

فان هذا التعلیل جارفی مطلق من کان متمکّنا من الوطی و ان لم یتحقّق ذلک منه بعد.

و من الثانیة صحیح رفاعة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یزنی قبل ان یدخل بأهله أ یرجم؟ قال: لا «۵».

و رواه الصدوق بإسناده عن رفاعة بن موسی انّه سأل أبا عبد اللّه علیه السلام و ذکر مثله و زاد: قلت: هل یفرّق بینهما إذا زنی قبل ان یدخل بها؟

قال: لا «۶».

الی غیر ذلک من الروایات. و هنا أخبار أخر واردة فی خصوص العبد و انّه لا یرجم الّا ان یزنی بعد ان أعتق و یواقع بعد عتقه:

عن ابی بصیر یعنی المرادی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال فی العبد

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۶۹

یتزوّج الحرّة ثم یعتق فیصیب فاحشة قال: فقال: لا رجم علیه حتّی یواقع الحرّة بعد ما یعتق «۱».

و مقتضی الجمع الدلالی هو تقدیم هذه الاخبار الدّالة علی اعتبار الوطی علی الاخبار المطلقة حیث انّها ظاهرة فی الإطلاق لا نصّا فیه بخلاف الأخبار الدّالة علی اعتبار الوطی فإنّها تدلّ علی ذلک نصا و النتیجة اعتبار التمکن مع الوطی حتّی یتحقّق الإحصان و ذلک لتقیید المطلق بالمقیّد.

و لو قیل بأنّ النسبة بینهما التباین و کونهما کالمتباینین بان یکون قسم منها دالّا علی کفایة مجرّد التمکن بلا حاجة الی الوطی و الآخر علی اعتبار الوطی بنفسه فهناک یحصل التعارض بالنسبة الی ما قبل الوطی، و التقدم للأخبار الدالة علی اعتبار الوطی فإنّها أکثر عددا و أصرح دلالة و قد عمل بها المشهور أیضا.

و لو فرض تساقطهما و عدم الترجیح فی البین فحینئذ یرجع الی عموم التنزیل و هو قوله: الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، و علی هذا فلا رجم بدون الوطی مطلقا و ان کان له التمکن من ذلک. هذا کلّه لو أغمضنا النظر عن احتمال انّ المراد من یغدو علیه و یروح هو نفس الوطی کما لا یبعد ارادة ذلک منه و الّا فالأمر واضح. فتحصّل من ذلک کلّه انّ الأقوی عدم وجوب الرجم قبل الوطی- و امّا بعد الوطی فکلا الدلیلین یثبتان الرجم بلا تعارض.

ثم انّ ما ذکرنا- من الرجوع الی عموم جلد الزانیة و الزانی مِائَةَ جَلْدَةٍ- یتمّ لو قلنا بأنّه یجب جلد کلّ زان سواء کان محصنا أم لا، غایة

الأمر انّ المحصن يرجم أيضا، فإنّ المخصّص المجمل يكتفى فيه بالقدر المتيقن و هو فى المقام، الوطى بالفعل و يرجع فى غيره الى عموم الجلد.

امّا لو قلنا بأنه فى مورد الرجم ليس شىء سوى الرجم و لا مجال للجلد، و انّه مع وجود الأكثر و الأشدّ فلا مورد للأقلّ و الأخف فلو لم يتحقّق الوطى

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۵.

لا رجم و لا جلد و ذلك للتنويع فان الجلد على هذا يختصّ بالزانى غير المحصن و هو غير معلوم.

ثم انّ ما ذكره فى الجواهر من عدم الاعتبار بالوطى الصادر من الصبى قبل بلوغه، فى تحقق الإحصان بالزنا بعد البلوغ فلا نصّ فى ذلك بخلاف باب العبد فإنّ رواية أبى بصير المرادى «۱» صريحة فى عدم الاعتبار بالوطى الذى صدر عن العبد الّا ان يواقع بعد عتقه و قد تقدّمت آنفا.

و لعلّ العلماء استفادوا من هذه الرواية اعتبار كون الوطى بعد البلوغ كما انه يعتبر وقوعه بعد الحرّية نعم لا بأس بتحقق الزوجية قبله.

و يمكن ان يستفاد ذلك- اعتبار وقوع الوطى بعد البلوغ- من الاخبار بان يقال: انّ اشتراط الوطئ يكون على وزان اشتراط يغدو عليه و يروح، فهو شرط حيثما يشترط التمكن و من المعلوم انّ المورد الذى يعتبر فيه التمكن هو حال البلوغ لا قبله فلا محالة يكون هذا هو المورد الذى يعتبر فيه الوطى [۱].

حول تحقق الإحصان بالأمة

ثم انّه لا شكّ فى تحقّق الإحصان إذا كانت له زوجة معقودة بالعقد الدائم و لا خلاف فى ذلك أصلا. فهل الأمر كذلك إذا كانت له ملك يمين- حتّى يحكم عليه بالرجم إذا زنى و هو كذلك- أم لا؟

المشهور ذلك و خالف فيه- على ما فى كشف اللثام- الصدوق فى الفقيه و المقنع و العلل و أبناء الجنيد و ابى عقيل فلم يروا تحقّق الإحصان الموجب للرجم بالأمة قال: و يعطيه كلام سلار [۲] للأصل و الاحتياط و قول الباقر

---

[۱] أقول: و يؤيّد ذلك كما قيل ورود لفظ الرجل فى بعض الروايات المشعر بعدم كونه صبيّا.

[۲] قال فى المراسم الصفحة ۲۵۲: و امّا العاقل المحصن فإنّه إذا شهد عليه أربعة رجال عدول بأنّه وطئها و كان لا حائل بينه و بين وطئ زوجته و كان نكاحها للدّوام فان المتعة لا تحصن فاما ملك اليمين فقد روى: تحصن.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۵.

عليه السلام إلخ.

أقول: امّا الأصل و الاحتياط فلا- يرجع إليهما مع الدليل و امّا الرواية فالتحقيق ان يقال انّه قد وردت روايات تدلّ على ذلك ففى صحيح محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال: سألته عن الحرّ أ تحصنه المملوكة؟ قال: لا يحصن الحرّ المملوكة و لا يحصن المملوك الحرّة، و النصرانى يحصن اليهودية، و اليهودية يحصن النصرانية «۱».

و فى صحيح آخر له عنه أيضا قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يزنى و لم يدخل بأهله أ يحصن؟ قال: لا و لا بالأمة «۲».

و فی صحیحه أیضا عن ابی جعفر علیه السلام. و کما لا تحصنه الأمة و الیهودیة و النصرانیة إن زنی بحرّة کذلک لا یکون علیه حدّ المحصن ان زنی بیهودیّة أو نصرانیة أو امة و تحته حرّة [۱].

و مفاد هذه الروایة اعتبار کون زوجته حرّة و کون الزنا أیضا بالحرّة و لکن هذه الروایات معارضة بعدّة اخبار تدلّ علی تحقّق الإحصان بالأمة أیضا کالحرّة و هی مفتی بها، هذا بالإضافة إلی کون هذه الصحیحة متضمّنة لما اجمع علی بطلانه فإنها صریحة فی عدم رجم من زنی بالیهودیة أو النصرانیة أو الأمة و هذا یطابق فتوی العامّة و لعلّه یکون شاهدا علی صدور الروایة تقیّة.

و استدلّ لقول المشهور بأخبار و هی هذه:

عن إسماعیل بن جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال: قلت: ما المحصن رحمک اللّه؟ قال: من کان له فرج یغدو علیه و یروح فهو محصن «۳».

فهی بإطلاقها تدلّ علی تحقّق الإحصان بالأمة أیضا کالزوجة الدائمة

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹ و قد حمله الشیخ علی ما فی الوسائل و الکشف علی ما إذا کنّ عنده بعقد المتعة، و فی کشف اللثام: و هو بعید.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۵ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۷۲

بل و إطلاقها شامل للمتعة أیضا إلّا انّها خرجت بدلیل خاص کما سیأتی ذلک.

و عن حریز قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن المحصن قال:

فقال: الذی یزنی و عنده ما یغنیه «۱».

و هی أیضا تدل بإطلاقها علی تحقّق الإحصان بالأمة أیضا.

و عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهیم علیه السلام عن الرجل إذا هو زنی و عنده السرّیة و الأمة یطأها تحصنه الأمة و تکون عنده؟ فقال: نعم انّما ذلک لانّ عنده ما یغنیه عن الزنا قلت: فان کانت عنده امرأة متعة أ تحصنه؟

قال: لا انّما هو علی الشیء الدائم عنده [۲].

و هذه صریحة فی تحقّق الإحصان بأن یکون عنده أمة یطأها. و الوجه فی قوله علیه السلام: لا یصدّق، هو قیام الامارة علی خلاف قوله، فان من له امة و هی فی بیته و لا مانع فی البین فإنّه یبعد جدّا ان لا یطأها.

و مثل ذلک روایة إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبی إبراهیم علیه السلام:

الرجل تکون له الجاریة أ تحصنه؟ قال: فقال: نعم، انّما هو علی وجه الاستغناء «۲».

و عن علیّ بن جعفر فی کتابه عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قال:

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من الزنا الحدیث ۲ قوله: السریة، قال فی المنجد: السریة ج سراری الأمة التی تقام فی بیت و الأغلب انّ اشتقاقها من السّر، و فی المصباح المنیر: و السریة فعلیة قیل مأخوذ من السّر بالکسر و هو النکاح فالضّم علی غیر القیاس فرقا بینها و بین الحرّة إذا نکحت سرّا فإنّه یقال لها: سریّة، بالکسر علی القیاس و قیل من السّر بالضم بمعنی السرور لانّ مالکها یسرّ بها فهو

علی القیاس انتهی.

و فی القاموس: السرّیۀ بالضم الأمۀ التی بوّأتها بیتا منسوب الی السر بالکسر للجماع من تغییر النسب.

و فی الروضۀ عند ذکر انّ: فی شق الرجل ثوبه فی موت ولده أو زوجته کفارۀ، قال: و المطلّقۀ رجعیۀ زوجۀ و لا یلحق بها الأمۀ و ان کانت سرّیۀ.

---

(۱) وسائل الشیعۀ الجلد ۱۸ الباب ۲ من حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعۀ الجلد ۱۸ الباب ۲ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۷۳

سألته عن الحرّ تحته المملوکۀ هل علیه الرجم إذا زنی؟ قال: نعم «۱» فمع التصریح بتحقّق الإحصان إذا کانت تحته امۀ لا مجال للإشکال فی ذلک.

و بتقریر آخر انّ هنا اخبارا صحاحا تدلّ علی عدم تحقّق الإحصان بالأمۀ و فی قبالها أخبار أخر تدلّ علی تحقّقه بها و حینئذ یرجع الی المرجّحات و حیث انّ بعضا من القسم الأوّل حاو لما یطابق فتوی العامۀ فهذا یوجب ترجیح القسم الثانی علی الأوّل لأنّ احتواءه علی ما یوافق فتوی العامّۀ شاهد علی صدور القسم الأوّل تقیّۀ فترجّح الروایات المثبتۀ بمخالفۀ العامّۀ.

و لو قیل بانّ ما هو مطابق لفتوی العامّۀ هو عدم إیجاب الزنا بالیهودیّۀ و النصرانیۀ للرجم و هذا لا یوجب رفع الید عن الحکم الآخر المذکور فیها.

فحینئذ نقول: انه قد وقع التعارض بین الطائفتین من الاخبار و بعد التکافؤ و التساقط یرجع الی العمومات کصحیح إسماعیل بن جابر و صحیح حریز المذکورین آنفا نظیر تساقط أکرم زیدا و لا تکرم زیدا و الرجوع الی عموم أکرم العلماء.

لا یقال: انّ المتبادر و المنصرف الیه من لفظ «من کان له فرج یغدو علیه و یروح» هو الزوجۀ الحرّۀ الدائمۀ دون ملک الیمین خصوصا بلحاظ انّ المتمحّض فی ذلک هو الحرّۀ و امّا الأمۀ فلیست متمحّضۀ فی ذلک بل یستفاد منها للخدمۀ و طبخ الطعام و الغذاء و تربیۀ الأولاد و غیر ذلک [۱].

لأنّا نقول: ادعاء الانصراف لأجل الظروف الموجودۀ الآن و الّا ففی تلک الأزمنۀ کانوا یتمتّعون بالأمۀ کالحرّۀ بعینها و کان ذلک امرا متعارفا.

عدم تحقّق الإحصان بالمتعۀ

و هل المتعۀ توجب تحقّق الإحصان الموجب للرجم أم لا؟

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب سیّدنا الأستاذ الأفخم، دام بقاءه بما فی المتن.

---

(۱) وسائل الشیعۀ الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۷۴

المشهور انه لا ینفع ذلک شیئا و لا اثر لها فی تحقّق الإحصان بل عن بعض انّه المتسالم علیه، و عن آخر الاتّفاق علیه أو عدم الخلاف فیه و الظاهر انه کذلک و ان کانت عبارۀ السیّد المرتضی قدّس سرّه مشعرۀ بوجود القول بالخلاف فإنّه- بعد ان ذکر انّ من متفرّدات الإمامیۀ القول بأنّ الإحصان الموجب فی الزانی الرجم هو ان یکون له زوجۀ أو ملک یمین یتمکّن من وطیها متی شاء- قال:

و نکاح المتعهٔ عندنا لا یحصن علی أصحّ الأقوال لأنّه غیر دائم و معلّق بأوقات محدودات. انتهی کلامه رفع مقامه «۱».

و من المعلوم انّ التعبیر بأصح الأقوال یشعر بالخلاف و قول آخر فی المسئلهٔ.

و فی القواعد عند ذکر شروط الإحصان و ما یعتبر فیه: الخامس ان یکون الوطئ فی فرج مملوک بالعقد الدائم أو ملک الیمین فلا یتحقّق الإحصان بوطی الزنا و لا الشبههٔ و لا المتعهٔ.

و فی کشف اللثام بعد لفظهٔ (و لا الشبههٔ): اتّفاقا. و بعد لفظهٔ (و لا المتعهٔ): علی الأصحّ کما فی الانتصار.

هذا لکن فی الجواهر بعد ذکر اشعار کلام الانتصار بوجود المخالف فی المسئلهٔ قال: الّا انّی لم أتحقّقه کما اعترف به غیرنا أیضا.

و استدلّوا علی عدم تحقّق الإحصان بها بالأصل و الاحتیاط و الاعتبار و الروایات.

امّا الأصل فالظاهر هو أصالهٔ عدم التخصیص فإنّ آیهٔ الزنا ظاهرهٔ فی وجوب جلد مطلق الزانی و الزانیهٔ ثمانین جلدهٔ فالخروج عن هذا سواء کان بالرجم أو بهما یحتاج الی دلیل، فاذا زنی مع انّ له زوجهٔ دائمهٔ فقد خرج عن تحت الحکم بالدلیل قطعا امّا لو کانت له متعهٔ و قد زنی فلا یعلم انّه خرج عن الآیهٔ أم لا و انّه هل خصّصت الآیهٔ به أم لا، و الأصل هو العدم.

---

(۱) الانتصار، الطبع الجدید الصفحهٔ ۲۵۸.

و امّا الاحتیاط فلانّ الحکم بالرجم أو به مع الجلد فی المتعهٔ مع الشک فی تحقّق الإحصان خلاف الاحتیاط فان الاحتیاط یقتضی عدم الاقتحام فی الدماء بدون دلیل قاطع.

و امّا الاعتبار الذی هو وجه من الوجوه المحسّنهٔ تبدو فی ذهن الفقیه، فهو فی المقام ان یقال: الزوجهٔ الدائمهٔ هی التی یغدو الإنسان علیه و یروح و هی التی تغنیه عن الحرام، و امّا المتعهٔ فلیس هی فی الحقیقهٔ کذلک فی الخارج.

و فیه انّ الاعتبار- بما ذکرنا له من التفسیر- لیس ممّا یثبت به حکم شرعی، مضافا الی انّه یمکن ان یقال: انّ الاعتبار یقتضی خلاف ذلک ای جریان الحکم فی المتعهٔ أیضا و ذلک لانّ صاحب الزوجهٔ المنقطعهٔ یصدق علیه عرفا انّ له فرجا یغنیه عن الحرام کما یصدق ذلک علی صاحب الزوجهٔ الدائمهٔ، و العرف مساعد لتحقّق الإحصان مع المتعهٔ إذا کان متمکّنا منها بحیث یغدو علیها و یروح، هذا مضافا الی انّه لا سبیل للاعتبار مع وجود الاخبار.

و امّا الاخبار فنقول: انه و ان کان قد وردت روایات تشمل بإطلاقها أو عمومها المتعهٔ کالدائمهٔ- و ذلک کصحیح إسماعیل بن جابر عن ابی جعفر علیه السلام: من کان له فرج یغدو علیه و یروح فهو محصن «۱» و صحیح حریز عن الصادق علیه السلام الوارد فی تفسیر المحصن: الذی یزنی و عنده ما یغنیه «۲» فإنهما و أمثالهما یشمل المتعهٔ- الّا انّ هنا روایات تخصص تلک العمومات أو تقیّد تلک المطلقات فإنها صریحهٔ فی انّ المتعهٔ لا توجب الإحصان.

ففی موثقهٔ إسحاق بن عمّار المذکورهٔ آنفا: قلت: فان کانت عنده امرأهٔ متعهٔ أ تحصنه؟ فقال: لا انّما هو علی الشیء الدائم عنده «۳».

و مثلها روایهٔ أخری له أیضا و فیها بعد السؤال عن الجاریهٔ و جواب الامام علیه السلام بأنه توجب الإحصان: قلت: و المرأهٔ المتعهٔ؟ قال: فقال: لا،

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب الزنا الحدیث ۲.

انّما ذلک علی الشیء الدائم «۱».

و هل سئل إسحاق، الامام الکاظم علیه السلام عن هذه المسئلة مرّتین و اجابه الإمام علیه السلام عنها فی کلّ مرّة بتعبیر خاص أو انّه سئل مرّة واحدة الّا انه نقل مرّة لصفوان و اخری لیونس و قد حصل النقل بالمعنی؟ یحتمل الأمران.

و کیف کان فقد صرّح فیه بعدم تحقّق الإحصان إذا کانت عنده المتعة.

و فی مرسلة ابن ابی عمیر عن هشام و حفص البختری عمّن ذکره عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجل یتزوج المتعة أ تحصنه؟ قال: لا انّما ذاک علی الشیء الدائم عنده «۲».

و إرسالها غیر قادح بعد ان تقرّر انّ مراسیل ابن ابی عمیر کالمسانید.

و عن عمر بن یزید عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث قال: لا یرجم الغائب عن اهله و لا المملّک الذی لم یبن بأهله و لا صاحب المتعة «۳».

قوله: لم یبن بأهله، أی لم یدخل بها.

و علی الجملة فمقتضی هذه النصوص انّ صاحب المتعة لیس بمحصن و علی ذلک فلا یترتّب علی زناه سوی الجلد المقرّر فی کتاب اللّه سبحانه.

عدم تحقّق الإحصان بالمحللة

إذا زنی و لم تکن له زوجة دائمة و لا ملک یمین و انما کانت عنده امة قد حلّلها مولاها له فهل هذا یکفی فی إحصانه حتی یرجم أم لا؟

الظاهر هو الثانی و یدلّ علی ذلک أمور:

۱- التعلیل الوارد فی روایات المتعة و هو قوله علیه السلام: انّما هو علی الشیء الدائم «۴» فإنّ ذلک یفید انّ الملاک و المعیار فی صدق الإحصان هو ان

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب الزنا الحدیث ۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲ و ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۷۷

یکون له ما یدوم و یثبت لا ما یزول و ینقطع بحسب طبعه و بمقتضی طبیعته و ذاته، و من المعلوم انّ التحلیل غیر مقتض للزوم و البقاء فان للمولی الرجوع عن التحلیل فی کلّ وقت و آن.

۲- انصراف قوله علیه السلام: ان یکون له فرج یغدو علیه و یروح، عن التحلیل فإنه لیس له ذلک بل هو لما لمالکها و انّما حلّل و أباحها له.

۳- الأصل. فإنّه لو شکّ فی إیجاب التحلیل الإحصان فالأصل هو العدم و هکذا بالنسبة إلی الرجم و علی هذا فلا یکون محصنا و لا یجوز رجمه.

۴- الاحتیاط، فان الاحتیاط فی الدماء یقتضی عدم إحصانه و عدم رجمه. و خالف فی ذلک الشهید الثانی فی الروضة فقال قدّس سرّه: و فی إلحاق التحلیل بملک الیمین وجه لدخوله فیه من حیث الحلّ و الّا لبطل الحصر المستفاد من الآیة- ثم قال: و لم أقف فیه

هنا علی شـیء- و مراده من الآیـة هـو قوله تعـالی وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُومِینَ «۱».

و قد انحصـرت أسباب اباحة النساء- بمقتضی الاستثناء الوارد فیها- بالزوجیة أو ملک الیمین، و لمکان الحصر المزبور لا بدّ من القول بکفایـة التحلیـل فی تحقّق الإحصـان بـأن یکون هو من إفراد ملک الیمین- فإنّه لیس داخلا تحت عنوان الزوجیـة قطعا- و لو لا ذلک لبطل الحصر المستفاد منها.

و فیه انّه و ان کـان التحلیل من شـئون ملک الیمین فالأمـة المحلّلـة ملک لمولاها و مالکها و قـد أباحها للغیر لکن ذلک فی خصوص الوطی و لا یسـتلزم تحقّق الإحصان به کما انّ المتعة مبیحة للوطی و لم تکن مقتضـیة للإحصان. و الحاصل انّ تحلیل الأمة مستفاد من (ما ملکت) و لا یکفی فی الإحصان کما انّ المتعة داخلة فی- أزواجهم- و لا تکفی هی فی الإحصان.

---

(۱) سورة المؤمنون الآیة ۲۳- ۲۲ و سورة المعارج الآیة ۳۰- ۲۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۷۸

الوطی المعتبر فی الإحصان

ثم انّه بعـد ان ثبت- بمقتضـی الروایـات المتقدّمـة و ادعـاء الإجماع من الإمامیّـة- انّ الوطی معتبر فی تحقق الإحصان، فهل المعتبر هو وطی خصوص القبل أو یکفی الوطی مطلقا و ان کان فی الدبر؟

مقتضی إطلاق لفظ الفرج هو الثانی و ذلک لأنّه بمعنی الثقب و هو شامل لهما.

لکن دعوی التبادر، و الانصراف الی ما هو مبنی الزوجیّة و هی الوطی فی القبل خاصة لیس ببعید.

و لم یتعرّض لـذلک بعض العلمـاء کـالمحقّق رضوان اللّه علیه لا فی الشـرائع و لا فی المختصـر النافع و لکنّ العلّامـة أعلی اللّه مقامه صرّح فی القواعـد باعتبـار کون الوطی فی القبل و جعله أوّل الأمور السـبعة المعتبرة فی الإحصان فقال فی کلامه الـذی نقلناه من قبل: الأوّل الوطئ فی القبل. فلو عقد و خلا بها خلوة تامّة أو جامعها فی الدبر. لم یکن محصنا انتهی کلامه.

فان کان لفظ الفرج فی کلام الباقین منصـرفا إلیه أیضا فهو و الّا فظاهره بلحاظ المعنی اللغوی هو الإطلاق، و لو شک فی شمول اللفظ المزبور الوارد فی الروایات للدبر أیضا فاللّازم هو الأخذ بالمتیقّن.

و فی الجواهر بعد ذکر ما یدلّ علی الاختصاص قال: هو و ان کان مقتضـی الأصل و الاحتیاط الّا انّ الإنصاف عدم خلوّه من الاشـکال ان لم یکن إجماعـا فی مـا إذا وطأ بالغـا دبرا و کـان متمکّنـا من الفرج أیضا نعم لو لم یتمکّن الّا من الـدبر أمکن الإشـکال فیه بعـدم انسیاقه من النصوص امّا الأوّل فیحتمل قویّا الاجتزاء به کما فی کلّ مقام اعتبر الدخول فیه.

و فیه انّه لو کان هناک انصراف فلا فرق بین ما إذا وطئ دبرا متمکّنا من الفرج أو غیر متمکّن منه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۷۹

اعتبار کون زوجته معه

ثم انّه یعتبر ان یکون مع ذلـک متمکنـا من قضـاء وطره بهـا لیلا و نهارا و کونها فی اختیاره مهما أراد. فلو کانت له زوجـة الّا انه کان بینهما افتراق بان کان أحدهما مسجونا أو غائبا- مثلا- فلیس بمحصن.

ففی خبر ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السـلام قال: قضـی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الرجل الذی له امرأة بالبصرة ففجر بالکوفة أن یدرأ عنه الرجم و یضـرب حدّ الزانی قال: و قضـی فی رجل محبوس فی السـجن و له امرأة حرّة فی بیته فی المصـر و هو لا یصل إلیها

فزنی فی السجن قال: علیه الحدّ [یجلد الجلد] و یدرأ عنه الحدّ «۱».
و فی خبر ربیع الأصمّ عن الحارث قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل له امرأة بالعراق فأصاب فجورا و هو فی الحجاز فقال: یضرب حدّ الزانی مأة جلدة و لا یرجم قلت: فان کان معها فی بلدة واحدة و هو محبوس فی سجن لا یقدر ان یخرج إلیها و لا تدخل هی علیه. أ رأیت ان زنی فی السجن؟
قال: هو بمنزلة الغائب عنه اهله یجلد مأة جلدة «۲».

تحقق الإحصان مع الموانع الشرعیة

ثم انّ ههنا مسئلة مهمّة و هی انّه لو کانت له زوجة دائمة و کانت عنده و لیس بینهما افتراق أصلا الّا انّه قد کان ممنوعا عن مقاربتها لموانع شرعیّة کالحیض أو الصوم أو الإحرام مثلا- حیث انّ وطیها محرّم إذا کانت فی هذه الأحوال- فلو زنی و الحال هذه فهل یکون محصنا أم لا؟
الظاهر عندنا هو انّ الممنوعیة بالعرض لا تمنع عن تحقّق الإحصان.
و ذلک لانّ قوله علیه السلام: من کان له فرج یغدو علیه و یروح، یراد به ان

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.
(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۰
یکون قد أعطاه اللّه ما یقضی به وطره علی ما قرّره الشارع و فی المواقع التی أباحه اللّه تعالی فیها. فاذا کانت له زوجة دائمة یتمکن من وطیها و لا مانع له عن ذلک فهذا کاف فی صدق الإحصان فیرجم بالزنا و ان کان قد زنی حینما کان ممنوعا شرعیا عن وطئ زوجته لأجل الحیض مثلا و علی الجملة فالحیض أو الصوم أو الإحرام لا یمنع تحقّق الإحصان و اجراء حدّ الرجم علیه.
نعم من استظهر من قوله علیه السلام: یغدو علیه و یروح، کونه کذلک بالفعل و استفاد منه الإرسال المحض بان لا یکون هناک ایّ مانع من مقاربتها مطلقا فحینئذ لا یتحقّق الإحصان. کما انّه لو شک فی انّ المراد من یغدو علیه و یروح، هو هذا أو ذاک فإنّه لا یحکم علیه بالإحصان و لا یرجم بالزنا و ذلک للشّبهة الدارئة.

کلمة اخری حول حدّ الإحصان.

ثم انّ هنا بحثا آخر و هو انّه ما هو حدّ الإحصان؟ فنقول: اعتبر بعض فیه التمکن من الوطی متی شاء. و قیّده بعض بالغدوّ و الرواح، و کیف کان فالغائب عن اهله لیس بمحصن. ثمّ ان حدّ الغیاب مکانا و زمانا أیضا محلّ البحث و الکلام فقد یقیّد بمقدار السفر الشرعی الذی یوجب الإفطار و قصر الصلاة، کما انّه قد یقیّد بمدّة شهر أی إذا طال سفره الی ان بلغ شهرا کاملا، خلافا لمن أطلق الغائب.
قال شیخ الطائفة فی المبسوط: حدّ الإحصان عندنا هو کلّ حرّ بالغ کامل العقل کان له فرج یغدو الیه و یروح علی جهة الدوام متمکنا من وطئه سواء کان ذلک بعقد الزوجیة أو بملک الیمین و یکون قد وطئ «۱».
و قال فی الخلاف: الإحصان لا یثبت الّا بان یکون للرجل الحرّ فرج یغدو الیه و یروح متمکّنا من وطیه سواء کانت زوجته حرّة أو امة أو ملک یمین و متی لم یکن متمکنا منه لم یکن محصنا و ذلک بان یکون مسافرا منها أو محبوسا

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ کتاب الحدود الصفحة ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۸۱

أو لا یکون مخلّى بینه و بینها انتهى «۱».

و قریب منه عبارة المحقّق و الشهید الثانی و قد تقدّم کلام المحقّق و امّا الشهید الثانی فقال فی المسالک: رابعها ان یکون متمکنا من الفرج یغدو علیه و یروح بمعنى القدرة علیه فی أیّ وقت اراده ممّا یصلح لذلک، و الغدوّ و الرواح کنایة عنه، و الى هذا المعنى أشار الشیخ فی النهایة فقال: ان یکون له فرج یتمکّن من وطیه انتهى «۲».

و قال العلّامة فی القواعد فی الأمور المحقّقة للإحصان: السابع ان یکون متمکّنا من الفرج یغدو علیه و یروح فلو کان بعیدا عنه لا یتمکن من الغدوّ علیه و الرواح أو محبوسا لا یتمکن من الوصول الیه خرج عن الإحصان. و فی روایة مهجورة یکون بینهما دون مسافة التقصیر. انتهى.

و فی کشف اللثام عن التبیان و فقه القرآن للراوندی [۳]. لو کان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو محبوسا لا یتمکّن من الوصول الیه کذلک أو کانت مریضة لا یمکنه من وطیها خرج عن الإحصان. انتهى «۳».

و قال السیّد المرتضى فی الانتصار: و فرّقوا بین الغیبة و الحیض لانّ الحیض لا یمتدّ و ربّما امتدّت الغیبة و لانّه قد یتمتّع من الحائض بما دون موضع الحیض و لیس کذلک الغیبة. انتهى «۴».

---

[۱] و إلیک عین عبارة الشیخ فی التبیان فی ذیل الآیة ۱۵ من سورة النور: و من کان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو کان محبوسا أو هی محبوسة هذه المدّة فلا- إحصان انتهى ثم انّ عبارة الراوندی هی عین عبارة الشیخ بلا أیّ زیادة أو نقیصة فقال فی فقه القرآن الجلد ۲ الصفحة ۳۷۱: و من کان غائبا عن زوجته شهرا فصاعدا أو هی محبوسة هذه المدّة فلا إحصان انتهى. و لعلّ الراوندی قد أخذ ذلک من الشیخ و اقتبس منه و ذهب الیه، کما ذکر بعض من حقّق الکتاب: انّ القطب فی هذا الکتاب شدید التأثر بآراء شیخ الطائفة فی کتابیه: التبیان فی تفسیر القرآن، و الاستبصار. انتهى.

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ کتاب الحدود المسئلة ۵.

(۲) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۴.

(۳) کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۱.

(۴) الانتصار الطبع الجدید الصفحة ۲۵۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۸۲

فترى انّه اقتصر فی عبارة النهایة بالتمکن من الوطی و لکن کثیر من الکلمات یدلّ على اعتبار التمکن فی کلّ غدوّ و رواح کما انّ مقتضى ما نقلناه عن الکشف هو انّ الإحصان محقّق إذا کان غائبا بأقلّ من شهر و امّا إذا کان غائبا عنها شهرا أو أکثر فهو غیر محصن. و قد مال صاحب الجواهر الى ذلک على ما هو ظاهر عبارته حیث قال:- عند ذکر اعتبار التمکن على وجه یغدو علیه و یروح إذا شاء- فمتى لم یکن کذلک کمن کان غائبا عن زوجته شهرا على ما فی التبیان و فقه القرآن لم یکن محصنا انتهى «۱» و ان کان قد جعل الملاک بالآخرة هو العرف.

و لا أدرى انّهم من أین استفادوا ذلک و ایّ دلیل لهم فی القول به فانّا لم نقف على ذکر الشهر فی شیء من الروایات.

اللّهم الّا ان یکون ذکر ذلک من باب ذکر المصداق العرفی و ان کان یرد علیه انّ المصداق العرفی ربّما یتحقّق بأقلّ من ذلک أیضا [۱].

و لو بنینا على اعتبار الشهر فی السفر فلا بدّ من القول به فی المحبوس و المریض أیضا لعدم وجه للفرق بینهما و بین المسافر هنا.

نعم لا یجری هذا الکلام فی الحیض و ذلک لعدم امتداده أکثر من عشرة أیّام.

و امّا ما افاده السیّد قدّس سرّه من التفصیل بین الحیض و الغیبة و توجیه ذلک بانّ الحیض لا یمتدّ و لکن الغیبة ربّما امتدت و بأنه قد یتمتّع من الحائض بغیر موضع الحیض بخلاف الغائب.

فنقول: لو کان الملاک هو الشهر فمن المعلوم عدم جریانه فی الحیض. امّا

---

[۱] أقول: لعلّ اعتبار الشهر لأجل خبر ربیع الأصمّ قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل له امرأة بالعراق فأصاب فجورا و هو بالحجاز فقال: یضرب حدّ الزانی مأة جلدة و لا یرجم إلخ وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴، بان یکون المسافة بین الحجاز و العراق یومئذ شهرا. و قد أوردت ذلک و أجاب دام ظله بأمور منها انه لا بدّ من اعتبار الأقلّ فیما إذا قطعت مسافة ما بین الحجاز و العراق فی عشرة أیّام مثلا أو أقل. (فتأمّل).

---

(۱) الجواهر الجلد ۴۱ الصفحة ۲۷۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۳

لو کان الملاک هو عدم التمکن عرفا- فمن لم یکن متمکنا و مستغنیا عند العرف فلیس بمحصن و أیضا الزانی الذی کانت زوجته حائضا کذلک- ففیه انّ عدم تمکنه من الوطئ أیّام الحیض انّما هو بحکم الشرع و لو کان هو معتنیا بحکم الشرع بحیث یترک الوطی فی أیام الحیض فکیف یرتکب الزنا و لا یبالی بحرمته مع انّ الزنا أیضا کالوطی فی الحیض بل الزنا أشدّ و أعظم شرعا و عقوبة و علی الجملة فمن کان غیر متمکّن من الوطی بواسطة حکم الشرع فیأوی الی حرام أعظم ای الزنا لا یصدق علیه انه غیر متمکّن الّا ان یکون بحیث تمنعه زوجته عن الوطی فی حال الحیض و لا قدرة له علی الغلبة علیها.

هذا کلّه مضافا الی انّ من کانت له زوجة دائمة اوامة مملوکة فهو متمکّن عرفا من دفع شهوته و قضاء وطره بها و مجرّد کونه ممنوعا فی أیام خاصّة لا یخرجه عن کونه متمکّنا و مستغنیا عن الحرام.

اللّهم الّا ان یؤخذ بلفظ یغدو علیه و یروح و یقال باعتبار التمکن الفعلی جمودا علی ظاهر اللفظ.

لکنّ الظاهر انّه کما لا یعتبر فی التمکن، التمکن العقلی کذلک لا یعتبر التمکن الفعلی بهذا النحو ای بحیث لا یکون له ایّ مانع حتّی الحیض بل المراد هو التمکن العرفی و هو لا ینافی الحیض و لعلّ الاخبار بتعابیرها المختلفة تفید ذلک أیضا.

هذا و قد عرفت انّ کلماتهم رضوان اللّه علیهم أجمعین فی حدّ الإحصان من حیث الحضور و الغیبة و من حیث مکان الغیبة و طول زمانها و من حیث التمکن غدوا و رواحا أو التمکن فی کلّ زمان أو مطلق التمکن مختلفة.

و امّا الاخبار ففی بعضها: (ما یغنیه) و ذلک کموثقة إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهیم علیه السلام عن الرجل إذا هو زنی و عنده السریّة و الأمة یطأها تحصنه الأمة و تکون عنده؟ فقال: نعم انّما ذلک لانّ عنده ما یغنیه عن

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۴

الزنا «۱».

و صحیح حریز قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن المحصن قال:

فقال: الذی یزنی و عنده ما یغنیه «۲».

و فی بعضها: کون امرأة عنده یغلق علیها بابه، و ذلک کخبر ابی بصیر قال: قال: لا یکون محصنا حتّی [الّا ان] یکون عنده امرأة یغلق علیها بابه «۳».

و فی بعضها ذکر المعیّة. و ذلک کروایة محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: المغیب و المغیبة لیس علیها رجم

الّا ان یکون الرجل مع المرأة و المرأة مع الرجل [۱].

و یشعر بذلک ما رواه أبو عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الرجل الذی له امرأة بالبصرة ففجر بالکوفة أن یدرأ عنه الرجم و یضرب حدّ الزانی قال: و قضی فی رجل محبوس فی السجن و له امرأة حرّة فی بیته فی المصر و هو لا یصل إلیها فزنی فی السجن قال: علیه الحدّ [یجلد الجلد] و یدرأ عنه الرجم «۴».

فان المورد و هو من زنی بالکوفة مع کون زوجته بالبصرة فهو من مصادیق المغیب و المغیبة و عدم کونها عنده و معه.

و امّیا کونها عنده فلا إشکال فی عدم إرادة العندیّة العقلیّة بأن تکون علی جنبه و فی حضوره نظیر ما یقال فی باب الصلاة بانّ من تنجس ثوبه فی الصلاة و عنده ماء یمکنه تطهیره إلخ الذی یراد منه کون الماء فی جنبه کی لا ـ یلزم من تطهیره به الفعل الکثیر بل المراد فی المقام هو کونها عنده بحسب العرف و ان لم تکن الآن

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ الحدیث ۱، و امّا قوله: المغیب و المغیبة، فقال الفیّومی فی المصباح: اغابت المرأة بالألف غاب زوجها هی مغیب و مغیبة و فی القاموس: امرأة مغیب و مغیبة و مغیب کمحسن، غاب زوجها، و فی المنجد: اغابت المرأة غاب زوجها فهی مغیب و مغیبة.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۸۵

فی حجرته مثلا.

و کذلک المراد من (إغلاق الباب علیها) لیس هو الفعلی منه بل هو کنایة عن کونه متمکّنا من الوقاع حیث شاء.

و هکذا بالنسبة إلی المعیّة الواردة فی صحیح ابن مسلم فان المراد منها لیس هو الالتصاق بل المراد عدم الحاجة الی مؤنة فی الوصول إلیها.

و لکن مع ذلک ربما یحصل الشک فی صدق ذلک لکونه من المفاهیم المشکّکة فهل یصدق فیما إذا کان البلد من البلاد الکبیرة و کانت المرأة فی بیت علی رأس فرسخین مثلا ـ انّها عنده أو ان عنده ما یغنیه؟ کما انّه ربما یحصل للإنسان الشک فیما إذا زنی المحبوس فی أول یوم من أیام حبسه فهل یرجم هو أولا؟

و علی الجملة فهذه الاخبار بتعابیرها المختلفة واردة فی مقام تخصیص الآیة الکریمة الناطقة بجلد الزانیة و الزانی فترفع حکم الجلد و تبدّله بالرجم أو تضیف الرجم الی الجلد- علی ما یأتی ذلک فی محلّه.

فحینئذ فلو کان بین هذه الروایات بأنفسها عام و خاص أو مطلق و مقیّد أو مجمل و مبیّن فلا محالة یحمل البعض علی الآخر ای یحمل العامّ علی الخاص و المطلق علی المقید و المجمل علی المبیّن، و الحاصل انّه یؤخذ بما هو أضیق دائرة منها و تخصیص الآیة الشریفة به. و لو لم یکن کذلک فلو استفدنا و فهمنا انّ الکلّ بصدد بیان أمر واحد فهو و الّا فمع ورود التعابیر المختلفة مع إجمالها فی الجملة فلا مناص عن الأخذ بالقدر المتیقن ای ما یتوافق علیه الکل لکثرة القیود.

و یمکن ان یقال: انّ أخصّ ما ذکر فی حدّ الإحصان هو ما ورد فی خبر ابن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السلام: المغیب و المغیبة لیس علیها رجم الّا ان یکون الرجل مع المرآة و المرآة مع الرجل «۱» و ما فی خبر ابی بصیر: الّا ان یکون عنده امرأة یغلق علیها بابه [۱].

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من حدّ الزنا الحدیث ۱۶ أقول: و لا أدری أیّ فرق بین (عنده) و (معه) حتی یکون خبر ابن مسلم المتضمّن للثانی أخصّ من خبر ابی بصیر المتضمّن للاوّل؟

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۶

فالملاک هو المعیّة فمتی تحقّقت یترتب علیها الرجم، و الخارج عن هذا الحکم هو المغیب و المغیبة و ما إذا لم یکن الزوجان معا فلو کانا فی دارین لکن فی مصر واحد فالمعیّة محقّقة و الحکم هو الرجم إذا زنی بخلاف ما إذا کان هو فی بلد و زوجته فی بلدة اخری.

ثم لو سافر عن بلده- التی تکون زوجته أیضا فیها- الی بلد آخر لأجل الزنا فغاب عنها لاقتراف نفس المعصیة- الزنا- فهل یصدق علیه عنوان المغیب و المغیبة حتی لا یحکم بالرّجم؟

الظاهر انصراف المغیب عن ذلک- فان الظاهر منه هو الذی غاب بالطبع و للحاجة و سبب طبیعی لا للزنا- و علیه فلو زنی فإنه زان محصن لانّه و ان کان فی بلد آخر الّا انّه کالذی زنی و عنده امرأته.

و قد ظهر بما ذکرناه انّ المستفاد من الروایات هو تحقّق الإحصان بمجرد التمکن من الحلال، و الغناء به عن الحرام کما انّ قوله علیه السلام: یغدو علیه و یروح أیضا قد کنّی بهما عن التمکن لا خصوص التمکن فی الوقتین بحیث لو کان متمکّنا فی الظهر لما شمله. فالمقصود هو انّه بحسب طبعه لا مانع له عن الوقاع. و یشیر الی ذلک ما ورد فی بعض الروایات من قوله: مخلّی بینها و بینه [۱].

و هل یمکن إسراء الحکم إلی الغائب الذی یتمکن ان یعود إلی اهله و بلده کلّما شاء و حیثما أراد أم لا؟

الظاهر هو الثانی و ذلک لانّ المراد هو التمکن الطبیعی العرفی و من کان فی بلد آخر فهو غیر متمکّن عرفا و ان کانت له وسائل و امکانیات یتمکّن معها من العود الی موطنه حیثما شاء.

ثم انّه قد تقدّم انّه لا دلیل علی التحدید بالنسبة إلی الزمان بالشهر مثلا و امّا بالنسبة إلی المکان ف

قال المحقّق قدّس سرّه:

و فی روایة مهجورة: دون مسافة التقصیر.

[۱] أقول: لم أجد هذه الروایة لا فی الوسائل و لا فی مستدرکه و لعلّه دام ظلّه العالی وجدها فی موضع آخر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۸۷

أقول: هذه الروایات المهجورة الدّالة علی اعتبار عدم قصور المسافة عن مسافة التقصیر- فی تحقّق الإحصان- هی روایة عمر بن یزید قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أخبرنی عن الغائب عن أهله یزنی، هل یرجم إذا کان له زوجة و هو غائب عنها؟ قال: لا یرجم الغائب عن اهله و لا المملک الذی لم یبن بأهله و لا صاحب المتعة. قلت: ففی أیّ حدّ سفره لا یکون محصنا؟ قال: إذا قصّر و أفطر فلیس بمحصن «۱».

و عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین رفعه قال: الحدّ فی السفر الذی إن زنی لم یرجم ان کان محصنا؟ قال: إذا قصّر فأفطر «۲».

و حیث انّ فی طریق روایة عمر بن یزید جهالة [۱] و الروایة الثانیة مرفوعة [۲] و لم یذهب الی مضمونهما الأصحاب فلذا تکون الروایة فی المقام مهجورة و هم قد جعلوا المدار علی نظر العرف و قضائه.

هل یعتبر فی الإحصان العقل أم لا؟

قال المحقق: و فی اعتبار کمال العقل خلاف فلو وطئ المجنون عاقلة وجب علیه الحدّ رجما أو جلدا هذا اختیار الشیخین و فیه تردّد.

أقول: المناسب هو التعبیر بالعقل (لا کمال العقل) فان المقابل للمجنون هو العاقل.

ثم انّ ترتّب الحکم بوجوب رجم المجنون الذی وطئ عاقلة أو جلده علی الخلاف فی اعتبار کمال العقل غیر ملتئم و لا مناسب. و لذا قال قدّس سرّه

---

[۱] أقول: وجه الجهالة انّ فی سندها عبد الرحمن بن حمّاد و هو مجهول و لم یرد فیه توثیق فی کتب الرجال.

[۲] وجه کونها مرفوعة انّه قد سقط من السند بعض مع التصریح بلفظ الرفع و هو الملاک فی المرفوعة راجع مقباس الهدایة الصفحة ۳۹ ثم انّه یرد علی هذه الروایة انّه لم یذکر فیها الراوی و لا المرویّ عنه.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۸۸

بعد الحکم المزبور: هذا اختیار الشیخین، ثم تردّد هو بنفسه فی ذلک.

ثم انّه لا بد من تعمیم عنوان البحث رجما و جلدا لجریان الإشکال فی کلا المقامین و عدم انحصاره بصورة الإحصان و الرجم.

و کیف کان فالظاهر انه لا خلاف فی اعتباره فی المرأة المزنی بها و لو کان خلاف فهو شاذّ جدّا [۱].

و امّا بالنسبة الی الرجل فقد اختلفوا فی ذلک- کما صرّح بذلک المحقّق قدّس سرّه- فذهب جمع من الأعلام کالشیخ المفید و شیخ الطائفة و الصدوق و القاضی و ابن سعید الی عدم اشتراط ذلک فی الزانی، و اعتبره فیه الآخرون.

و هنا بحث و هو انّه هل یجوز و یمکن تکلیف المجنون کی یجوز عقوبته بالرجم أو الجلد؟ و هل الرجم أو الحدّ عقوبة للزانی المجنون أو هو تعبّد محض؟

الظاهر- بالنسبة الی الثانی- هو انّه من باب العقوبة و حینئذ فإذا جاز رجم المجنون أو جلده فلا بدّ من ان یجوز للّه تعالی عقابه فی الآخرة أیضا.

و علی الجملة فالعقوبة مترتّبة علی مخالفة التکلیف، و التکلیف منوط و مشروط بالعقل فبدونه لا یمکن التکلیف فإنّه یصحّ حیث کان هناک اثر، و المجنون لا یدرک التکلیف کی یتأثر به و ان کانت له اعمال و حرکات یأتی بها علی طبق ارادتها الحیوانیّة لکنّه لا درک له فلا یصحّ تکلیفه، و التذاذه بالشهوات الجنسیّة لا یدلّ علی درکه کما فی الحیوانات.

و لذا فانّی اتعجّب من تعرّض العلماء لهذا البحث و ذهاب بعضهم الی حدّ الزانی المجنون أو رجمه و لا أدری لماذا وقع هذا البحث منهم و هذا النظر من بعضهم؟

و استدلّ القائلون بعدم اعتبار العقل فی الرجل و انّه یرجم المجنون مع إحصانه و یجلد مع عدمه بروایة أبان بن تغلب قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام إذا

---

[۱] قال السّیوریّ فی التنقیح الرائع الجلد ۴ الصفحة ۳۳۰: اعلم انّه لا حدّ علی المجنونة إجماعا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۸۹

زنی المجنون أو المعتوه جلد الحدّ و ان کان محصنا رجم. قلت: و ما الفرق بین المجنون و المجنونة و المعتوهة؟ فقال: المرأة إنّما

تؤتی و الرجل إنّما یأتی و انّما یزنی إذا عقل کیف یأتی اللذة و انّ المرأة إنّما تستکره و یفعل بها و هی لا تعقل ما یفعل بها «۱».

و فیه- مضافا الی ضعف الروایة [۲] انّ للمجنون إرادات بالنسبة إلی أفعال خاصّة کأکله و شربه و فراره عن المخوّفات فی بعض الأحايين و من هذا القبیل زناه فإنّه یزنی بإرادته کما یأکل و یفرّ بإرادته لکن هذا لا فرق فیه بین المجنون و المجنونة فهی أیضا تأتی بهذه الأفعال بإرادتها فکما انّ المجنون یأتی المرأة و یقصد ذلک هکذا المجنونة تقصد ذلک و لذا تخلّی بینه و بین نفسها و لیس فعل الزنا متحقّقا و قائماً بفعل الرجل وحده بل للمرأة دخل فیه و لذا ینتسب الفعل إلیها کما ینتسب الیه- اللّهم الّا ان تکون المرأة مستکرهة علی الزنا کما ذکر ذلک فی الروایة- بل قد یتّفق أنّ المجنونة تدعو الرجل الی نفسها و تخلّی نفسها له کی یزنی بها فکیف نقول بأنّه یحدّ و یرجم المجنون دون المجنونة و الحال انّهما علی حدّ سواء؟

و لو کان المراد انّ للمجنون مقدارا من العقل دون المجنونة فاللّازم بیان الفرق بین العاقل و المجنون- دون المجنون و المجنونة الذی هو المذکور فی الروایة- فإنّه علی ذلک یلزم القول بأنه یحدّ الزانی عاقلا کان أو مجنونا.

و علی الجملة فلا یمکن للشرع تجویز ما ینکره العقل و یأباه بالاستقلال، فاذا لا بدّ امّا من تأویل الروایة المزبورة أو طرحها.

و قد حملها بعض العلماء علی بعض الوجوه غیر المنافیة للحکم العقلی و من هؤلاء هو الشهید الثانی قدّس سرّه فقال فی المسالک بعد ذکر اشتراط البلوغ فی الإحصان و انّ الصبیّ لیس بمحصن:

و الأظهر انّ المجنون کذلک لاشتراکهما فی العلّة فیشترط البلوغ و العقل

---

[۱] لأنّ فی سلسلة السند إبراهیم بن الفضل (فهو الذی نقل الروایة عن ابان) و هو مجهول.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۰

و یجمعهما التکلیف فلو وطئ المجنون فلا حدّ علیه رجما و لا جلدا لعدم التکلیف الذی هو مناط الحدود علی المعاصی.

ثم قال: و ذهب الشیخان و جماعة إلی وجوب الحدّ علی المجنون و تحقّق الإحصان منه فیثبت علیه الرجم معه و الجلد دونه استنادا إلی روایة أبان بن تغلب- و عندئذ نقل الروایة.

و أجاب عنها بقوله: و هذا الروایة ظاهرة فی کون الفاعل غیر مجنون و ان کان صدرها قد تضمّن المجنون فیحمل علی مجنون یعتوره الجنون إذا زنی بعد تحصینه لتناسب العلّة التی ذکرها فی الروایة انتهی.

و فیه انّ هذا الحمل خلاف الظاهر جدا بل خلاف الصریح فإنّ الروایة صریحة فی المجنون حال الزنا و انّه یکفی فی صحّة الحدّ مجرّد انّه یعقل کیف یأتی اللّذة فکیف نقول: انّ المراد هو الذی زنی محصنا ثم عرض علیه الجنون [۱].

هذا کلّه مضافا الی انّ نفس هذا الحکم- أی إقامة الرجم أو الجلد علی من زنی- فی حال عقله- عند جنونه لا یخلو عن کلام و ذلک لما هو الحقّ من عدم صحّة عقوبة المجنون و مؤاخذته علی ما فعله، و ان کان ما فعله کان فی حال الصحّة.

و حملها بعض آخر علی ارادة بعض مراتب الجنون الذی یجتمع مع العقل و بقاء ما یصلح لثبوت التکلیف علیه من الشعور. و بعبارة أخری تحمل الروایة علی قلیل العقل لا کامل العقل- الذی قد عبّر به المحقّق رحمة اللّه علیه فی بدایة البحث- فکان بحیث یصحّ توجّه التکلیف الیه و ان لم یکمل عقله.

---

[۱] أقول مبنی اشکاله دام ظلّه علی الشهید الثانی هو ما استظهره من کلامه من انّه یقول بأنّ الزانی قد زنی ثم عرض علیه الجنون فلذا أورد علیه بانّ الروایة تقول: إذا زنی المجنون إلخ.

و لکن الظّاهر انّ مراد الشهید الثانی هو انّ المجنون المذکور فی الموضوع مجنون ادواریّ و لا منافاة أصلا بین کون أحد مجنونا أدواریّا و بین ان یزنی فی دور إفاقته و مع ذلک یصدق علیه المجنون و یقال: زنی المجنون و علی ذلک فما ذکره رحمهٔ اللّه علیه فی التوجیه وجیه و لذا قد جمع بذلک الفاضل السیوری رضوان اللّه علیه فقال فی التنقیح الرائع الجلد ۴ الصفحهٔ ۳۳۰ و الروایهٔ محمولهٔ علی من یفیق تارهٔ و یجنّ اخری فیکون قد زنی وقت تعقله، و التعلیل یدلّ علیه و هو قوله علیه السلام: و انّما یأتی إذا عقل.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۱

و فیه انّه ان کان بحیث یصحّ معه توجّه التکلیف الیه فهو عاقل و خارج عن محلّ الکلام و ان لم یکن له أوّل مرتبهٔ التعقّل و التمیّز الذی یصح معه التکلیف فلا یمکن العقوبهٔ لعدم التکلیف.

و حینئذ فلا مفرّ عن ورود الإشکال العقلی علی القول المزبور. هذا مضافا الی روایات دالّهٔ علی رفع القلم عن المجنون کالصبیّ بعینه: عن ابن ظبیان قال: أتی عمر بامرأهٔ مجنونهٔ قد فجرت فأمر برجمها فمرّوا بها علی علیّ بن ابی طالب علیه السلام فقال: ما هذه؟ قالوا مجنونهٔ فجرت فأمر بها عمر ان ترجم. قال: لا تعجلوا فاتی عمر فقال له: اما عملت انّ القلم رفع عن ثلاث عن الصبیّ حتّی یحتلم و عن المجنون حتّی یفیق و عن النائم حتّی یستیقظ «۱».

و عن علیّ علیه السلام قال: لا حدّ علی مجنون حتّی یفیق و لا علی صبیّ حتّی یدرک و لا علی النائم حتّی یستیقظ «۲».

و فی صحیح محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام فی امرأهٔ مجنونهٔ زنت قال: انّها لا تملک أمرها لیس علیها شیء «۳».

و مورده و ان کان هو المرأهٔ الّتی لا نزاع فیها الّا انّ التعلیل عامّ کلّی یشمل الرجل أیضا.

و مثله ما رواه محمّد عن أحدهما علیهما السلام فی امرأهٔ زنت و هی مجنونهٔ قال: انّها لا تملک أمرها و لیس علیها رجم و لا نفی «۴».

و عن محمّد بن محمّد المفید فی الإرشاد قال: روت العامّهٔ و الخاصّهٔ أنّ مجنونهٔ فجربها رجل و قامت البیّنهٔ علیها، فأمر عمر بجلدها الحدّ فمرّ بها علیّ أمیر المؤمنین علیه السلام فقال: ما بال مجنونهٔ آل فلان تقتل؟ فقیل له: انّ رجلا

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۸ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۴) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۲

فجربها فهرب و قامت البیّنهٔ علیها فأمر عمر بجلدها. فقال لهم: ردّوها الیه و قولوا له: اما علمت انّ هذه مجنونهٔ آل فلان و انّ النبی صلّی اللّه علیه و آله قال:

رفع القلم عن المجنون حتّی یفیق، و انّها مغلوبهٔ علی عقلها و نفسها، فردّوها إلیه فدرأ عنها الحدّ «۱».

و امّا ما قد یتوهّم من انّ مقتضی هذه الاخبار هو عدم اقامهٔ الحدّ علی المجنون حال جنونه و امّا بالنسبهٔ الی بعد إفاقته فلا دلیل علی عدم إقامته علیه، و علی هذا فیقام علیه الحدّ بعد حصول الإفاقهٔ له، فهو غیر تامّ.

و ذلک لانّ مقتضی رفع القلم عن المجنون هو عدم شیء علیه و انّه لا یترتّب علی فعله أثر أصلا، و الاشکال الجاری فی عقوبهٔ المجنون حال جنونه جار فی عقوبته حال إفاقته لما اتی به فی حال جنونه الّا ان یرتکب المعصیهٔ فی حال صحّته و إفاقته فیعاقب علی فعله و المسلّم المتیقّن عقوبته علی ذلک فی خصوص حال إفاقته و امّا فی حال جنونه فهو محلّ الکلام و یأتی فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

ان قلت: فما تقول فی تعزیر الصبیّ فکما انه یجوز ذلک هکذا یجوز اجراء الحد علی المجنون.

نقول: لو کان تعزیر الصبی بمعنی عقوبته علی فعله لجری فیه الاشکال المزبور حرفا بحرف. لکنّ الظاهر انّ تعزیر الصبی بمعنی تأدیبه و لأجل ان لا یعتاد علی الذنب بل یدعه و یترکه فی القابل- کما تری انّه قد یضرب الحیوان کیلا یعود الی ما فعله- و علی ذلک یأوّل ما ورد من تعزیر الزانی المجنون أیضا کخبر أصبغ بن نباته قال:

اتی عمر بخمسهٔ نفر أخذوا فی الزنا فأمر أن یقام علی کلّ واحد منهم الحدّ و کان أمیر المؤمنین علیه السلام حاضرا فقال: یا عمر لیس هذا حکمهم قال: فأقم أنت الحدّ علیهم فقدّم واحدا منهم فضرب عنقه و قدّم الآخر فرجمه و قدّم الثالث فضربه الحدّ و قدّم الرابع فضربه نصف الحدّ و قدّم الخامس فعزّره

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۳

فتحیّر عمر و تعجّب الناس من فعله فقال عمر: یا أبا الحسن خمسهٔ نفر فی قضیّهٔ واحدهٔ أقمت علیهم خمسهٔ حدود لیس شیء منها یشبه الآخر فقال أمیر المؤمنین علیه السلام: امّا الأوّل فکان ذمیا فخرج عن ذمّته لم یکن له حدّ الّا السیف و امّا الثانی فرجل محصن کان حدّه الرجم و امّا الثالث فغیر محصن حدّه الجلد و امّا الرابع فعبد ضربناه نصف الحدّ و امّا الخامس، فمجنون مغلوب علی عقله «۱».

فتری انّه علیه السلام لم یحدّ الخامس، و امّا التعزیر فقد ذکرنا وجهه و علی الجملهٔ فترفع الید عن روایهٔ أبان بهذه الروایات الشریفهٔ و لا مقاومهٔ لها فی إثبات الحکم لأنّها علی خلاف العقل المستقلّ و ان لم یکن لها معارض فکیف بهذه الأخبار المعارضهٔ لها.

و لذا قال فی الجواهر- بعد قول الشرائع: و فیه تردّد-: کما فی النافع بل منع، وفاقا لکافّهٔ المتأخّرین حتّی المصنّف فی نکت النّهایهٔ بل عن الشیخین فی العریض و الخلاف ذلک أیضا بل عن المسبوط قبل النسبهٔ المزبورهٔ ما یشعر بالإجماع علی العدم بل هو المحکی عن صریح الغنیهٔ و ظاهر السرائر إلخ [۲].

ثم انّه بعد ان اتّضح اعتبار العقل فی إحصان الرجل کما اعتبر ذلک فی

---

[۱] جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحهٔ ۲۷۴ أقول: و امّا کلامه فی النکت فهذه: انّما صار الشیخ الی ذلک لانّ الواطی یفتقر الی قصد و لا یحصل القصد إلی الوطی مع ذهاب العقل فمع حصول الوطی یعلم انّ له قصدا. و یؤیّد ذلک روایهٔ أبان- و هنا نقل الروایهٔ ثم قال قدّس سرّه:- و یقوی عندی انّه لا حدّ علی المجنون لما روی عن الأصبغ انّ عمر اتی بخمس أخذوا فی الزنا- و نقل تمام الروایهٔ.

ثم قال:- و هذه و ان کانت صورهٔ واقعهٔ لکنّ التعلیل فیها یؤذن بسقوط الحدّ و لعلّه احداث شبههٔ فی طرف المجنون لاحتمال ان یکون ذلک هو الحکم فیه انتهی. راجع الجوامع الفقهیّهٔ الصفحهٔ ۴۵۲.

ثم أقول: انّه قد ضعّفت الروایهٔ لأنّ فی سندها إبراهیم بن الفضل و لم یرد فیه توثیق و لا مدح، و فی جامع المدارک الجلد ۷ الصفحهٔ ۶: و الظاهر انّ إبراهیم المذکور هو الهاشمی کما یظهر من جامع الرواهٔ و هو امامی و قیل حسن و استشعر المحقق البهبهانی ره فی تعلیقته من روایهٔ جعفر بن بشیر عنه وثاقته انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۹۴

المرأهٔ کی تکون محصنهٔ فهل یعتبر فی إحصان الرجل کون المزنیّ بها أیضا عاقلهٔ أم لا؟

اختلف العلماء فی ذلک فذهب کثیر منهم الی عدم اعتباره و خالف فیه المحقّق الأردبیلی رضوان اللّه علیه و قال فی مجمع الفائدهٔ و البرهان:

یشترط فی إحصان الرجل و رجمه کون المرأة المزنیّ بها عاقلة بالغة فلو زنا المحصن بمجنونة أو صغیرة فلا رجم انتهی و فی الجواهر بعد ان نقل ذلک عنه: و فیه نظر یأتی عند تعرّض المصنّف لذلک [۱]

الکلام فی ادعاء الزوجیة

قال المحقّق: و یسقط الحدّ بادّعاء الزوجیة و لا یکلّف المدّعی بیّنة و لا یمینا و کذا بدعوی ما یصلح شبهة بالنظر الی المدّعی.

و فی المسالک: انّما یسقط الحدّ عنه بمجرّد الدعوی و ان لم یثبت الزوجیّة لأنّ دعواه شبهة فی الحلّ، و الحدّ یدرء بالشبهة و مثله ما لو ادّعی شراء الأمة من مالکها و ان لم یثبت ذلک.

ثم قال: و لا یسقط فیه من أحکام الوطی سوی الحدّ فلو کانت امة فعلیه لمولاها العقر أو حرّة مکرهة فمهر المثل ان لم یثبت استحقاق الوطی.

و فی الجواهر بعد نقل ذلک عن المسالک قال: قلت: هو کذلک إذا لم یکن مقتضی الأصل سقوطه.

أقول: انّه قد یکون مقتضی الأصل سقوط سائر الآثار أیضا کما إذا ادّعی زوجیّة المزنی بها مع انّها لم تکن من قبل مزوّجة فان ادعاء الزوجیّة یوجب درء الحدّ و مقتضی الاستصحاب هو عدم الزوجیّة فلا یلزم المهر أیضا لکن هذا یوجب کون الأصل مثبتا لانّ استصحاب عدم التزویج ینتج کونها أجنبیّة فلا مهر لها و هذا الأصل المثبت الذی لیس بحجّة، و لو کانت الحالة

[۱] عند قوله: و لو زنی البالغ المحصن بغیر البالغة أو بالمجنونة فعلیه الجلد لا الرجم انتهی.

السابقة هی الزوجیة أو العدّة فادّعی المتزوّج لها انّه کان یزعم رفع الزوجیّة أو انقضاء العدّة فحینئذ یدرء الحدّ بالشبهة و لکن مقتضی الاستصحاب بقاء الزوجیة أو العدّة و یترتّب أحکامهما.

و ما ذکره فی المسالک صحیح ان کان مستند السقوط الشبهة لاحتمال صدقه أو أصالة الصحّة فی قوله أو فعله کما یوجد فی عباراتهم و امّا ان کان مستند السقوط حجیّة قول المدّعی بلا معارض فیسقط سائر ما یترتّب علی الوطی الحرام.

و تحقیق الکلام انّ هنا أمورا یمکن التمسّک به فی درء الحدّ و یتفاوت الأمر بالنسبة إلی بقیّة الآثار باختلاف مقتضیات هذه الأمور.

أحدها التمسّک بدرء الحدود بالشبهة و مقتضی ذلک هو درء الحدّ و ترتّب سائر الأحکام.

ثانیها صحیح ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام قال: انّ علیّا علیه السلام اتی بامرأة مع رجل فجربها فقالت: استکرهنی و اللّه یا أمیر المؤمنین فدرأ عنها الحدّ و لو سئل هؤلاء عن ذلک لقالوا لا تصدّق و قد و اللّه فعله أمیر المؤمنین علیه السلام «۱».

و هذه أیضا کالسابقة.

ثالثها أصالة الصحّة کما قد یری التمسک بها فی عباراتهم.

و فیه انّ مقتضی أصالة الصحة فی القول هو ان یصدّق فی قوله و فی دعواه الزوجیّة مثلا و بعبارة أخری الحکم بصدقه لا الحکم بکذبه و فسقه فی ذلک لکن لا یترتّب آثار الواقع المترتّبة علی الزوجیّة. کما انّ أصالة الصحة فی الفعل تنتج انّه لم یفسق بعمله المشکوک فیه و انّه لم یزن عامدا، و لا یترتّب وراء ذلک شیء [۱].

[۱] راجع لهذا الکلام، التنبیه الخامس من تنبیهات باب أصالة الصحّة من فرائد الشیخ الأعظم الجلد ۲ الصفحة ۷۲۸ الطبع الجدید.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۸.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۹۶

رابعها ما بدا لنا و هو كون المقام من قبيل الادعاء بلا معارض، فكما انّه لو كان هناك مال و كان زيد يدّعى انّه له و لم يكن له معارض يعارضه فى ذلك فإنّه يأخذه و يعامل معه معاملة المالك فيشترى منه و يصلّى فيه و يوّرث منه، الى غير ذلك من الآثار فهنا أيضا يدّعى الرجل انّها زوجته و لا تعارضه الزوجة فيعامل معه معاملة الزوج فيترتّب جميع الآثار كما انّه لا حدّ عليه.

و يؤيّد ذلك انّ صاحب الجواهر مثل بباب التزويج أيضا للدّعوى بلا معارض و هذا يشعر بأنّه لا يختصّ ذلك بباب الأموال، و السيرة جارية على قبول الدعوى بلا معارض إذا كان المدّعى ظاهر الصلاح، و على الجملة فمقتضى ذلك هو ترتيب جميع الآثار. و قد اتّضح بما ذكرناه انّ ترتيب الآثار كلّها موقوفة على الأمر الرابع و ان كان مجرّد درء الحدّ يجرى مع كلّ الوجوه الأربعة.

و ظاهر عبارة المحقّق انّ مستنده هو الوجه الأوّل و لذا قال بعد فرض ادّعاء الزوجيّة: و كذا بدعوى ما يصلح شبهة بالنظر الى المدّعى.

و على الجملة فدرء الحدّ بالشبهة أمر جار فى كلّ مورد كانت هناك شبهة و لم يكن إثبات الزنا بنحو القطع، فيكفى احتمال الزوجية عند ادعائها أو احتمال الجهل بالحكم أو الموضوع أو الاشتباه المصداقى كما يكفى ادّعاء شراء الأمة من مالكها كما مرّ.

نعم على فرض ترتّب آثار الوطى مطلقا سوى الحدّ يأتى إشكال فى زنا الأمة فمن حيث انّها زنت برضاها فهى بغيّة و لا مهر لبغيّة فى الحرّة، فلا عقر لها فى الأمة و من حيث انّها لمولاها و هو لم يأذن فى ذلك فيلزم على الزانى العقر، و كونها بغيّة لا يوجب إسقاط حقّ المولى.

الكلام فى إحصان المرأة

اشارة

قال المحقّق: و الإحصان فى المرأة كالإحصان فى الرجل.

و فى الجواهر: بلا خلاف أجده بل عن الغنية الإجماع عليه لاشتراک معنى الإحصان فيهما نصا و فتوى فيشترط حينئذ فيها جميع ما عرفته على النحو

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۹۷

الذى سمعته انتهى.

أقول: و على هذا فالمسئلة من جهة الفتوى ممّا لا خلاف فيها بل هى مجمع عليها. هذا بالنسبة إلى الأقوال، و امّا بالنسبة الى الاخبار التى يستفاد منها ذلک فهى عدة اخبار منها صحيحة محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول المغيب و المغيبة ليس عليهما رجم الّا ان يكون الرجل مع امرأة و المرأة مع الرجل «۱».

فهى تدلّ على انّ الغيبوبة كما توجب خروج الرجل عن كونه محصنا كذلک توجب خروج المرأة عن كونها محصنة.

و منها صحيحة ابى عبيدة عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن امرأة تزوّجت رجلا و لها زوج قال: فقال: ان كان زوجها الأوّل مقيما معها فى المصر التى هى فيه تصل اليه و يصل إليها فإنّ عليها ما على الزانى المحصن [الزانية المحصنة] الرجم و ان كان زوجها الأوّل غائبا عنها أو كان مقيما معها فى المصر لا يصل إليها و لا تصل إليه فإنّ عليها ما على الزانية غير المحصنة و لا لعان بينهما «۲».

و هذه تدلّ على انّ الملاک فى إحصانها وصولها اليه كوصوله إليها و كونهما فى مصر واحد.

و عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ فإذا أحصنّ قال: إحصانهن أن يدخل بهنّ قلت: أ رأيت ان لم يدخل بهنّ و أحدثن ما عليهنّ من حدّ؟ قال: بلى «۳».

و هذه صريحة فى اعتبار الدخول لصدق إحصانهن.

و مرسلة الصدوق: محمّد بن علىّ بن الحسين قال: سئل الصادق عليه السلام عن قول اللّه عزّ و جلّ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ قال: هنّ ذوات الأزواج قلت:

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۹۸

و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم قال: هنّ العفائف «۱».

و مقتضى هذه هو اشتراط كونها ذات زوج كى يصدق عليها كونها محصنة.

و عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السلام فى قوله: فإذا أحصنّ قال:

إحصانهنّ إذا دخل بهنّ قال: قلت: أ رأيت ان لم يدخل بهنّ و أحدثن ما عليهنّ من حدّ؟ قال: بلى «۲».

ثم انّ مقتضى الجمع بين هذه الروايات انّه يعتبر فى إحصان المرأة ان تكون مزوّجة أى ذات بعل و مدخولا بها و ان لا يكون زوجها غائبا عنها بل كان مقيما معها فى البلد بحيث تصل اليه و يصل إليها.

و على هذا فيصحّ القول بانّ المستفاد منها هو انّ جميع ما يشترط فى إحصان الرجل يشترط فى إحصان المرأة كما لا يخفى.

نعم من جملة شرائط إحصان الرجل ان يكون له فرج يغدو عليه و يروح، و من المعلوم انّ هذا لا يتمّ بالنسبة إلى المرأة فإنّه ليس لها ان تغدو على الرجل و تروح بل هذا حقّ للزوج، و الاختيار فى ذلك بيده، فالمراد انّه لو كان الرجل له زوجة يغدو عليها و يروح فهما محصنان بذلك و كما انّه سبب لإحصانه، كذلك يكون سببا لإحصانها، و المقصود من قوله ع يصل إليها هو إمكان الوصول إليها، و من قوله ع: و تصل اليه، هو إمكان وصولها اليه مهما أراد الرجل الوصول إليها و التمكّن منها غدوّا و رواحا.

و لذا قال فى الجواهر: فما يعتبر فى إحصان الرجل معتبر فى إحصان المرأة لكنّ المراد من تمكّنها من الزوج إرادته الفعل على الوجه المزبور لا ارادتها متى شاءت ضرورة عدم كون ذلك حقّا لها انتهى كلامه «۳».

ثم انّه قد تقدّم انّه يعتبر فى إحصان الرجل ان لا تكون زوجته متعة بل

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱۰.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱۱.

(۳) جواهر الكلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۷۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۹۹

اللازم كونها دائمة فهل يعتبر فى إحصان المرأة أيضا كونها زوجة دائمة أو انّه- و ان كان ذلك شرطا فى إحصان الرجل لكنّه- ليس شرطا فى إحصانها؟

ربّما يؤيّد الثانى صدق انّ لها زوجا و قد ورد فى الروايات السابقة انّ المتعة لا تحصن الرجل و امّا عدم كونها محصنة أيضا فلم يكن فيها شىء من ذلك.

و قد يستدلّ للأوّل أى اشتراط العقد الدائم فى إحصانها أيضا برواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل إذا هو زنى و عنده السريّة و الأمة يطأها تحصنه الأمة و تكون عنده؟ فقال: نعم انّما ذلك لانّ عنده ما يغنيه عن الزنا. قلت: فان كانت عنده امرأة متعة أ تحصنه؟ فقال: لا. انّما هو على الشىء الدائم عنده «۱» فان المشار اليه بقوله: ذلك، أو مرجع ضمير انّما هو على

الشیء الدائم هو الإحصان فیدلّ علی انّه انّما یکون الإحصان فی الشیء الدائم بلا فرق بین إحصان الرجل و المرأة فإنّ المورد و ان کان هو الرجل الّا انّ الحکم عامّ و هو من باب تطبیق الکبری علی الصغری «۲».

لکنّه مشکل و ذلک لعدم الملازمة بین ان لا تحصن المتعة الرجل الزانی و بین ان لا تکون هی بنفسها محصنة.

و الظاهر انّه یصدق علیها کونها مزوّجة خصوصا إذا کان زوجها بحیث لا یعطّلها و حینئذ فلو زنت فهی محصنة و ترجم الّا ان یکون هناک إجماع علی اعتبار الدوام و عدم کونها متعة فی إحصانها.

اللّهم الّا ان یکون معنی: لها زوج، ان یکون لها زوج محصن فان الزوج لا یکون محصنا إلّا إذا کان له ما یدوم ای الزوجة الدائمة أو ملک الیمین.

و الّا فلم یکن فی الروایات ما یفید انّ المتعة لا تکون محصنة فیکفی فی إحصانها کون الزوج محصنا نعم فی خصوص المغیب و المغیبة و المحبوس منصوص بعدم کون

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) أورده بعض الأعاظم فی مبانی تکملته الجلد ۱ الصفحة ۲۰۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۰

المرأة محصنة [۱].

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه فی المقام انّه إذا کانت الزوجة مدخولا بها و کانت بحیث کلّما أراد زوجها ان یواقعها امکنه ذلک فهی أیضا محصنة و ان فرض انّ الزوج لم یرد ذلک و انّ الملاک هو إمکان ذلک و تیسّره حین أراد و لو فی کلّ أربعة أشهر مرّة حیث انّه لیس لها حق أکثر من ذلک.

نعم لو کانت مریضة أو محبوسة لا تمکنها اجابة الزوج فلیست بمحصنة کما انّ الزوج لا یکون حینئذ محصنا.

هل یعتبر حریّتها فی تحقّق إحصانها؟

قد تقدّم انّه تعتبر فی إحصان الرجل، الحریّة فهل هی شرط فی إحصان المرأة و ثبوت الرجم علیها حتّی لا یحکم علیها بالرجم إذا لم تکن حرة؟

الظاهر هو الأوّل بل ادّعی عدم الخلاف فی ذلک.

و تدلّ علیه صحیحة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی مکاتبة زنت قال: ینظر ما أدّت من مکاتبتها فیکون فیها حدّ الحرّة و ما لم تقض فیکون فیه حدّ الأمة- الی ان قال:- و ابی ان یرجمها و ان ینفیها قبل ان یبیّن عتقها «۱».

و روایة برید العجلی عن ابی عبد اللّه [جعفر] علیه السلام فی الأمة تزنی قال: تجلد نصف الحدّ کان لها زوج أو لم یکن لها زوج «۲».

و علی هذا فالأمة لیست بمحصنة و ان کان لها زوج محصن و بتعبیر آخر یشترط فی إحصانها و رجمها حریّتها کما تشترط فی إحصانه و رجمه حرّیته.

هل تعتبر حرّیة الزوج فی إحسان المرأة؟

و هل تشترط فی إحصانها- مضافا الی حرّیة نفسها- حرّیة زوجها بان

---

[۱] أقول قدّ صرّح فی صحیح ابن مسلم بعدم الرجم علی المغیب و المغیبة و امّا المحبوس فالمصرّح به فی روایة ابی عبیدة هو عدم رجم الرجل الزانی المحبوس و امّا الزوجة فلا، نعم یمکن ان یستفاد منه ذلک.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۱

لا تکون الحرّة الزانیة زوجة للعبد أم لا؟.

نقول: قد عرفت انّه لا- یشترط فی إحصان الرجل حریّة زوجته بل لو کان له ملک یمین لکفی ذلک فی کونه محصنا و لا فرق بین الزوجة الدائمة و الأمة فی إحصان الرجل، و انما الکلام فی عکس ذلک و هو ما إذا کان زوج الزانیة الحرّة عبدا، و الظاهر انه لیس فیه نصّ خاصّ یدلّ علی کونها محصنة کالعکس علی ما تقدّم.

بل فی صحیح الحلبی: قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: لا یحصن الحرّ المملوکة و لا المملوک الحرّة «۱».

لکن فیه کلاما فلذا قال الشیخ الحرّ العاملی: حمله الشیخ علی انّ المراد به انّ المملوک و المملوکة لا یحصنان بالحرّ و الحرّة بحیث یجب علی المملوک الرجم لانّ ذلک لا یجب علیه علی حال بل علیه الجلد لما مضی و یأتی، فهو نفی لإحصان خاص.

و نحن نقول: لا- شکّ فی انّ الحرّ فی الجملة الأولی فاعل، و المملوکة مفعول و معناها انّ الزوج الحرّ لا یکون سببا لکون الزوجة المملوکة محصنة حتّی ترجم بزناها بل یشترط فی إحصانها کونها حرّة و امّا الجملة الثانیة فظاهر السیاق و ان کان یقتضی کونها کالأولی بأن یکون المملوک فاعلا و الحرّة مفعولا فیکون المراد انّ الزوج المملوک لا یکون سببا لإحصان الحرّة فیعتبر فی إحصانها کون الزوج غیر مملوک و ان تکون المرأة زوجة للحرّ الّا انّه یرفع الید عن هذا الظاهر لما هو المعلوم من انّ العبد أو الأمة لا یغیّران حکم الحرّ و الحرّة و ذلک بدلیل خارج کخبر ابی عبیدة عن ابی عبد اللّه علیه السلام و فیه:

ان کان زوجها الأوّل مقیما معها فی المصر التی هی فیه تصل الیه و یصل إلیها فإنّ علیها ما علی الزانی المحصن [الزانیة المحصنة] الرجم «۲».

فان الظاهر منه انّ المرأة إذا کان لها زوج حاضر یصل إلیها و تصل

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۲

الیه فلو زنت فهی زانیة محصنة، و هذا بعینه صادق فی المقام و ان کان زوجها مملوکا.

و علی هذا فتقرء الجملة الثانیة بتقدیم المفعول و تأخیر الفاعل، و المعنی انّ الزوج المملوک لا یصیر محصنا بمجرّد کون الزوجة حرّة بل تعتبر فی إحصان الزوج حرّیته بنفسه فاذا کان هو حرّا متمکّنا من امرأة یغدو علیها و یروح فهو محصن سواء کان لها زوجة حرّة أو ملک الیمین فقد ظهر انّ ما افاده الشیخ الطوسی قدّس سرّه هو الظاهر.

کما انّ فی کشف اللثام أیضا: و لعلّ المملوک منصوب، و الحرّة مرفوعة فیکون کصحیح ابی بصیر «۱».

و مراده من صحیح ابی بصیر هذا: عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: فی العبد یتزوّج الحرّة ثم یعتق فیصیب فاحشة قال: فقال:

لا رجم علیه حتّی یواقع الحرّة بعد ما یعتق «۲».

ثم لو فرض کون الجملة الثانیة کالأولی فی کون الأول- المملوک- فاعلا و الثانی- الحرّة- مفعولا، فهذا یوجب التخصیص فی الروایات الدالة علی انّ المرأة التی لها زوج، محصنة إذا کان یصل إلیها و تصل الیه، و النتیجة انّ المرأة التی لها زوج کذلک إذا زنت فهی محصنة إلّا إذا کان زوجها مملوکا فلا تکون محصنة، لوضوح انّ المعنی علی فرض تقدیم الفاعل هو انّ الزوج المملوک لا یصیّر الزوجة الحرّة محصنة، و هذا بخلاف العکس و هو ما إذا کان المفعول مقدّما فإنّه لا یلزم التخصیص أصلا، و معلوم انّه مع الشک فی التخصیص لا یمکن الذهاب الیه بل المرجع هو عموم المحصنات هی المزوّجات، المستفاد من الروایات فیجب الرجم [۱].

---

[۱] أقول: و صریح عبارة صاحب الریاض عدم اشتراط حرّیّة الزّوج فی إحصان المرأة و انّ ذلک مجمع علیه قال- فی ذیل عبارة المختصر النافع: و إحصان المرأة کإحصان الرجل-: فی اشتراط ان تکون

---

(۱) کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۰.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

لا- یقال انّه علی ما ذکرتم یحتمل التخصیص فلا رجم، و عدمه فیجب الرجم، فیکون المورد من موارد الشبهة و من المعلوم هو درء الحدود بالشبهات.

لأنّا نقول: أجل أنّ الحدود تدرء بالشبهات لکن بشرط عدم وجود عام یکون هو المرجع و الّا فمع الرجوع الیه مثلا کما فی المقام فلا شبهة فی البین کی تدرء.

«المطلقة الرجعیة محصنة»

قال المحقّق: و لا تخرج المطلّقة الرجعیة عن الإحصان و لو تزوّجت عالمة کان علیها الحدّ تامّا و کذا الزوج ان علم بالتحریم و العدّة و لو جهل فلا حدّ و لو کان أحدهما عالما حدّ حدّا تامّا دون الجاهل، و لو ادّعی أحدهما الجهالة قبل إذا کان ممکنا فی حقّه.

أقول: غیر خاف انّ المطلّقة علی قسمین رجعیّة و بائنة امّا الرجعیة فهی زوجة فی الحقیقة أی فی حکمها و ذلک لانّه کلّما أراد الزوج الرجوع إلیها یمکنه ذلک فإنّ أمرها بیده ما دامت فی العدّة کما إذا لم تکن مطلّقة و علی هذا فله فرج یغدو علیه و یروح، و علی الجملة فلم تتحقّق البینونة الحقیقیّة بینهما بالطلاق الرجعی و هی من هذه الجهة کأنّها غیر مطلّقة و ان کان وطیها یحتاج الی الرجوع الّا انّه کم فرق بین من لیس له زوجة- و ان کان یمکن له تحصیلها فی کلّ آن- و بین من کانت له مطلّقة رجعیّة یمکن له الرجوع إلیها مهما أراد- و هذا بخلاف المطلّقة البائنة التی لا- سبیل للزوج إلیها- و علی هذا فلو طلّق الزوج زوجته کذلک ثم زنی حال کون زوجته فی العدّة فهو محصن و ان لم تکن له زوجة أخری فی حبالته فإنّه یصل إلیها کلّما أراد و عند ما شاء کما انّها تصل الیه عند ما أراد الزوج الوصول إلیها.

هذا مضافا الی روایات خاصّة منها صحیح الکناسی قال: سألت

بالغة عاقلة حرّة لها زوج دائم أو مولی و قد وطأها و هی حرّة بالغة عاقلة و هو عندها یتمکّن من وطئها غدوّا و رواحا بلا خلاف أجده حتی فی اعتبار کمال العقل فیها إلخ

أبا عبد اللّه علیه السلام عن امرأة تزوّجت فی عدّتها فقال: ان کانت تزوّجت فی عدّة طلاق لزوجها علیها الرجعة فان علیها الرجم و ان

کانت تزوّجت فی عدّة لیس لزوجها علیها الرجعة فان علیها حدّ الزانی غیر المحصن، و ان کانت تزوّجت فی عدّة بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعة أشهر و العشرة أیّام فلا رجم علیها، و علیها ضرب مأة جلدة قلت: أ رأیت ان کان ذلک منها بجهالة؟ قال: فقال: ما من امرأة الیوم من نساء المسلمین الّا و هی تعلم انّ علیها عدّة فی طلاق أو موت و لقد کنّ نساء الجاهلیّة یعرفن ذلک. قلت: فان کانت تعلم انّ علیها عدّة و لا تدری کم هی؟ فقال: إذا علمت انّ علیها العدّة لزمتها الحجّة فتسأل حتّی تعلم «۱».

و منها روایة الکناسی الأخری قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن امرأة تزوجت فی عدّتها فقال: ان کانت تزوّجت فی عدّة من بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعة الأشهر و عشر فلا رجم علیها و علیها ضرب مأة جلدة و ان کانت تزوّجت فی عدّة طلاق لزوجها علیها رجعة فإنّ علیها الرجم و ان کانت تزوّجت فی عدّة لیس لزوجها علیها فیها رجعة فإنّ علیها حدّ الزانی غیر المحصن «۲».

فقد فصلّ فیهما بین المطلقة الرجعیّة و البائنة و صرّح بلزوم الرجم فی الاولی و الجلد فی الثانیة کما انّ الأمر فی المتوفّی عنها زوجها أیضا کذلک.

و لیعلم انّ المراد من التزویج فی عدّة الطلاق الرجعی الموجب للرّجم هو التزویج مع الدخول فان مجرد التزویج- و ان کان محرّما- لا یوجب الحدّ و الرجم و انّما یوجب التعزیر و لیس هو من أسباب الحدّ المذکورة فی بدایة الکتاب. و علی الجملة فبعد تحقّق الوطی یتحقّق الزنا الموجب للرجم فیکون کالزنا بدون النکاح فی أیّام العدّة الرجعیة.

نعم فی بعض الروایات الحکم بالرجم فی أیّام العدّة مطلقا.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۵

فعن عمّار بن موسی الساباطی عن ابی عبد اللّه علیه السلام عن رجل کانت له امرأة فطلّقها أو ماتت فزنی قال: علیه الرجم و عن امرأة کان لها زوج فطلّقها أو مات ثم زنت علیها الرجم؟ قال: نعم «۱».

و عن قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جدّه علیّ بن جعفر عن أخیه علیه السلام قال: سألته عن رجل طلّق و «أو» بانت امرأته ثم زنی ما علیه؟

قال: الرجم. و سألته عن امرأة طلّقت فزنت بعد ما طلّقت هل علیها الرجم؟

قال: نعم [۱].

لکن لا بدّ- بمقتضی خبر الکناسی الصریح فی التفصیل بین الرجعیة و البائنة- من حمل المطلق علی المقیّد و لا یمکن الأخذ بإطلاق هاتین.

و لذا قال الشیخ الطوسی قدّس سرّه عند ما نقل روایة الساباطی:

ما یتضمّن هذا الخبر من حکم الرجل انّه إذا طلّق امرأته أو ماتت فزنی انّ علیه الرجم لا ینافی ما قدّمناه من الاخبار لانّ کونه مطلّقا یحتمل ان یکون انّما کان طلاقا یملک فیه الرجعة فهو محصن لانّه متمکن من وطئها بالمراجعة، و ان کانت بائنة أو ماتت هی فلا یمتنع ان یکون انّما أوجب علیها الرجم إذا کان عنده امرأة أخری تحصنه و امّا حکم المرأة إذا طلّقها زوجها انّما یجب علیه الرجم إذا کان الطلاق رجعیا حسب ما قدّمناه فی الرجل، و امّا موت الرجل فلا یحصنها بعد ذلک فاذا زنت فی العدّة فلیس علیها غیر الجلد، و یحتمل ان یکون ذلک و هما من الراوی «۲».

تری انه قدّس سرّه حمل رجم الرجل المطلّق زوجته علی ما إذا کان الطلاق رجعیّا أو انّه لو کان الطلاق بائنا فإنّما کانت عنده امرأة أخری فکان زناه عن إحصان أیضا و بهذا وجّه أیضا حکم رجم الرجل الزانی الذی ماتت زوجته

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۶ من حدّ الزنا الحدیث ۱ و ۲، لکن لیس فیه لفظ «بسنة» فی حین انّه موجود فی المصدر أی قرب الاسناد فراجع الصفحة ۱۱۰ حیث قال: بعد ما طلقت بسنة.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحدیث ۷.

(۲) التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۲۲.

و ذلک لما هو مقرّر من انّ موت الزوجة یخرج الرجل عن کونه محصنا فلا بدّ من حمل ما یدلّ علی إحصانه و رجمه علی ما إذا کانت له زوجة أخری. کما انّه قدّس سرّه حمل ذیل الروایة الدّالّ علی رجم المریة التی زنت بعد ان طلّقها زوجها علی ما إذا کان الطلاق رجعیا فکانت فی الحقیقة ذات بعل قد زنت و حکمها الرجم.

و امّا رجم المریة التی زنت بعد ان مات زوجها فقد حمل قدّس سرّه ذلک علی وهم الراوی ای تردّده فی النظر، و خطأه، و ذلک لتسالم الأصحاب علی انّ زنا أحد الزوجین بعد موت الآخر لا یوجب الرجم لعدم الإحصان.

و علی الجملة فالحکم برجم الرجل الذی زنی بعد ان طلّق امرأته، فی روایة قرب الاسناد أیضا یحمل علی کون الطلاق رجعیا کی یکون ذا زوجة فیکون محصنا و یترتّب علی زناه الرجم، أو یحمل علی انه کانت له زوجة أخری.

و امّا قوله علیه السلام فی هذا الخبر: أو بانت، فحیث انّ الزنا بعد الطلاق البائن مع عدم زوجة أخری له لا یوجب الرجم فلا بدّ من ان یحمل امّا علی کون (أو) بمعنی الواو فیکون قوله: أو بانت امرأته، عبارة أخری عن قوله علیه السلام: طلّق، و امّا علی کون المراد انّها بانت و ترکت زوجها و ذهبت فلا ید له علیها [۱] أو علی انّ المراد انّها بانت و حرّمت علیه بعامل غیر الطلاق کالرضاع أو النشوز و عدم التمکین.

و لو لم یمکن الحمل علی شیء من هذه الوجوه أو غیرها فلا إشکال فی طرحها لمعارضتها لروایات اخری أقوی منها کروایتی الکناسی فإنّهما بسند صحیح و دلالة واضحة تدلان علی انّ الرجعیة بحکم الزوجة و علی انّ الإحصان محقّق بالطلاق الرجعی دون البائن.

[۱] هذا الحمل و الحمل الأخیر لا ینفعان شیئا و ذلک لأنّه و ان وجّه بذلک معنی «بأن» الّا انّ من المسلم عدم ارادة هذا المعنی و ذلک لأنّه لا یکون حکم الزنا مع البینونة بهذا النحو الرجم فی حین انّ الروایة صریحة فی الرجم بزناه

هذا کلّه بناء علی انّ ضبط الخبر هو لفظة «أو» و امّا لو کان الوارد فیه هو لفظ (الواو)- کما هو کذلک فی قرب الاسناد- فلا إشکال أصلا و لا حاجة الی التوجیه لأنّه علی ذلک تکون جملة: و بانت عنه امرأته، تفسیرا للطلاق و عبارة أخری عنه لا شیئا آخر ورائه.

ثم انّ الموجود فی روایة قرب الاسناد علی ما هو المضبوط فی نفس المصدر هکذا: و سئلته عن امرأة طلّقت فزنت بعد ما طلّقت بسنة.

فلو کان لفظ (سنة) بلا تشدید فهو بمعنی العام و حینئذ لا یکون ملائما للحکم المذکور فیها و هو الرجم لأنّه مع مضیّ سنة من طلاقها تکون بائنة لا محالة، فلا بدّ من کون اللفظ مشدّدا مرادا به ما یقابل البدعة، و هو المعروف بالطلاق السّنیّ و هو منسوب إلی السنّة و له اطلاقان:

أحدهما انّه کلّ طلاق جائز شرعا و هو ما قابل الحرام و فی مقابله البدعی ای الحرام.

ثانيهما ما هو أخصّ منه و هو ان يطلّق على الشرائط ثم يتركها حتّى تخرج من العدّة و يعقد عليها ثانيا و يقال له طلاق السنّة بالمعنى الأخصّ.

ثم انكّ قد علمت انّه صرّح فى روايتى الكناسى بانّ المطلّقة الرجعيّة إذا زنت فهى محصنة و ترجم لكن لا تعرّض فيهما بالنسبة إلى الزوج و انّه إذا زنى يكون محصنا و يرجم و ذلك للعلم بوحدة المناط و هو حصول الزوجية و تحقّقها فى هذه المدّة.

كما انّ موثقة الساباطى و رواية قرب الاسناد المذكورتين آنفا تدلّان بإطلاقهما على انّ مطلق من طلّق امرأته فزنى بعد ذلك يكون محصنا و حيث انّ الحكم المذكور فيهما هو الرجم فلذا حملنا على من طلّق زوجته رجعيا، و على الجملة فبمناط روايتى الكناسى و مقتضى رواية عمّار الساباطى و رواية قرب الاسناد يحكم بانّ الزوج أيضا كالزوجة إذا زنى فى مدّة عدتها فهو محصن و حدّه هو الرجم.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۸

و امّا ما فى الموثقة من عطف موت المرأة بطلاقها الدّالّ على انّ الرجل يرجم بالزنا بعد موت زوجته فهو لا يلائم القواعد فلذا صار معرضا عنه عند العلماء.

ثم انّ ما افاده المحقّق فى عبارته المتقدمة من وجوب الحدّ التامّ على المرأة إذا تزوّجت عالمة فتكفى فى الاستدلال عليه الاخبار الدالة على رجم المرأة ذات بعل و ذلك لانّ الرجعيّة زوجة.

حول اشتراط العلم

لا شكّ فى اعتبار العلم بالحكم و الموضوع كى يوجب الزنا فى المقام الرجم و قد صرّح بذلك المحقّق فيما نقلناه من كلامه بلا فرق بين الرجل و المرأة فلو جهلا أو جهل أحدهما سقط الحدّ عنهما أو عن الجاهل منهما.

و الدليل على ذلك صدق المحصن على المطلّق و المحصنة على المطلّقة إذا كان سائر شرائط الإحصان موجودة، و الروايات الواردة فى المقام.

و امّا قوله عليه السلام فى رواية الكناسى- فى جواب السؤال عن انّها إذا تزوّجت فى أيّام العدّة جهلا-: ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الّا و هى تعلم انّ عليها عدّة فى طلاق أو موت و لقد كنّ نساء الجاهليّة يعرفن ذلك إلخ «۱» فالمراد منه نفى العلم خارجا و هو محمول على الغلبة فلو علم انه كان جاهلا فلا رجم و لا حدّ أصلا.

و فى المسالك: و لو تزوّجت الزوجة بغير الزوج فكتزويج المطلقة رجعيّا و اولى بالحكم.

ثم انّ من جملة الروايات الدالة على انّه مع العلم يترتّب الرجم رواية أبى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن امرأة تزوّجها رجل فوجد لها زوجا قال: عليه الجلد و عليها الرجم لأنّه تقدّم بعلم و تقدّمت هى بعلم و كفّارته ان لم يقدّم الى الامام ان يتصدّق بخمسة إصبع دقيقا «۲».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحديث ۳.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحديث ۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۰۹

و هى صريحة فى انّ المرأة ذات البعل إذا تزوجت بآخر فإنّها ترجم، لكونها عالمة بأنّ لها زوجا و بحرمة النكاح مع ذلك.

نعم يشكل الأمر بالنسبة الى الرجل الذى تزوّجها فإنّه لو كان عالما بذلك كما هو صريح العبارة، فإن كان له فرج مملوك فلا بدّ من ان يرجم هو أيضا لكونه محصنا على ذلك، و ان لم يكن له فرج مملوك فحكمه و ان كان هو الجلد الّا انّ ذلك لا يناسب تعليل

الروایهٔ فلو کان یعلل بقوله: لأنّه کان عالما و لم یکن له فرج مملوک لکان حسنا لکنّه علّل بقوله: لأنّه تقدّم بعلم.

و علی الجملهٔ فیحمل هـذا الحکم علی انّ الرجل لم تکن له زوجـهٔ فلذا یحدّ و لا یرجم نعم فی نسـخهٔ الکافی: لأنّه تقدّم بغیر علم، و هـذا أنسب ان یکون تعلیلا للحکم بعـدم رجمه مع انّها ترجم. الّا انّه یرد علیها انّه إذا کان قـد أقدم بغیر علم فلا حکم له حتّی الجلد و ان کان له فرج مملوک [۱] و الحال انّه قد حکم علیه بالجلد.

و کیف کان فهی تدلّ علی رجم المرأهٔ التی قد تزوجت و کان لها زوج و هی عالمهٔ.

و عن ابی بصـیر عن ابی جعفر علیه السلام قال: سـئل عن امرأهٔ کان لها زوج غائبا عنها فتزوّجت زوجا آخر، قال: ان رفعت الی الامام ثم شهد علیها شهود انّ لها زوجا غائبا و انّ مادّته و خبره یأتیها منه و انّها تزوّجت زوجا آخر کان علی الامام ان یحدّها و یفرّق بینها و بین الـذی تزوّجها، قلت: فالمهر الذی أخذت منه کیف یصـنع به؟ قال: ان أصاب منه شـیئا فلیأخذه و ان لم یصب منه شـیئا فإنّ کلّ ما أخذت منه حرام علیها مثل أجر الفاجرهٔ «۱».

---

[۱] أقول: لکن علی نقل العلامهٔ المجلسی قدّس سرّه، حمل هذا الحدّ علی التعزیر لتقصیره فی التفتیش أو علی ما إذا ظنّ انّ لها زوجا، ثم قال: و احتمل الشیخ ان یکون متّهما فی دعوی التزویج. فراجع مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحهٔ ۲۹۴.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۰

قوله: مادّته یعنی النفقهٔ الواجبهٔ علیه لها.

و هی تـدلّ بالمنطوق علی انّه إذا أقامت البیّنـهٔ علی حیاهٔ زوجها و مع ذلک تزوّجت برجل آخر فان علیها الحدّ دون الرجم لانّ زوجها غائب عنها و لیس معها، و بالمفهوم علی انّه لو لم تقم البیّنـهٔ عند الامام علی کونها عالمهٔ بحیاهٔ زوجها فلیس له ان یحدّها باستصـحاب علمها الی حال التزویـج، و یستفاد منها انّه یکتفی فی إجراء الحـدّ بالبیّنـهٔ فهی کالعلم و قیام البیّنـهٔ علی انّ لها زوجا غائبا و انّ خبره و نفقته یأتیها و مع ذلک فقد تزوّجت بآخر فهو کالعلم بحیاهٔ زوجها و بقاءه بلا فرق بینهما و امّا لو لم تقم البیّنهٔ فلا [۱].

و التحقیق انّ العلم ان أخـذ فی موضوع الحـدّ بما هو صـفهٔ من صـفات النفس فالمعتبر فی إجراء الحدّ مطلقا هو حصول هذه الصـفهٔ و تحقّقها بنفسها و لا یقوم مقامها شیء. امّا لو کان مأخوذا فیه بما هو طریق فحینئذ تقوم البیّنهٔ مقامه.

و امّا انّه بعـد ان أخـذ فی الموضوع فمن أین یعلم انّ أخـذه کان علی النحو الأوّل أو الثانی فهـذا قـد یسـتفاد من ظاهر أخـذه فیه و قد یسـتفاد من الخارج کالتصریح به فی نصّ من النصوص أو التصریح بقیام شیء کالبیّنهٔ مقامه أو بعدم قیامه و ما نحن فیه من هذا القبیل للتصریح بقیامها مقامه فی خبر ابی بصیر.

و امّـا بالنسبهٔ إلی قیـام الاستصـحاب مقامه و عـدمه فمقتضـی طریقیّـهٔ العلم هو الأوّل فهـذه المرأهٔ التی کان یأتیها خبر زوجها و مادّته تستصـحب بقاءه و حیاته کما یستصـحب علمها الحاصل فی أوّل أزمنـهٔ غیبوبـهٔ زوجها بوجوده فلو تزوّجت و تحقّق الوطی أیضا یجب اجراء الحدّ علیها، الّا انّه یخرج عن هذه القاعدهٔ لما ذکرنا من اقتضاء روایهٔ أبی بصیر قیام خصوص البیّنهٔ مقام العلم دون

---

[۱] هکذا أفاد دام ظله الشـریف فی مجلس الدرس و کتب کذلک فی دفتر مذکّراته و هو بظاهره لا یخلو عن کلام و ذلک لانّ البیّنهٔ المذکورهٔ فی خبر ابی بصیر کانت عند المرافعهٔ إلی الحاکم و لإثبات زناها و تزویجها مع کونها ذات بعل و لم تکن بیّنهٔ قائمهٔ للزوجهٔ و عندها حتی یسـتفاد من ذلک قیام البیّنهٔ مقام العلم، ثم استفادهٔ الخصوصهٔ لها، حتی لا یجوز قیام الاستصحاب مقامه، و هذا الاشکال وارد فی مواقع من هذا البحث.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۱

غیرها إذا فلا وجه للتمسک بالاستصحاب بعد عدم العلم.

لا یقال: یکفینا فی المقام انّه من موارد الدرء، للشبهة حیث ان المرأة لم تکن عالمة ببقاء الزوج بل کانت شاکّة فی ذلک فیدرء الحد عنها بلا حاجة الی التمسک بالروایة و أخذ المفهوم.

لأنّا نقول: انّه لا- ینفع فی المقام شیئا و ذلک لأنّه إذا شک فی خروج المورد عن حکم العامّ الدّال علی وجوب حدّ الزانی و الزانیة فالأصل عدمه لأنّ الأصل عدم التخصیص و هذا الأصل جار بلا کلام، و العامّ حجّة، فلا مورد للقاعدة لعدم الشبهة و الحال هذه، فلا محیص حینئذ عن التمسک بالروایة و هو یقتضی عدم قیام غیر البیّنة مقام العلم.

و امّا ما عن ابن ابی عمیر عن شعیب قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجل تزوّج امرأة لها زوج، قال: یفرّق بینهما قلت: فعلیه ضرب؟ قال: لا، ماله یضرب؟ الی ان قال: فأخبرت أبا بصیر فقال: سمعت جعفرا علیه السلام یقول: انّ علیا علیه السلام قضی فی رجل تزوّج امرأة لها زوج فرجم المرأة و ضرب الرجل الحدّ، ثم قال: لو علمت انّک علمت لفضخت رأسک بالحجارة [۱] فما عن شعیب یحمل علی کون الرجل جاهلا و امّا ما عن ابی بصیر، فلا یصح الّا إذا حمل الضرب علی التعزیر لمسامحته فی الفحص مع الشک و التزویج بلا سؤال عنها.

الکلام فی المطلّقة البائنة

قال المحقّق: و تخرج بالطلاق البائن عن الإحصان و لو راجع المخالع

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من حدّ الزنا الحدیث ۸، أقول: و فی التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۲۵: انّ أبا الحسن (ع) نفی عنه الحدّ لأنّه لم یعلم انّ لها زوجا و الذی ضربه أمیر المؤمنین علیه السلام یحتمل شیئین أحدهما ان یکون ضربه لعلمه بانّ لها زوجا. و الثانی لغلبة ظنّه انّ لها زوجا ففرّط فی التفتیش عن حالها و لیس فی الخبر انه ضربه الحدّ تاما و یکون قوله علیه السلام: لو علمت انک علمت لفضخت رأسک بالحجارة، المراد به انک لو علمت علم یقین انّ لها زوجا لفعلت ذلک بک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۲

لم یتوجّه علیه الرجم الّا بعد الوطئ.

أقول: امّا الأوّل فلما تقدّم آنفا من عدم کون البائنة زوجة لحصول البینونة بینهما بالطلاق و من التصریح بالتفصیل بین الرجعی و البائن و بإجراء حدّ غیر المحصن فی مورد البائن فی صحیح الکناسی الذی مرّ نقله.

و امّا الثانی فلانّ طلاق الخلع من أقسام الطلاق البائن، و المختلعة بائنة فلو زنی فی العدّة بلا رجوعها عن بذلها فلم یتحقّق الإحصان و لا یترتّب علیه الرجم و لو رجعت عن بذلها و رجع هو فی الزوجة فحینئذ یکون محصنا إذا وطئها.

و قال أیضا فی المختصر النافع: و لو راجع المخالع لم یتوجّه علیه الرجم حتّی یطأ انتهی.

و فی المسالک بعد عبارة الشرائع المذکورة آنفا: امّا المخالع فلانّه بالخلع الموجب للبینونة خرج عن الإحصان حیث لا یملک فرجا آخر غیرها فیشترط فی عوده إلی الزوجة و ان کان برجوعه «إلی الزوجة» بعد رجوعها «الی البذل» تجدّد الوطی لیتحقّق إحصان جدید لبطلان الأوّل بالفرقة الثانیة انتهی.

و فی الجواهر: لأنّها بحکم الزوجة الجدیدة.

و فی الریاض- بعد العبارة المذکورة عن النافع-: لزوال الإحصان بالبینونة و خروج الاختیار عن یده، و الرجوع غایته انّه کعقد جدید أو نفسه و هو بمجرّده لا یوجب الإحصان ما لم یدخل.

و قال العلّامۀ فی القواعد: و لو راجع المخالع امّا لرجوعها بالبذل أو بعقد مستأنف لم یجب الرجم الّا بعد الوطی فی الرجعۀ.

و فی کشف اللثام- بعد ذلک-: لزوال الإحصان بالبینونۀ و خروج الاختیار عن یده.

و قال العلّامۀ فی الإرشاد: و یشترط وقوع الإصابۀ بعد الحریّۀ و التکلیف و رجعۀ المخالع.

و قال الأردبیلی فی الشرح: و من شرائط الدخول کونه بعد رجعۀ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۳

المخالع فلو دخل رجل بامرأته ثم خالعها فرجعت المرأۀ فی البذل فرجع الرجل الی زوجته المخالعۀ ثم زنا قبل وطی امرأته المراجعۀ و المخالعۀ لم یرجم و ان تحقّق شرائطه غیر الدخول و یجلد، وجه ذلک ظاهر، فإن المرأۀ بعد الخلع خرجت عن حباله و صارت أجنبیّۀ محضۀ و بعد الرجوع صار بمنزلۀ شخص تزوّج امرأۀ أجنبیّۀ أو التی طلّقها بائنا، إلی آخر کلامه.

الی غیر ذلک من کلماتهم و نحن قد تفحّصنا ما کان بأیدینا من کتبهم و کلماتهم، و کلهم یقولون بهذا المضمون و لا مخالف فی خصوص المسئلۀ أصلا بناء علی لزوم الوطئ فی الإحصان، و انّما المخالف هو من خالف فی أصل اعتبار الوطئ فی تحقّق الإحصان و قد تقدّم فی موضعه انّ عدّۀ من العلماء صرّحوا باعتبار- الوطی فی کون الزانی محصنا و أطلق آخرون، و المحقق اعتبره فی الشرائع صریحا کما مرّ ذلک و أطلق فی المختصر النافع.

و قد صار صاحب الجواهر هناک بصدد الجمع بینهما بقوله: و یمکن حمله علی الغالب، و علی الجملۀ فکلّ من اعتبره هناک اعتبره فی الراجع المخالع.

و یمکن ان یستدلّ علی ذلک ببعض الاخبار.

منها خبر رفاعۀ قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یزنی قبل ان یدخل بأهله أ یرجم؟ قال: لا «۱».

و منها صحیح محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الرجل یزنی و لم یدخل بأهله أ یحصن؟ قال: لا و لا بالأمۀ «۲».

فإنهما صریحان فی عدم الرجم أو الإحصان إذا زنی مع عدم الدخول بأهله، و المطلّقۀ بائنۀ لیست بأهل للرجل و لا هو زوج لها و ان کانت تصیر أهلا له بالرجوع الّا انه قد انقطعت العلقۀ بینهما بالطلاق، فاذا صارت أهلا بالرجوع فهناک یلزم الدخول و الّا فهی أهل لم یدخل بها فلا رجم علیها و لا علیه.

ان قلت انّها بعد رجوعه إلیها- عقیب رجوعها فی البذل- صارت

---

(۱) وسائل الشیعۀ الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعۀ الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۴

رجعیّۀ و لذا یجوز له الوطی بعد ذلک مهما أراد و المفروض انّه قد دخل بها سابقا کما فی الرجعیۀ المصطلحۀ و دخوله من قبل سبب لإحصانه.

نقول: الفرق بینهما واضح و ذلک لانّ الرجعیّۀ لم تنقطع أهلیّتها و لم تخرج عن کونها أهلا له فی حال کونها مطلّقۀ و للزوج الاستمتاع منها منذ وقوع الطلاق الی تمام العدّۀ مهما شاء بخلاف المختلعۀ فإنّه بعد الطلاق لیس له فرج مملوک أصلا و لذا لو زنی فإنّه یجلد و لا یرجم الی ان ترجع عن بذلها و یرجع هو فیها و عندئذ یکون له فرج مملوک بعد ان لم یکن کذلک و صار زوجا لها بعد انقطاع العلقۀ و هی صارت أهلا له بعد ان کان قد زالت الأهلیّۀ فهی زوجۀ جدیدۀ نظیر ما إذا عقد علیها بعد انقضاء العدّۀ و لیس الأمر من باب اعادۀ المعدوم بل علقۀ جدیدۀ و زوجیّۀ حادثۀ.

و علی الجملۀ فالعمدۀ فی المقام هو انّ العلقۀ فی الرجعیّۀ باقیۀ ثابتۀ و لذا تجری بینهما الوراثۀ فی أیّام العدّۀ بخلاف البائنۀ لانقطاعها

جـدّا فاذا حصلت الزوجیّـة برجوعها و رجوعه فهی زوجیـة مستحدثة و لا بـدّ فی تحقق الإحصان معها من وقوع وطی جدید فهذا هو الوجه فی اتّفاقهم علی اعتبار الوطی فی المخالع و إلا فلا روایة فی المقام تدلّ علی اشتراط الوطی فی المخالع.

ثم لو شـک فی ذلک أی فی کونها الأهل السابق حتّی یکتفی بالوطی السابق أو انّها أهل جدیـد کی یحتاج إلی وطی جدیـد فهو فی الحقیقـة شکّ فی التخصـیص فان عموم «الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا.» یدلّ علی جلد کلّ من زنی و انّما خصّـص هذا العموم بالمحصن و المحصـنة فإنهما یرجمان فاذا شک فی انّ الزانی إذا کانت زوجته هی المختلعـة الراجعـة بـدون الوطی فعلا هل یکون محصـنا أم لا و هل خرج عن عموم الآیة فلا محالة یرجع الی العامّ لانّه یقتصر فی العامّ المردّد مفهوما بین الأقلّ و الأکثر علی المتیقّن.

و قـد اتّضـح من هـذه الأبحاث حول المطلّقـة، ان الرجعیّـة لو تزوّجت فعلیها الحدّ التام و هو الرجم و کذا بالنسبة إلی الزوج و یشترط ذلک بالعلم موضوعا و حکما أی بالعدّة و الحرمة و الّا فلا حدّ و لو ثبت انّ أحدهما کان عالما

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۱۵

و الآخر جاهلا یختصّ الحدّ بالعالم دون الجاهل.

و لـو ادّعی أحـدهما الجهـل فهـو من موارد الشـبهة إذا أمکن ذلـک فی حقّه و من مثله، فیـدرء عنه الحـدّ و الفرق بین الشـبهة و مورد الجهل هو انّه فی مورد الشبهة یحکم بدرء الحدّ بحسب الظاهر و امّا الجاهل فلا حکم له أصلا.

قال المحقّق: و کذا المملوک لو أعتق و المکاتب إذا تحرّر.

أقول فقـد ذکر رضوان اللّه علیه ثلاثة موارد یشترط فیها الوطی أحدها المخالع الراجع، علی ما تقدّم، ثانیها: المملوک إذا أعتق فإنّه لو وطئ ثم زنی یکون محصـنا، ثالثهـا: المکـاتب إذا تحرّر و ذلـک لورود النص فی المملوک بأنّه لا رجم علیه حتّی یواقع الحرّة بعـد ما أعتق.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج ۱، ص: ۱۱۵

فعن ابی بصیر یعنی المرادی عن ابی عبـد اللّه علیه السـلام قال فی العبـد یتزوّج الحرّة ثم یعتق فیصـیب فاحشة قال: فقال: لا رجم علیه حتّی یواقع الحرّة بعد ما یعتق «۱». الی غیر ذلک من الروایات و قد مرّ ذلک.

و فی الجواهر: و ألحقنـا به الصبی إذا بلغ و المجنون إذا أفـاق لأنّ الوطی السابق علی ذلک بحکم العـدم للأصل و الاحتیاط و غیرهما ممّا أشرنا إلیه سابقا انتهی.

أقول: انّ هذه الموارد لم یرد فیها نصّ و لا عموم تعلیل یشملها.

الکلام فی الأعمی

لو زنی الأعمی فهل یجری علیه الحدّ جلدا أو رجما کما فی البصیر أم لا؟

قال المحقّق: و یجب الحدّ علی الأعمی.

أقول: و ذلک لعموم الأدلّـة و لا یدفع الحدّ عنه عماه إجماعا بل فی الجواهر: الإجماع بقسمیه علیه، إذا فلا فرق بین البصـیر و الأعمی فی ذلک أصلا.

قال المحقق: فان ادّعی الشبهة قیل لا تقبل و الأشبه القبول مع الاحتمال.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۶

أقول: فی المسئلهٔ أربعهٔ أقوال. أحدها انّه لا تقبل مطلقا ذهب الیه شیخ الطائفهٔ و الشیخ المفید و القاضی و سلّار ثانیها القبول مطلقا مع احتمال صدقه و هو مذهب الأکثر بل المشهور، ثالثها القبول إذا کان هناک شاهد حال علی ما ادّعاه بان کان قد وجدها علی فراشه مثلا- فظنّها زوجته أو أمته امّا لو شهد الحال بخلاف ذلک لم یصدّق، ذهب الیه ابن إدریس رابعها التفصیل بین کونه عادلا فیقبل و عدمه فلا، ذهب الیه الفاضل المقداد قال قدّس سرّه: و یظهر لی انّه ان کان علی ظاهر العدالهٔ قبل الفعل قبل منه و الّا لم یقبل «۱».

و یمکن ان یکون ما ذهب الیه ابن إدریس مصداقا لکلام المشهور [۱] فإنّه إذا کان هناک شاهد حال علی صدقه و إمکان ذلک فی حقّ مثله فقد اقترنت دعواه بالاحتمال.

و لا- شکّ انّ الاحتمال محقّق مع دعواه و یشمله دلیل الدرء کما فی المبصر و امّا النافون فلم یقیموا علی ما ذهبوا الیه دلیلا مقنعا تطمئن إلیه النفس و انّما قالوا بذلک لبعض الوجوه الاعتباریهٔ، قاله فی الجواهر.

و الوجه الاعتباری مثل انّه حیث کان أعمی فقد کان ینبغی له التحرّز و التحفّظ کثیرا کی لا یقع فی الفجور، أو انّه کان یجب علیه ذلک لمکان فقده حاسّهٔ الأبصار.

و مقتضی ذلک کون الأعمی مکلّفا بأزید و أشدّ ممّا کلّف به المبصر فیلزم علیه عند الوقاع ان یتثبت حتّی یتحقّق له انّ المرأهٔ حلیلته أو مملوکته.

و یمکن ان یکون من هذه الوجوه، انّ قبول دعواه یفضی الی تعطیل

---

[۱] قد احتمل ما احتمله دام ظله، السیّد فی الریاض فإنه بعد ان نقل کلام الحلّی قال: و هو موافق للقوم ان أراد بشهادهٔ الحال بخلافه الشهادهٔ بالقطع و ضعیف ان أراد بها الشهادهٔ بنحو من المظنّهٔ لعدم ارتفاع الشبههٔ الحاصلهٔ من دعواه بمجرّده و ان ضعفت معه فقوله علی هذا التقدیر ضعیف انتهی بل الفاضل السیوری جعل القول بالقبول مع الاحتمال قول ابن إدریس فإنّه عند قول المحقّق فی النافع: فان ادّعی الشبههٔ فقولان أشبههما القبول مع احتمال، قال: هذا قول ابن إدریس لقوله صلّی اللّه علیه و آله: ادرءوا الحدود بالشبهات، و الفرض احتمال ذلک فی حقّهٔ انتهی.

---

(۱) التنقیح الرائع الجلد ۴ الصفحهٔ ۳۳۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۱۷

الحدود و الاجتراء علی اقتراف المحرّمات و ارتکاب الفواحش.

و قد یقال ما وجه التعرّض للأعمی و قبول ادعائه الشبههٔ و الحال انّ المبصر أیضا کذلک؟

و الجواب عنه ان خصوصیّهٔ المقام هو کون الأعمی أقرب الی الاشتباه من البصیر فحیث انّه یکون فی معرض الاشتباه أکثر من المبصر فلذا تعرّضوا له مستقلّا.

ثم انّه قد تتحقّق الشبههٔ بدون ان یدّعیها هو بنفسه کما فی غیر ذلک من أموره و ما یجری علیه و یصدر عنه نظیر ما لو وقع فی البئر فإنّه لا یشکّ أحد فی انّ وقوعه و سقوطه فیه لم یکن عن عمد و اختیار بل کان ذلک لعدم تفطنه و تذکّره فوقع فی البئر علی حین غفلهٔ منه، و علی الجملهٔ فهل الشبههٔ بحقیقتها و نفسها بدون ادّعائه لها توجب الدرء کما یدرء بها مع ادعائه أم لا؟

الظاهر هو الأوّل و ذلک لما هو المفروض من تحقّق الشبههٔ و انّ الشبههٔ دارئهٔ للحدّ فإذا رأی الشهود انّ الأعمی قد باشر الأجنبیّهٔ و زنی و شهدوا بذلک لکن کان هناک احتمال الغفلهٔ و الاشتباه و ان لم یدّع ذلک أصلا فکیف یجوز اجراء الحدّ علیه مع احتمال

الشبهة احتمالا قويّا و الحدود تدرء بالشبهات؟

لكنّى لم أقف على ذلك فى كلمات العلماء رضوان اللّه عليهم أجمعين. و مثل ذلك ان يقال بلزوم السؤال عنه و الحكم على حسب ما يجيبه فربّما ابدى عذرا و اتى بشبهة كما فى المرأة الحامل بلا زوج، و ذلك لوقوع الشبهة و احتمال الجذب فى الحمّام أو الوطى بشبهة فلا تعرّض لذلك فى كلماتهم.

نعم افتى شيخ الطائفة قدّس سرّه بلزوم السؤال، و إليك عبارته: إذا وجدت امرأة حامل و لا زوج لها فإنّها تسئل عن ذلك فان قالت: من زنا، فعليها الحدّ و ان قالت من غير زنا فلا حدّ عليها و قال بعضهم: عليها الحدّ و الأوّل أقوى لأنّ الأصل برأيه الذمّة لأنّه يحتمل ان يكون من زنا أو من وطى بشبهة

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۱۸

أو مكرهة و الحدّ يدرأ بالشبهة انتهى كلامه رفع مقامه «۱».

و على الجملة فمقتضى القاعدة انّه إذا قام شاهد الحال و دلّ على انّ الأعمى ارتكب الزنا شبهة فلا حاجة الى السؤال بل يكتفى به و يحكم بالدرء.

اللّهم الّا ان يقال: انّه فرق بين السقوط فى البئر و ارتكاب الزنا و ذلك لانّ العاقل لا يقدم على إلقاء نفسه فى البئر بعزمه و إرادته إلّا فى موارد شاذّة و مواقع استثنائية كما إذا أقدم على الانتحار حينما سئم الحياة و الّا فالتعمّد بذلك امّا غير محتمل أصلا أو انّ احتماله بعيد غايته و هذا بخلاف الاقدام على الزنا و غير من الأمور الاختيارية فإنّ العاقل إذا اتى بعمل فالظاهر انّه اتى به بعلمه و اختياره فلذا لو أقرّ بالزنا فلا يسئل عن انّه كان عن عمد أو شبهة و ان كان يسئل عن ذلك أحيانا كما روى ذلك بالنسبة الى أمير المؤمنين عليه السلام الّا انّ الظاهر انّ العمل قد صدر عن الفاعل بعلمه و اختياره و على الجملة فيمكن ان يكون عدم تعرّض العلماء لاحتمال الشبهة بالنسبة إلى الأعمى- مع عدم ادعائه الشبهة- و درء الحد بذلك لأجل هذه النكتة اى قيام الدليل و هو شاهد الحال على انّه فعل ذلك عالما عامدا لا عن شبهة و اضطرار و إكراه كما فى ظاهر إقرار المقرّ بالزنا الّا ان يقوم شاهد الحال على الخلاف و لذا اقتصروا على ذكر صورة ادعاء الشبهة فقط.

الكلام فى ما يثبت به الزنا

قال المحقّق قدّس سرّه: و يثبت الزنا بالإقرار أو البيّنة.

أقول: لعلّ ظاهر العبارة حصر الطريق فيهما فيرد عليه بأنّه لماذا لم يذكر علم الحاكم فهل لا يكون ذلك حجّة هنا مع انّه كان حجّة فى باب القضاء؟

نعم انّه قد ذكر ذلك فى المسئلة الخامسة من النظر الثالث و صرّح هناك بأنّه يجب على الحاكم اقامة حدود اللّه تعالى بعلمه كحدّ الزنا.

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۷ من كتاب الحدود.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۱۹

لكن يرد عليه انّه بناء على ذلك كان الأنسب أن يقيّد كلامه هنا و يقول: لو لم يعلم القاضى بنفسه.

و الذى يسهّل الخطب انّه رحمه اللّه لم يؤدّ المطلب بصورة النفى و الإثبات و لم يقل: لا يثبت إلّا بالبيّنة و الإقرار، بل قال: و يثبت الزنا بالإقرار أو البيّنة و هذا لا يفيد سوى إثبات الزنا بهما لا الحصر فيهما.

ثم لو فرض حصول العلم بمجرّد إقرار المقرّ مرّة واحدة أو بشهادة واحد من الشهود لشدّة وثوقه به فما يصنع هنا فهل يأخذ بعلمه و

یقتصر علی الإقرار الواحد و الشهادة الواحدة أو لا بدّ من شهادة الأربع و الإقرار أربعا و لا یکون علمه هنا حجّة لانّه تمسّک أولا بالبیّنة الإقرار؟

فیه تردّد، من کون العلم هنا جزء الموضوع فان اللازم علم الحاکم بأنّه قد زنی عالما غایة الأمر قیام البیّنة مقام العلم فیمکن ان یکون حجّة فی مورد دون مورد، و من عدم ورود استثناء هذا الفرض فی کلماتهم، فلم نقف علی من قال بانّ علم الحاکم بموجب الحدّ حجّة إلّا إذا حصل فی أثناء الشهادة أو الإقرار.

نعم قطع الحاکم إقرار المقرّ فی الأثناء أو قطعه شهادة باقی الشهود بعد ان شهد شاهد مثلا، بان یقول الحاکم: لا حاجة الی تکمیل الأربعة لأنّه قد حصل لی العلم بذلک، غیر معهود فلذا یشکل الفتوی بذلک جدّا، فما یظهر من بعض من اعتبار أربعة شهود أو أربعة اقاریر إذا لم یتبیّن المطلب عند الحاکم فی غایة الإشکال.

الکلام حول الإقرار و شرائط المقرّ

اشارة

قال المحقّق قدّس سرّه: أمّا الإقرار فیشترط فیه بلوغ المقرّ و کماله و الاختیار و الحرّیة و تکرار الإقرار أربعا فی أربعة مجالس.

أقول: امّا البلوغ فاستدلّوا علی اعتباره بوجوه: و قبل ذکر ذلک ینبغی تذکار انّ الصبی قسمان مدرک ممیّز، و غیر ذلک امّا الثانی فعدم حجیّة إقراره

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۰

لا یحتاج الی الاستدلال و ذلک لانّ العقلاء لا یعتنون بإقراره أصلا و امّا الممیّز کالمراهق فهم یعتنون بإقراره فلا بدّ فی الحکم بعدم اعتباره من التمسّک بدلیل شرعی و هاهو هذه الوجوه التی أشیر إلیها.

الأوّل حدیث رفع القلم عن الصبیّ، الثانی کون عمد الصبی خطأ الثالث الإجماع. و لکن یرد علی الأوّل أی التمسّک بروایة الرفع بانّ عنوان الإقرار علی النفس الصادر عن العقلاء هو عنوان الکاشفیة غایة الأمر انّه لمّا لم تکن تلک الکاشفیّة تامّة فلذا تتم و تکمل بإمضاء الشرع و هو طریق نوعی عندهم و ذلک لانّ العاقل لا یقدم علی الإضرار بنفسه و إتلاف ماله فإذا أقرّ بضرر نفسه مثلا فلا محالة یفهم منه انّه صادق فی إقراره.

و حینئذ نقول: انّ المرفوع فی مورد إقرار الصبی ما هو؟ فان کان هو التکلیف فلا مساس له بإقراره لأنّ رفع التکلیف لا یوجب رفع إقراره و لا یمنع عن کاشفیّة إقراره فلو کان یتمسک هنا بأصالة الصحّة لصحّ ان یقال انّه لا تکلیف علیه کی تجری أصالة الصحّة فی أفعاله و امّا کاشفیّة إقراره فلا ترفع بذلک، فتری انّهم یؤلون بکون الصبی مسلوب العبارة فی باب المعاملات، لکن هل یوجب ذلک عدم ظهور ألفاظ الصبی فی المعانی؟ فکیف و عباداته مشروعة علی المشهور و إقراره بالشهادتین- التوحید و النبوّة- مقبول.

و لو کان إقراره بلا اثر مطلقا فلازم ذلک عدم صحّة إقراره بوحدانیّة اللّه جلّ و علا و برسالة الرسول صلّی اللّه علیه و آله إذا کان متولّدا من الکافرین، و هم لم یلتزموا به.

و ان کان المرفوع هو العقاب فهو أیضا کذلک فان رفع العقاب لا تعلّق له بعدم صحّة الإقرار و کاشفیّته الّتی مناط حجّیته عند العقلاء.

و علی هذا فالتمسک بحدیث رفع القلم عن الصبی غیر سدید و امّا عمد الصبی خطأ فهو تعبّد خاصّ و یمکن التمسک به ان لم یرد علیه ما ذکرناه من

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۱

الاشکال و الّا فلم یبق إلّا الإجماع.

نعم قد يقال بأنّه يؤدّب لكذبه أو صدور الفعل منه.

و هذا أيضا لا يخلو عن اشكال و ذلك لانّه لو لم يكن إقراره طريقا فلا وجه لتأديبه لعدم تحقّق الفعل، و امّا كذبه فهو مشكوك فيه و يكون من باب الشبهة المصداقيّة، و لو كان إقراره طريقا و حجّة فلا محالة يكون التأديب على مجرّد الفعل و لا مورد للترديد و جعله من باب العلم الإجمالى [١]. هذا كلّه بالنسبة إلى حدّه.

و امّا الآثار الوضعيّة كحرمة النكاح بأمّ المزنىّ بها فهل هى تترتّب على إقراره أولا مثل الحدّ بعينه؟

مقتضى عدم حجيّة هذا الطريق هو الثانى لكن الظاهر انّها تترتّب، بل القول بعدمه مشكل جدّا حيث انّ المتيقّن هو عدم ترتّب الأثر الخاصّ و هو الحدّ لا انّ إقرار الصبى كالعدم.

و امّا الشرط الثانى أى كمال المقرّ بالعقل فهو واضح فإنّه لا عبرة بكلام المجنون عند العقلاء علما بأنّه ليس المجنون بحيث لا يتكلّم بكلام صحيح أصلا بل ربّما ينطق بعض المجانين بكلمات حسنة جيّدة إلّا انّ الغلبة بالعكس فلذا لا يعتنى العقلاء بأقوال المجنون مطلقا و لم يردع الشارع عن هذه السيرة العقلائية و قد اتّضح بذلك انّه لا حاجة هنا الى التمسّك بحديث الرفع بعد عدم اعتبار لقوله عند العقلاء بضمّ عدم ردع الشارع عنه.

و امّا الشرط الثالث و هو الاختيار فهو معتبر بلا خلاف و لا اشكال و ذلك لما تقدّم آنفا من انّ حجّية الإقرار بطريقيّته و كاشفيّته، و لا شكّ فى انّه مع الإكراه- كما لو هدّد بالقتل مثلا- فلا طريقيّة و لا كشف له عند العقلاء بل يحمل على انه لدفع الضرر و لا حاجة هنا أيضا الى التمسك بحديث الرفع الصريح

---

[١] أقول: هكذا أفاد دام ظلّه و فيه نوع إجمال و ذلك للعلم الإجمالى و القطع بأنّه ارتكب واحدا من الأمرين و ان لم يعلم شخصه، اللّهم الّا ان يعتبر فى التأديب العلم بخصوصيّة العمل الذى ارتكبه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۲

فى رفع ما استكرهوا عليه [١].

و امّا الشرط الرابع أى الحريّة و اعتبار كون المقرّ بالزنا حرّا فيدلّ عليه انّ العبد ملك لمولاه فإقراره على نفسه إقرار على الغير و بضرر المولى لا على نفسه و من المعلوم انّ إقرار العاقل- بمقتضى لسان الدليل- نافذ إذا كان فى اطار خاص و هو على نفسه لا على غيره، و على هذا فلا يعبأ بإقرار العبد بالزنا و لا اثر له فلا يجرى عليه الحدّ الخاصّ به الذى هو نصف حدّ الحرّ.

نعم لو صدّقه مولاه لنفذ إقراره- لرفع المانع- و كذا لو أقرّ ثم أعتق، على ما أفاده العلّامة فى القواعد بقوله: و لو أعتق بعد الإقرار فالأقرب الثبوت، و ذلك لانّه لا ضرر فعلا على مولاه حيث انّه حرّ.

و لكن يرد عليه انّ إقراره لمّا وقع فى حال العبوديّة و عند ما كان بضرر الغير فلا عبرة به و هو لم يؤثّر شيئا فلا وجه لإجراء الحدّ عليه بعد عتقه فان اقامة الحدّ و ان كانت فى حال لا تضرّ بالغير الّا انّ الإقرار حيث كان بضرر الغير فهو بنفسه غير نافذ و لا يترتب عليه اثر و الى هذا القول أشار العلّامة بقوله: الأقرب، المشعر بوجود قول غير أقرب و الظاهر انّ إقراره نافذ إذا لم يرجع عنه بعد ان أعتق.

و امّا الخامس و هو تكرار الإقرار أربعا فاختلف فيه العامّة فعن أكثرهم الاكتفاء بالمرّة و امّا الإماميّة فهم متفقون على ذلك الّا شاذ منهم و هو ابن ابى عقيل رضوان اللّه عليه.

قال شيخ الطائفة: لا يثبت حدّ الزنا إلّا بالإقرار أربع مرّات من الزانى فى أربع مجالس متفرّقة و به قال جماعة و قال قوم: يثبت بإقراره دفعة واحدة كسائر الاقرارات و اعتبر قوم اربع مرّات سواء كان فى مجلس واحد أو مجالس متفرّقة «۱».

و قال أيضا: لا يجب الحدّ بالزنا إلّا بإقرار أربع مرّات فى أربعة مجالس

[۱] و قد اسـتدلّ له بروایة أبی البختری عن ابی عبد اللّه علیه السـلام انّ أمیر المؤمنین علیه السـلام قال: من أقرّ عند تجرید أو تخویف أو حبس أو تهدید فلا حدّ علیه وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ السّرقة الحدیث ۲.

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۴ من کتاب الحدود.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۲۳

فامّا دفعـة واحـدة فلا یثبت به علی حال و به قال أبو حنیفة، و قال الشافعی: إذا أقرّ دفعة واحدة لزمه الحدّ بکرا کان أو ثیّبا و به قال فی الصحابة أبو بکر و عمر، و فی الفقهاء حمّاد بن ابی سلیمان و مالک و قال ابن ابی لیلا لا یثبت الّا بان یعترف اربع مرّات سواء کان فی أربع مجالس أو مجلس واحد دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا الأصل برأیه الذمّة و إذا أقرّ أربع مرّات علی ما بیّناه لزمه الحدّ بلا خلاف و لا دلیل علی استحقاقه بإقراره مرّة واحدة و روی عن ابن عبّاس انّ ماعزا أقرّ عند النبی مرّتین فاعرض ثم أقرّ مرّتین فأمر برجمه و روی انّ أبا بکر قال لماعز: إن أقررت أربع مرّات رجمک رسول اللّه «۱».

و قال الشـهید الثانی فی المسالک: اتفق الأصحاب الّا من شذّ علی انّ الزنا لا یثبت علی المقرّ به علی وجه یثبت به الحدّ الّا ان یقرّبه اربع مرّات و یظهر من ابن ابی عقیل الاکتفاء بمرّة و هو قول أکثر العامّة و منهم من اعتبر الأربع کالمشهور عندنا لنا. إلخ.

و فی الجواهر بلا خلاف معتدّ به أجده عندنا و لا ریب فی ضعفه إلخ.

و علی الجملة فلم ینقل الخلاف عن سوی العمّانی بل مذهبهم علی اشتراط الأربع مع انّ سیرة العقلاء علی قبول إقرار المقرّ بذلک بلا حاجة الی تکراره بل و ربّما یحصل القطع من قوله و إقراره بخلاف باب البیّنة فإنّه ربّما لا یحصل العلم حتّی بالثلاثة بل و بالأربعة.

ففی الإقرار بشیء لا یتعقبه مال أو جاه بل جاء المقرّ و اقرّ بما یوجب الجلد أو الرجم و هیّأ نفسه لذلک و یستدعی و یلتمس ان یقام علیه الحدّ کی یتطهّر، و یقول: انّ عذاب الدنیا أیسر من عذاب الآخرة الذی لا ینقطع- کما ستری ذلک فی بعض الروایات- فإنّه یحصل للإنسان القطع بقوله و إقراره و لو مرّة واحدة لأنّه لا داعی له إلی إقراره سوی صدقه و خوفه من اللّه سبحانه و طهارة نفسه من تبعات ما اقترفه، فی الآخرة فإنّ هذا الإقرار بلحاظ ما یترتّب علیه لا یقع

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ کتاب الحدود المسئلة: ۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۲۴

الّا من أهل الإخلاص و الیقین و ذوی الایمان الصادق.

و علی الجملة فمع حصول القطع عرفا و عادة بإقراره مرّة واحدة اعتبر الشارع فی إقراره ان یتکرّر اربع مرّات ففی الحقیقة لم یلاحظ الإقرار فی خصوص اجراء الحد بعنوان کاشفیّته بل اعتبر خصوص کونه أربعا کما اعتبر مرّتین فی بعض الموارد و لعلّ الحکمة فی ذلک شدة عنایة الشارع الحکیم باختفاء هذه المعصیة العظیمة و عدم ظهورها و بروزها و إثباتها، و کیف کان فهذه من ناحیة الأقوال.

و امّا الأدلّة: فقد ادّعی فی الجواهر تطابق النصوص من الطریقین علی ذلک.

و المرویّ من طرقنا أخبار عدیدة فعن جمیل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما علیها السلام فی رجل أقرّ علی نفسه بالزنا اربع مرّات و هو محصن رجم الی ان یموت أو یکذّب نفسه قبل ان یُرجم فیقول: لم افعل. فان قال ذلک ترک و لم یرجم و قال: لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسرقة مرّتین فان رجع ضمن السرقة و لم یقطع إذا لم یکن شهود و قال: لا یرجم الزانی حتّی یقرّ اربع مرّات بالزنا إذا لم یکن شهود، فان رجع ترک و لم یرجم [۱].

فصدر هذه المرسلة و ذیلها ظهورا و صراحة یدلّ علی اعتبار الأربع مرّات فی الإقرار بالزنا الموجب للرجم.

و هنا روایات تعرّض لها المحدّث البارع الحرّ العاملی رحمه اللّه فی باب عنونه بقوله: باب ثبوت الزنا بالإقرار أربع مرّات لا أقلّ منها و

کیفیّة الإقرار و جملة من أحکام الحدّ فإلیک هذه الروایات.

محمّد بن یعقوب عن علیّ بن إبراهیم عن أبیه عن ابن محبوب عن علیّ بن أبی حمزة عن ابی بصیر عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم عن أبیه قال: أتت امرأة مجحّ أمیر المؤمنین علیه السلام فقالت یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی طهّرک اللّه فان عذاب الدنیا أیسر من عذاب الآخرة الذی

[۱] المجحّ بتقدیم المعجمة علی المهملتین الحامل المقرب التی دنا ولادتها، النهایة.

لا ینقطع، فقال لها: ممّا أطهّرک؟ فقالت: انّی زنیت فقال لها: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت أم غیر ذلک؟ قالت بل ذات بعل، فقال لها: ا فحاضرا کان بعلک إذ فعلت أم غائبا کان عنک؟ قالت: بل حاضرا، فقال لها:

انطلقی فضعی ما فی بطنک ثم ائتینی أطهّرک فلمّا ولّت عنه المرأة فصارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم انّها شهادة فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت فطهّرنی قال: فتجاهل علیها فقال: أطهّرک یا امّة اللّه مما ذا؟ قالت:

انّی زنیت فطهّرنی قال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم.

قال: فکان زوجک حاضرا أم غائبا؟ قالت: بل حاضرا قال: فانطلقی فأرضعیه حولین کاملین کما أمرک اللّه قال: فانصرفت المرأة فلمّا صارت منه حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم انّهما شهادتان قال: فلمّا مضی الحولان أتت المرأة فقالت: قد أرضعته حولین فطهّرنی یا أمیر المؤمنین فتجاهل علیها و قال: أطهّرک ممّا ذا؟ فقالت: انّی زنیت فطهّرنی فقال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم قال: و بعلک غائب عنک إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: بل حاضر قال: فانطلقی فاکفلیه حتّی یعقل ان یأکل و یشرب و لا یتردّی من سطح و لا یتهوّر فی بئر قال: فانصرفت و هی تبکی فلمّا ولّت و صارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم هذه ثلاث شهادات قال: فاستقبلها عمرو بن حریث المخزومی فقال لها: ما یبکیک یا امة اللّه و قد رأیتک تختلفین الی علیّ تسألینه أن یطهّرک؟ فقالت: إنّی أتیت أمیر المؤمنین علیه السلام فسألته ان یطهّرنی فقال: اکفلی ولدک حتّی یعقل ان یأکل و یشرب و لا یتردّی من سطح و لا یتهوّر فی بئر و قد خفت أن یأتی علیّ الموت و لم یطهّرنی، فقال لها عمرو بن حریث: ارجعی إلیه فأنا أکفله فرجعت فأخبرت أمیر المؤمنین علیه السلام بقول عمرو بن حریث فقال لها أمیر المؤمنین علیه السلام و هو متجاهل علیها: و لم یکفل عمرو ولدک؟ فقالت: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی فقال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت قالت: نعم. قال: ا فغائبا بعلک إذ فعلت ما فعلت؟

قالت: بل حاضرا قال: فرفع رأسه الی السماء فقال: اللّهم انّه قد ثبت علیها

اربع شهادات، «الی ان قال:» فنظر الیه عمرو بن حریث و کأنّما الرّمان یقفأ فی وجهه فلمّا رای ذلک عمرو قال: یا أمیر المؤمنین إنّی إنّما أردت أن أکفّله إذ ظننت انک تحبّ ذلک فامّا إذ کرهته فانّی لست افعل فقال أمیر المؤمنین علیه السلام أبعد أربع شهادات باللّه؟ لتکفلنّه و أنت صاغر، الحدیث، و ذکر انّه رجمها «۱».

و هذه الروایة تدلّ علی اعتبار الأربع فی الإقرار من وجوه فإنّه لو لم یکن ذلک شرطا و معتبرا لما أخّر الإمام علیه السلام اجراء الحدّ هذا التأخیر، کما انّ قوله علیه السلام: اللّهم انّها شهادة ثم قوله: اللهم انّها شهادتان ثم فی الإقرار الثالث: اللّهم انّها ثلاث شهادات و فی الرابع: اللّهم انّه قد ثبت لک علیها اربع شهادات، دلیل علی ذلک و علی الجملة فهی تدلّ بوضوح علی اعتبار الأربع فی الإقرار کما فی الشهادة و انّ سبیله سبیلها.

و عن علیّ بن إبراهیم عن أحمد بن محمّد بن خالد رفعه الی أمیر المؤمنین علیه السلام، قال: أتاه رجل بالکوفة فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی قال: ممّن أنت؟ قال: من مزینة قال: أ تقرأ من القرآن شیئا؟ قال: بلی قال: فاقرأ، فقرأ فأجاد فقال: ابک جنّة؟ قال:

لا، قال فاذهب عنّی حتّی نسأل عنک فذهب الرجل ثم رجع الیه بعد، فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی قال: ا لک زوجة؟ قال: بلی، قال: فمقیمة معک فی البلد؟ قال:

نعم فأمره أمیر المؤمنین علیه السلام فذهب و قال: حتّی نسأل عنک فبعث الی قومه فسأل عن خبره فقالوا یا أمیر المؤمنین صحیح العقل فرجع إلیه الثالثة فقال مثل مقالته فقال: اذهب حتّی نسأل عنک فرجع إلیه الرابعة فلمّا أقرّ قال أمیر المؤمنین علیه السلام لقنبر: احتفظ به ثم غضب، الحدیث، و فیه انّه رجمه «۲».

عن ابن ابی عمیر عن جمیل عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: لا یقطع

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۷

السارق حتّی یقرّ بالسرقة مرّتین و لا یرجم الزانی حتّی یقرّ اربع مرّات «۱».

عن ابی مریم عن ابی جعفر علیه السلام قال: أتت امرأة أمیر المؤمنین علیه السلام فقالت: انّی قد فجرت فاعرض بوجهه عنها فتحوّلت حتّی استقبلت وجهه فقالت: انّی قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: انّی قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: انّی فجرت فأمر بها فحبست و کانت حاملا فتربصّ بها حتّی وضعت ثم أمر بها بعد ذلک فحفر لها حفیرة فی الرحبة و خاط علیها ثوبا جدیدا و أدخلها الحفیرة إلی الحقو و موضع الثّدیین و أغلق باب الرّحبة و رماها بحجر و قال: بسم اللّه اللّهم علی تصدیق کتابک و سنّة نبیک ثم أمر قنبر فرماها بحجر ثم دخل منزله ثم قال: یا قنبر ائذن لأصحاب محمّد فدخلوا فرموها بحجر حجر ثمّ قاموا لا یدرون أ یعیدون حجارتهم أو یرمون بحجارة غیرها و بها رمق فقالوا یا قنبر أخبره انّا قد رمینا بحجارتنا و بها رمق کیف نصنع؟

فقال: عودوا فی حجارتکم فعادوا حتّی قضت فقالوا له: قد ماتت فکیف نصنع بها؟ قال فادفعوها إلی أولیائها و مروهم ان یصنعوا بها کما یصنعون بموتاهم «۲».

فهذه الروایات کلّها تدلّ علی اعتبار اربع مرّات فی الإقرار بالزنا نعم هنا اشکال و هو انّها واردة فی مورد الرجم أو متعرّضة لخصوصه کما انّ روایة ماعز المرویّة بطرق أهل السنة أیضا کذلک و لا ذکر فیها عن الجلد و یزید الاشکال التصریح الوارد فی روایة جمیل علی اعتبار الإقرار فی السرقة مرّتین و فی الرجم اربع مرّات فلو کان یعتبر ذلک فی الجلد أیضا لکان اللازم ذکره. و إذا کان الأمر کذلک فکیف أطلق العلماء رضوان اللّه علیهم أجمعین الحکم باعتبار الأربع فی حدّ الزنا جلدا کان أو رجما فهل کانت هناک روایة تدلّ علی ذلک لم نجدها؟ أو انّه قام الإجماع علی عدم الفرق بینهما؟ أو انّهم ألحقوا الجلد بالرجم تنقیحا للمناط؟ لم یتعرضوا لذلک.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۸

بل مقتضی مفهوم صحیح فضیل هو الاقتصار فی الحکم باعتبار الأربع علی خصوص الرجم و الاکتفاء بإقرار واحد فی مورد الجلد و إلیک لفظه:

عن الفضیل قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: من أقرّ علی نفسه عند الامام بحقّ من حدود اللّه مرّة واحدة حرّا کان أو عبدا أو حرّة کانت أو امة فعلی الامام ان یقیم الحدّ علیه للذی أقرّ به علی نفسه کائنا من کان إلّا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه حتّی یشهد

علیه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مأة جلدة ثم یرجمه «۱».

فان مقتضی قوله: «الّا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه حتّی یشهد علیه أربعة شهداء» بعد قوله: «من أقرّ علی نفسه. مرة واحدة فعلی الامام ان یقیم الحدّ علیه» هو انّه یکتفی بمرّة واحدة فی الجلد للزنا.

نعم هذه الروایة موافقة لمذهب العامّة و مشتملة علی أمور مخالفة للقواعد المقرّرة [۱].

و یمکن ان یستدل بهذا الخبر [۲] لابن ابی عقیل فی قوله بالاکتفاء بإقرار واحد فی الزنا- علی ما نسب الیه- نعم هو صریح فی اعتبار الأربع بالنسبة إلی الرجم، و لعلّ العمّانی أیضا یقول بالاکتفاء بمرّة واحدة فی خصوص مورد الجلد و زنا غیر المحصن لا الأعم الشامل للرجم و زنا المحصن أیضا، و اللازم ملاحظة کلامه.

---

[۱] أقول هی علی ما ذکروه: عدم الفرق بین الحرّ و العبد و الحال انّه لا أثر لإقرار العبد بلا تصدیق المولی، و الفرق بین المحصن و غیره الذی لم یحک عن ابن ابی عقیل ذلک، و کون ظاهرها انّ الرجم لا یترتّب علی الإقرار و ان کان اربع مرّات و انّما یثبت بشهادة أربعة شهداء و هو مخالف لمذهب الأصحاب.

[۲] إذا أرید الاستدلال بهذا الخبر فلما ذا یتمسّک بصدره و الحال انّ ذیله صریح فی الاکتفاء فی زنا غیر المحصن و هو: فقال له بعض أصحابنا یا أبا عبد اللّه فما هذه الحدود التی إذا أقرّ بها عند الإمام مرّة واحدة علی نفسه أقیم علیه الحدّ فیها؟ فقال: إذا أقرّ علی نفسه انه شرب خمرا حدّه فهذا من حقوق اللّه. و إذا أقر علی نفسه بالزنا و هو غیر محصن فهذا من حقوق اللّه.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۲۹

هذا و لکنّهم أرسلوا اعتبار الأربعة فی کلّ من الجلد و الرجم إرسال المسلّمات فلا یکتفی بمرّة واحدة مطلقا.

و امّا العامّة فهم فرقتان- کما أشرنا الی ذلک- فمنهم من قال بالاکتفاء بمرّة واحدة و حجّتهم علی ذلک أمور.

۱- ما جاء فی حدیث أبی هریرة و زید بن خالد من قول النبی (ص) فی حدیث العسیف: اغدیا أنیس علی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها فغدا علیها أنیس، فاعترفت فأمر النبی (ص) بها فرجمت «۱».

فتری انّه لم یذکر فیه العدد.

۲- عن البیهقی: أمر عمر أبا واقد اللیثی بمثل ذلک و لم یأمره بعدد الاعتراف «۲».

۳- انّ الإنسان إذا أقرّ علی نفسه بما یوجب الحدّ جلدا أو رجما دلّ هذا علی صدق قوله.

و منهم من ذهب الی اشتراط الإقرار بالزنا بالأربعة.

و استدلوا علی ذلک بحدیث ماعز و هو علی ما رواه البیهقی عن ابن المسیّب و ابی سلمة أنّ أبا هریرة قال: اتی رسول اللّه (ص) رجل من الناس و هو فی المسجد فناداه یا رسول اللّه انّی زنیت یرید نفسه فاعرض عنه النبی (ص) فتنحّی لشق وجهه الذی أعرض قبله فقال یا رسول اللّه انّی زنیت فاعرض عنه فجاء لشق وجه النبی (ص) الذی أعرض عنه فلمّا شهد علی نفسه اربع شهادات دعاه النبی فقال: ا بک جنون؟ فقال: لا یا رسول اللّه فقال: أحصنت؟ قال:

نعم یا رسول اللّه، قال: اذهبوا فارجموه «۳» و فی بعض روایاته قال (ص) له: لعلّک قبّلت أو غمزت أو نظرت، قال: لا یا رسول اللّه قال: ا نکتها لا تکنّی؟ قال:

نعم، قال: کما یغیب المرود فی المکحلة و الرشاء فی البئر؟ قال: نعم. قال: فهل

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة الجلد ۵ الصفحة ۸۳.

(۲) سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۲۶.

(۳) سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۲۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۰

تدری ما الزنا؟ قال: نعم أتیت منها حراما ما یأتی الرجل من امرأته حلالا قال: ما ترید بهذا القول؟ قال: أرید أن تطهّرنی فأمر به فرجم. و فی بعض ألفاظ الحدیث. شهدت علی نفسک اربع شهادات اذهبوا به فارجموه. و فی روایة اخری انّه لمّا اعترف ثلاث مرّات قال له: ان اعترفت الرابعة رجمتک فاعترف الرابعة.

و قد یقال کما فی المسالک: انّه ارتاب فی امره فاستثبت لیعرف انّه مجنون أم شرب خمرا أم لا.

و فیه انّ الاستثبات لا یتقیّد بهذا العدد و کان یمکن البحث و السؤال عنه فی أوّل مرّة و التثبت فی بدأ الأمر.

ثم ان روایات العامّة أیضا کروایات الخاصّة خالیة عن ذکر الجلد بل موردها هو الرجم و لم نجد دلیلا علی انّ الإقرار بالجلد أیضا کالرجم یحتاج الی وقوعه اربع مرّات.

نعم قد مرّ انّ الشیخ الطوسی قدّس سرّه الشریف قال فی الخلاف:

لا یجب الحدّ فی الزنا إلّا بإقرار أربع مرّات. فامّا دفعة واحدة فلا یثبت به علی حال، قد عبّر قدّس سرّه بالحدّ و هو شامل للجلد و الرجم لو لم یکن ظاهرا فی الجلد و اعتبر الأربعة و صرّح بأنه لا أثر لإقرار واحد.

ثم قال: دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا الأصل برأیه الذمّة و إذا أقرّ أربع مرّات علی ما بیّناه لزمه الحدّ بلا خلاف و لا دلیل علی استحقاقه بإقراره مرّة واحدة انتهی.

و نحن نقول: إذا قلنا بانّ خروج معلوم النسب لا یقدح فی تحقّق الإجماع فالظاهر تحقّقه و ذلک لعدم نسبة الخلاف الی أحد سوی ابن ابی عقیل.

و امّا الاخبار التی ادّعی رضوان اللّه علیه دلالتها علی اعتبار الأربع فلعله عثر علی ذلک و امّا نحن فلم نجد فی الروایات ما یدلّ علی ذلک فی الجلد و انّما المستفاد منها اعتبارها فی مورد الرجم وحده کما تقدّم.

و امّا التمسک فی ذلک بتنقیح المناط و الحکم بانّ حکم الجلد حکم

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۱

الرجم فغیر صحیح، و ذلک لانّه لا مورد لتنقیح المناط بعد ان نعلم انّ الرجم أمر أشدّ من الجلد بلا کلام حیث انّ فیه إزهاق النفس بخلاف الجلد الذی نری انّ المجرم یجلد ثم یقوم و یشتغل بعیشه فأین هذا من ذاک و لا یصحّ ان یقال انّ کلّما اشترط و اعتبر فی تحقّق الأمر الأشقّ الأشدّ فهو معتبر فی الأمر الأسهل، و ما یلاحظ فی العقوبة الشدیدة الصعبة یلاحظ فی العقوبة الخفیفة السهلة.

و امّا ما ذکره الشیخ قدّس سرّه من الوجهین الأخیرین فیرد علیه انّ ما افاده هنا موقوف علی عدم وجود عام یرجع الیه عند الشک و الّا فالشک فی الحقیقة راجع الی الشک فی التخصیص و عدمه و المرجع حینئذ هو ذاک العامّ لا أصل البراءة کما انّه علی ذلک لا یتمّ التمسک بعدم الدلیل لانّ العامّ المزبور دلیل، و ما نحن فیه کذلک لانّ قوله صلّی اللّه علیه و آله: إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز «۱» عام ظاهر فی العموم و هل هو لیس دلیلا حتّی یرجع الی الأصل؟ نعم قد خرج عن هذا العام إقرار الزانی المحصن و ذلک بمقتضی تلک الروایات المتقدمة آنفا الصریحة فی عدم حجیّة الإقرار فی باب الرجم إذا کان أقلّ من أربعة، و علی الجملة فقد خصّص العام بهذا المورد و امّا الجلد فلم نجد ما یدلّ علی استثنائه أیضا کی یحتاج إثباته بالإقرار إلی وقوعه اربع مرّات، و مع الشک فی التخصیص یرجع الی العام المقتضی حجیّة الإقرار فیکتفی فی إثبات زنا غیر المحصن بإقرار مرّة واحدة و ذلک لوجود أصل لفظی.

اللّهم الّا ان یدّعی ان هذا العام لیس عامّا شرعیا واردا و دلیلا لفظیا یؤخذ به و انّما هو من التقاط العلماء رضوان اللّه علیهم فیقتصر فی

التمسک به علی موارد خاصّة التی تمسّکوا به فیها دون غیرها.

لکنّ الظاهر خلاف ذلک.

لا یقال: انّ مقتضی درء الحدود بالشبهات عدم تأثیر الإقرار مرة واحدة.

لأنّا نقول: قد ظهر جوابه ممّا ذکرناه فی المقام من وجود أصل لفظی فی

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۶ الباب ۳ من أبواب الإقرار الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۲

المقام کأصالة عدم التخصیص و مع وجوده یرجع الی العامّ و لا شبهة فی البین کی یدرء الحدّ بها.

نعم لو کان الأصل من قبیل الاستصحاب و غیره لصحّ التمسک بدرء الحدود بالشبهات.

و امّیا ما قد یقال من انّ مورد الروایات و ان کان هو الرجم الّا انّه یستفاد منها حکم الجلد أیضا و ذلک لتنزیل الإقرار فی الزنا بمنزلة الشهادة کما عرفت ذلک من بعض الروایات الماضیة حیث قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بعد إقرار المقرّ بالزنا: اللّهم انّ هذه شهادة. اللّهم انّ هذه شهادتان. و غیر ذلک [۱] و حیث انّه لا- یکتفی بواحد فی الشهادة سواء کان الحدّ رجما أو جلدا فکذلک الإقرار.

ففیه انّ مجرّد إطلاق الشهادة علی الإقرار لا یقتضی اتّحاد حکمهما حتّی یقال. انّه یعتبر فی الإقرار بالزنا العدد الخاص أی الأربعة کما انّه یعتبر ذلک فی الشهادة خصوصا بعد العلم بتحقّق الفرق بینه و بین البیّنة، فقد تخلّف أحدهما عن الآخر فی موارد فیقولون بأنّه یجوز للحاکم العفو عنه إذا تاب و کان قد ثبت زناه بالإقرار و لا یجوز إذا ثبت بالشهادة.

فلم یبق الّا انّ یتمسّک بالإجماع علی اعتبار الأربعة مطلقا.

نعم قد وقفنا علی روایتین فی باب القذف تدلّان علی اعتبار ذلک فی الإقرار بالزنا الموجب للجلد.

إحدیهما صحیحة محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام فی رجل قال

---

[۱] أقول: و قد أطلقت الشهادة علی الإقرار فی القرآن الکریم أیضا قال اللّه تعالی فی سورة النور الآیة ۶: وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ أَزْواجَهُمْ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهاداتٍ بِاللّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصّادِقِینَ.

ثم انه قد یتمسک لإثبات اعتبار الأربعة أیضا بأنّه لو کان یثبت بالإقرار مرّة واحدة لم یکن وجه لتأخیر الحدّ فی الإقرار بالزّنا الی ان یتمّ اربع مرّات کما فی هذه الرّوایات الشریفة.

و لکن هذا لا ینفع جوابا بالنسبة الی من یقول بالاکتفاء بالمرّة فی الجلد و ذلک لانّ هذه الروایات واردة فی باب الرجم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۳

لامرأته: یا زانیة أنا زنیت بک قال: علیه حدّ واحد لقذفه ایّاها و امّا قوله: انا زنیت بک فلا حدّ فیه الّا ان یشهد علی نفسه اربع شهادات بالزنا عند الامام «۱».

قوله: انا زنیت. یعنی انّه زنا بها قبل ان ینکحها فیکون الزنا حینئذ هو الزنا الموجب للجلد خاصّة أو المراد هو الأعمّ بسبب الإطلاق أو ترک الامام الاستفصال فی ذلک.

ثانیتهما مرسلة الصدوق قال: قال الصادق علیه السلام فی رجل قال لامرأته: یا زانیة قالت: أنت أزنی منّی فقال: علیها الحدّ فیما قذفت به و امّا إقرارها علی نفسها فلا تحدّ حتّی تقرّ بذلک عند الإمام أربع مرّات [۱].

تری انّه علیه السلام ترک الاستفصال عن کون الموجب موجبا للرجم أو الجلد و علی هذا فیصحّ تمسّکهم بالإجماع و النص فی

إثبات اعتبار الأربعة فی الإقرار بالزنا مطلقا فبدون ذلک لا یثبت شیء منهما إذا کان ما یثبت به هو الإقرار.

«و هل یعزّر المقرّ بالزنا دون الأربع؟»

بعد ان ثبت انّه أقرّ دون الأربع فلا حدّ علیه، فهل یجب تعزیره أم لا؟

قال المحقّق: و لو اقرّ دون الأربع لم یجب الحدّ و وجب التعزیر.

و قد قال بذلک أیضا الشیخان و العلّامة فی القواعد و ابن إدریس.

ففی القواعد: انّما یثبت بأمرین: الإقرار أو البیّنة، فهنا مطلبان الأوّل الإقرار و یشترط فیه البلوغ و العقل و الحرّیة و الاختیار و القصد و تکراره أربع

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب حدّ القذف الحدیث ۳.

أقول: یمکن الإشکال فی الاستدلال بالثانیة و ذلک لأنّها نسبت الزنا الی نفسها و هی محصنة فإنّ الظاهر انّ نسبة الزنا بلحاظ الحال لا بالنسبة الی قبل التزویج بل لعلّها منصرفة عنه نعم لا کلام فی دلالة الأولی.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب حدّ القذف الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۴

مرّات. و لو أقرّ من جمع الصفات أقلّ من اربع لم یثبت الحدّ و عزّر انتهی.

و قد یستدلّ لذلک بوجوه أحدها عموم الأخذ بالإقرار.

ثانیها ما دل علی انّ الإقرار بالمعصیة معصیة.

ثالثها العلم الإجمالی لانّه امّا أین یکون صادقا فی إقراره و قوله أو انّه کاذب فی ذلک فیجب تعزیره علی عمله لو کان صادقا فی الواقع مع عدم تحقّق ملاک الحدّ أو علی قوله لو کان کاذبا فی الواقع و الحاصل انّ تعزیره متیقّن علی کلّ حال.

و کلّ هذه الوجوه مخدوش و محلّ الإشکال امّا الأوّل فلانّ عموم الأخذ بالإقرار قد خصّص فی باب الزنا بلزوم التکرار، و بدونه إلا أثر له.

و امّا الثانی فلانّ الإقرار بالمعصیة لم یکن معصیة إذا کان فی مقام التوبة و التحمّل للعقوبة الدنیویّة فرارا عن العقوبة الأخرویّة.

توضیح ذلک انّ المستفاد من مجموع الروایات الواردة فی الإقرار بالزنا هو انّ تخلّص الزانی من عقوبة اللّه فی الآخرة یحصل بواحد من أمرین و یکفیه فی رفع العذاب و العقاب واحد منهما.

أحدهما ان یتوب الی اللّه سبحانه فیما بینه و بین اللّه قبل ان یطّلع الحاکم و بدون المراجعة الیه و قد ورود فی بعض الروایات انّه أفضل [۱].

ثانیهما ان یراجع الحاکم و یقرّ عنده حتّی یقام علیه الحدّ و یطهّر من الذنب نظیر توبة من کان عنده حقّ من حقوق الناس حیث انّه مضافا الی الندم الحاصل له یؤدّی حقوق الناس إلیهم فیتهیّأ لان یُقتل و یصبر علی ذلک کی یتخلّص من عذاب اللّه تعالی و قد ورود فی مرفوعة أحمد بن محمّد بن خالد انّه لما رجم الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام الرجل الذی کان من مزینة و قد أقرّ عنده بالزنا اربع مرّات، فمات فأخرجه أمیر المؤمنین علیه السلام فأمر فحفر له و صلّی علیه و دفنه فقیل: یا

---

[۱] ففی مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد فی الزانی الذی أقرّ أربع مرآت: ا فلا تاب فی بیته فو اللّه لتوبته فیما بینه و بین اللّه أفضل

من إقامتی علیه الحدّ الوسائل الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الجلد ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۵

أمیر المؤمنین الا تغسّله؟ فقال: قد اغتسل بما هو طاهر الی یوم القیامة لقد صبر علی أمر عظیم «۱».

و علی هذا فالذی یقرّ لم یأت إلّا بما هو أحد طرفی الواجب التخییری فضلا عن ان یکون عمله معصیة یترتّب علیها التعزیر.

و قد یقال [۱] الإقرار الـذی کان واحدا من طرفی الواجب التخییری هو الإقرار الکامل البالغ حدّ الأربعة لا ما ینقطع فی الأثناء و لا یبلغ حدّ الکمال و النصاب المعتبر فیه.

و فیه انّ للإقرار عند الحاکم هذا الأثر فالمقرّ فی طریق تطهیر نفسه و ان لم یبلغ إقراره الأربعة و لذا لم یکن النبی صـلّی اللّه علیه و آله ینتظر أن یأتی المقرّ و یقرّ ثانیا و هکذا و لا یطالبه بذلک.

و امّا الثالث فلانّ العلم الإجمالی لا یؤثّر شـیئا حیث انّ الزنا بدون الإثبات لا یترتّب علیه شـیء فلا عقوبة دنیویة بالنسبة الی ما لم یثبت منه أصلا، هذا بالنسبة إلی عمله و امّا من حیث الکذب فهو مشکوک فیه.

ثم انّه یشـهد بمـا ذکرنـا من عـدم التعزیر فی المقـام معاملـة النبی الأعظم و أمیر المؤمنین مع المقرّین حیث انهما لم یعزّراهم بإقرارهم دون الأـربع و قـد مرّ فی قصّـهٔ رجـل أقرّ عنـد رسول اللّه بالزنا انّه اعرض بوجهه عنه لشقّ وجهه، الی ان أقرّ ثانیا و هناک أیضا اعرض بوجهه عنه و هکـذا فلو کان یجب تعزیر المقرّ بما دون الأربع فکیف اعرض عنه بوجهه و لم یحکم بتعزیره و لا أمر بذلک؟ أو هکذا تقـدّم فی قصّـهٔ رجل أقرّ عند الامام علی علیه السـلام بالزنا انه صـلوات اللّه علیه قال له: أذهب عنّی حتّی نسأل عنک، و لو کان یجب تعزیر المقرّ بمجرّد إقراره لما کان وجه لهذا التأخیر و التوانی.

و امّا احتمال انّ ترک تعزیرهم کان لعلمهما بأنّه سیکمل الأقاریر

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب دام ظله بما فی المتن و لعلّه لا یخلو عن کلام.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحدیث ۲، الکافی الجلد ۷ الصفحهٔ ۱۸۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۶

الاربعاء، فهو خلاف الظاهر حیث انّ علیّا علیه السلام أمر بالذهاب بعد الإقرار دون الأربع و لم یأمر بالمراجعة.

نعم یمکن ان یقـال بـأنّ الإـقرار بالمعصـیة یوجب التعزیر الّـا انّ فی المقـام خصوصـیّهٔ أوجبت انهمـا صـلوات اللّه علیهما و آلهما ترکا التعزیر و هی مـا تقـدّم آنفـا من انّ المقرّ هنـا قـد أقـدم علی الإقرار تطهیرا لنفسه و خلاصا من العقاب، فلا یحمل المقرّ علی الإقرار إلّا خوفه القلبی من مقام ربّه و إخلاصه الکامل فلا یعقّبه التعزیر فلـذا تری فی قصّـهٔ ماعز أنّه صـلّی اللّه علیه و آله قال:- علی ما فی بعض ألفاظ الحدیث- ان اعترفت الرابعهٔ رجمتک، و لم یقل له بعد إقراره الأوّل أو الثانی أو الثالث: ان لم تتمّ أربعهٔ اقاریر لعزّرتک [۱].

بقی فی المقام شـیء و هو انّه قـد اسـتدل بعض علی عـدم جواز الإقرار و انه معصـیة بأنّه إشاعـهٔ الفاحشهٔ و قد قال اللّه تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ «۱».

و فیه انّ هـذا لیس من باب إشاعهٔ الفاحشهٔ و اذاعهٔ السوء بل ربّما یکون فیه ترویج الدین و تشـیید أرکان الیقین حیث یراه الناس و قد هیّأ نفسه للقتل مثلا طلبا لمرضاهٔ اللّه و اقامـهٔ لأمر اللّه، و کم من قلوب تتوجّه الی اللّه بسـماع حاله و قوّهٔ یقینه و تصـلّبه فی ذات اللّه و تسلیمه قبال أمر اللّه.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا انه لا وجه لما ذهب الیه المحقّق و صاحب الجواهر من وجوب تعزیر المقرّ دون الأربع.

---

[۱] و قد یقال بأنّ إعراضه صلّی اللّه علیه و آله عمّن أقرّ عنده، نوع تعزیر منه و فیه انّه خلاف الظاهر مضافا الی عدم نقل إعراضه صلوات اللّه علیه فی سائر الموارد.

و مثله ما قد یقال أو یحتمل من انّ ما هو المسلّم هو عدم تعزیرهما علیهما السلام المقرّین کماعز و غیره و هو أعمّ من عدم الاستحقاق فلعلّه کان عدم تعزیرهما للمقرّ من باب العفو لمصالح کانت هناک.

---

(۱) سورة النور الآیة ۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۷

و هل یعتبر تعدّد المجالس أم لا؟

قال المحقّق: و لو أقرّ أربعا فی مجلس واحد قال فی الخلاف و المبسوط:

لا یثبت و فیه تردّد.

ثم انّه علی القول بکفایة إقرار واحد فلا مورد للبحث عن اعتبار تعدّد المجلس و عدمه و امّا علی القول باعتبار الأربعة فیجری البحث فی انّه هل یعتبر تعدّد مجلس الأقاریر- أی وقوع کلّ إقرار فی مجلس غیر مجلس الآخر- أو انه لا یعتبر ذلک و یکفی کونها فی مجلس واحد؟

ذهب جماعة منهم الشیخ فی الخلاف و المبسوط و ابن حمزة إلی الأوّل، و افتی الأکثر بخلاف ذلک و منهم الشیخ فی النهایة و المفید و ابن إدریس و غیرهم.

و یدلّ علی الأوّل ما وقع فی المجالس عند النبیّ و الوصی بأمرهما و ذلک کقصّة ماعز و غیره فقد وقع الأقاریر الأربعة فی أربعة مجالس لا فی مجلس واحد، هذا مضافا الی انّ الأصل برأیه الذمّة عن الحدّ بالاقرارات فی مجلس واحد.

و أجیب عن الأوّل بأنّ قصّة ماعز و أمثالها قضایا اتفاقیّة فلا دلالة لها علی اعتبار تعدّد المجالس، و فی الجواهر بل لعلّ ظاهر خبر ماعز کون المجلس واحدا.

و فیه انه لا فرق بین مراعاة الآداب المعمولة بحضرة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فی مورد الحدّ و ما کان یفعله و یأتی به من الأرکان المخصوصة فی الصلاة مثلا.

و یمکن ان یقال بأنّه لیس المراد من تعدّد المجالس تفرّقهما و انعطال المجلس حتّی یفتتح مجلس آخر و یأتی الحاکم و المقرّ ثانیا حتّی یستشکل بأنّ قصّة ماعز لا ظهور لها فی تعدّد المجلس أو انّها ظاهرة فی وحدته، بل یکفی ما کان یکفی فی صدق التعدّد و التفرّق، فهو شیء یقرب ما ذکروه فی باب خیار

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۸

المجلس من انّه یدوم ما داما فی المجلس و لم تحصل بینهما فرقة یذهب واحد منهما إلی ناحیة أخری من المجلس و لا حاجة فی صدق تعدّد المجلس إلی أزید من هذا المقدار [۱] و الظاهر انّ هذا المقدار من المفارقة کان حاصلا فی قصّة ماعز لأنّه قد ذکر فیها انّ النبی صلّی اللّه علیه و آله قد اعرض عن ماعز لمّا أقرّ بالزنا فجاء ماعز من ناحیة أخری الّتی توجّه إلیها النبی. صلّی اللّه علیه و آله.

و لو تردّد فی صدق تعدّد المجلس علی هذا فنقول: هب انه لیس منه لکن لا بدّ من تحقّق هذا المقدار من الفاصلة و التفرّق سمّه ما شئت لو سلّم لزوم مراعاة خصوصیّات قضاء رسول اللّه، فلا یکفی وقوع الإقرار الثانی فی موضع الأوّل و بعبارة أخری یجب التعدّد و ان کان بمجرّد تحقّق حضوره بعد غیبوبته عن مرأی الحاکم.

و استدلّ المشهور القائلون بعدم اعتبار التعدد، بأصالة عدم اشتراطه و بإطلاق الروایات الواردة فی حدّ الزانی فإنها تدلّ علی اعتبار

أربعة اقاریر و لم یکن فیها ذکر عن تعدّد المجالس ففی روایة جمیل المذکورة آنفا:

لا یرجم الزانی حتّی یقرّ اربع مرّات.

أقول: یمکن ان یکون المراد من الإطلاق هو ما کان من مقدّمات الحکمة بتقریب انّه مع کونه فی مقام البیان لم یذکر هذا القید و لو کان تعدد المجالس معتبرا فی الواقع لکان اللازم ذکره و الّا لزم نقض الغرض و الإغراء بالجهل.

و یمکن ان یکون المراد هو الظهور اللفظی- لا- المقامی- بلحاظ انّ تمام الموضوع هو الإقرار أربع مرّات فقط و علی هذا فلا حاجة الی مقدّمات الحکمة.

و امّا الأصل فالمراد به انّه إذا لم یعلم انّ هذا الحکم مشروط بتعدّد

[۱] قال الأردبیلی قدّس سرّه فی الشرح بعد ان استشکل بعدم دلالة بعض الروایات الراجعة إلی فعله (ص) علی تعدّد المجلس فإنّه کان فی مجلس واحد الّا انّه کان تارة عن یمینه و اخری عن شماله: الّا ان یراد بتعدّد المجلس تغیّر مکان المقرّ و هو بعید علی انّ ذلک غیر ظاهر فی فعله فی الثالثة و الرابعة انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۳۹

المجالس أم لا فالأصل عدم اشتراطه به و بعبارة اخری انّ الشارع عند جعل الحکم لم یجعل تعدّد المجالس شرطا و لم یکن جعله مقرونا بهذا الشرط.

أقول: انّ أصالة العدم إذا کانت من الأصول العملیّة فلا اثر له فی قبال عموم درء الحدود بالشبهات نعم إذا کانت من الأصول اللفظیّة علی ما قرّرناه آنفا- من عدم جعل هذا شرطا للإقرار- فهی فی حکم الدلیل لأنّها شبیه أصالة عدم القرینة عند ما شکّ فی وجود قرینة اختفت علینا، و النتیجة انّه یجب الحدّ بمجرّد إقراره أربع مرّات، و مرجع هذا الأصل إلی أصالة عدم تخصیص الأکثر فإنّ عموم إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز قد خصّص باعتبار الأربعة فی باب الزنا، و الأصل عدم تخصیصه بأزید من ذلک، هذا هو مقتضی الأصل لو شکّ فی اعتبار تعدّد المجلس.

نعم یمکن ان یقال: لو لم یکن فی الروایات ما یزیل الشک عن اعتبار تعدّد المجلس و عدمه فالاقرار أربع مرّات فی مجلس واحد مورد للشک و الحدود تدرء بالشبهات.

الرجل و المرأة فی ذلک سواء

قال المحقّق: و یستوی فی ذلک الرجل و المرأة.

أقول: و یدلّ علی ذلک أمور أحدها: ما فی الجواهر من انّه لا خلاف و لا إشکال فی ذلک.

ثانیها إطلاق الأدلّة الدّالة علی انّ من أقرّ أربع مرّات بالزنا یرجم مثلا فراجع روایة جمیل و غیرها.

ثالثها انّ الوقائع الواردة علی رسول اللّه و أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیهما و آلهما مختلفة فبعضها کان فی مورد الرجال و آخر منها فی مورد النساء.

الکلام فی إقرار الأخرس

قال المحقّق: و تقوم الإشارة المفیدة للإقرار

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۴۰

فی الأخرس مقام النطق.

أقول: لا خلاف و لا إشكال فی ذلک بشرط ان تکون الإشارة مفهمة و مفیدة للإقرار.

و هل یکتفی فی إشارته المفهمة بإشارة واحدة أو لا بدّ من إشارته أربع مرّات؟ من المعلوم انّ سبیل الإشارة فی الأخرس سبیل النطق فی الناطق، و العرف یرتّب علی إشارة الأخرس ما یرتّبه علی نطق الناطق و لم یردع الشارع عنه فیعتبر فی هذه الإشارة ما یعتبر فی ذاک النطق شرعا و من ذلک هو کونها أربعا فإنّ المعتبر فی إقرار الناطق هو الأربع.

و إذا احتیج فی فهم معنی إشارة الأخرس إلی الترجمة فهناک یکفی الاثنان و لا حاجة الی أکثر من ذلک کما انه لا یکتفی بأقلّ منه و ذلک لانّ الترجمة من باب الشهادة و هما یشهدان بان الأخرس قد أقرّ- بإشارته- بالزنا و من المعلوم الفرق بین إقرار أحد بالزنا أو الشهادة علی زناه و بین الشهادة علی إشارة الأخرس و ترجمتها فیعتبر فی الأوّلین خصوص الأربعة بخلاف الأخیرة فإنّ المترجم یفسّر معنی إشارة الأخرس و فی الحقیقة تکون الشهادة هنا شهادة بالإقرار لا بالزنا حتّی یعتبر فیها الأربعة هذا هو الوجه فی عدم الحاجة الی الأربعة، و امّا وجه عدم الاکتفاء بواحد فلانّ الترجمة من باب الشهادة لا من باب الروایة التی یکتفی فیها بواحد.

ثم انّ ما ذکرناه یجری فی إقرار الناطق إذا کان بلغة تحتاج إلی الترجمة.

الکلام فی قول القائل: زنیت بفلانة

قال المحقّق: و لو قال: زنیت بفلانة لم یثبت الزنا فی طرفه حتّی یکرّره أربعا و هل یثبت القذف للمرأة؟ فیه تردّد.

أقول: حیث انّ هذا التعبیر من أنواع تعابیر الإقرار فلذا یعتبر فی إثبات زنا المقرّ بذلک أیضا تکراره اربع مرّات فلا یقام علیه حدّ الزنا بدون ذلک.

و امّا انّه هل یثبت بذلک القول قذف المرأة التی سمّاها؟ فهو محلّ التردّد و الکلام و یحتمل الوجهان: الإثبات و النفی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۴۱

امّا الأوّل فلانّ العبارة ظاهرة فی القذف و نسبة الزنا إلیها و هتک حرمتها عند العرف و لا یدرء هذا الحدّ باحتمال انّه یرید خصوص زنا نفسه عمدا دون المرأة و ذلک لانّ هذا الحدّ مجعول حقّا للمقذوف و ما کان یدرء هو خصوص حقّ اللّه تعالی، و علی الجملة فللعبارة ظهور عرفی فی نسبة الزنا إلیها أیضا و ان کان لا ملازمة بینهما الّا انّ العرف یفهم منها انّه نسبها الی الزنا.

و امّا الثانی: فلانّ ما هو صریح العبارة هو نسبة الزنا الی نفسه دونها و لا ملازمة بینهما أصلا لاحتمال الاشتباه و الإکراه فی ناحیتها و لا تدلّ قوله:

زنیت بفلانة علی زناء المرأة بواحدة من الدلالات الثلاثة المطابقة و التضمّن و الالتزام فان زناء المرأة غیر زناء الرجل و لیس عینه و لا جزءا منه و لا لازما له نعم یعزّر القائل لأنّ الکلام المزبور هتک للمرأة عرفا.

و استوجه فی المسالک الوجه الأوّل فإنّه بعد ذکر الوجهین و تقریرهما قال: و الوجه ثبوت القذف بالمرأة مع الإطلاق لأنّه ظاهر فیه و الأصل عدم الشبهة و الإکراه.

قوله قدّس سرّه: «مع الإطلاق» یعنی مع عدم تعرّضه للشبهة أو الإکراه بالنسبة إلیها فحیث لم یلحق بکلامه قرینة تدلّ علی عدم التعمّد و الاختیار فهو فی نفسه ظاهر فی وقوعه عن اختیار و علی هذا فقد نسب إلیها زناها عن اختیارها، و لیس المراد من الإطلاق هو الشمول لکلیهما و احتمال الاختیار و الإکراه.

و امّا ما افاده من انّ الأصل عدم الشبهة و الإکراه فهذا لم یعلم وجهه و لم یتّضح مراده لانّه لو کان المراد جریان الأصل بالنسبة إلی فعل المرأة فأصالة عدم الشبهة أو الإکراه الجاریة فی فعلها لا تعلّق لها بنسبة الزنا الصادرة عن الرجل و لا مساس لذلک بقذفه فان هذه قد تتحقق بدون وقوع الزنا فی الخارج أصلا و یترتّب علی قذفه الحدّ.

هذا مضافا الی انّ الزنا الواقع فی الخارج مردّد بین الاختیاری و الإکراهی و لا یمکن إثبات ضد بنفی ضدّه فإنّه من الأصول المثبتة

حیث انّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۴۲

إثبات أحد الضدّین بنفی الآخر لیس أثرا شرعیا حتّی یثبت بنفی الآخر.

و هنا اشکال ثالث و هو کون هذا الأصل معارضا بأصالة عدم کون زناها اختیاریّا لأنّ الأصل عدم. صدور الزنا عن اختیار و ذلک لانّ کلیهما فردان من الزنا فیقال زناء اختیاری و زناء غیر اختیاری.

و لو کان المراد جریان الأصل بالنسبة إلی فعل القاذف- کما فهم صاحب الجواهر ذلک من عبارة المسالک و کان من المسلّم عنده انّ نظر الشهید الثانی إلی الافتراء و القذف- ففیه ما أورده علیه فی الجواهر- بعد ان استشکل فی الظهور المزبور بأنّه ظهور فی بادئ النظر بقوله: و الأصل المزبور لا یحقّق موضوع القذف بعد عدم دلالة اللفظ علیه فی ثانی النظر، و دعوی عدم سقوط المزبور بالشبهة لکونه حقّا للمقذوف لا للّه تعالی خاصّة یدفعها عموم الدلیل.

أقول: و یرد هنا ما أوردناه فی الفرض الأوّل من عدم صحّة إثبات أحد الضدّین بنفی الآخر.

ثم انّ الشهید الثانی قال فی آخر کلامه: و لو فسّره بأحدهما قبل و اندفع عنه الحدّ و وجب التعزیر انتهی.

یعنی لو صرّح بأنّی قد أکرهتها علی الزنا أو انّه اشتبه علیها الأمر، و زعمت انّه زوجها و وقعت فی الزنا من حیث لا تعلم، قبل ذلک منه و یندفع عنه حدّ القذف بذلک و لکن لا یندفع عنه التعزیر.

و هذا أیضا لا یخلو عن کلام، لأنّه إذا کان الکلام المزبور ظاهرا فی نسبة الزنا إلیها کما صرّح هو قدّس سرّه بذلک فتفسیره بعد ذلک بالشبهة أو الإکراه لا ینفع شیئا لأنّه یکون من باب الإنکار بعد الإقرار الذی لا اثر له أصلا کما لو قال: انا قتلت فلانا- المقتول- ثمّ فسّر القتل بالضرب فإنّه لا یقبل و لا یسمع منه و علی الجملة فلو کان هناک ظهور للفظ واقعا فلا وجه لرفع الید عنه بتفسیره بما ینافیه بعد ذلک.

فلا بدّ من القول بنقصان فی الظهور بان یکون برزخا بین الظاهر و المجمل فلذا یقبل التفسیر، و علی الجملة فلعلّ ما ذکره شاهد علی عدم ظهور

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۴۳

زنیت بفلانة فی القذف.

نعم لو کان مقصودة قدّس سرّه- کما یظهر من کلامه- هو التمسّک بقاعدة درء الحدود بالشبهات فلا یرد علیه إشکال الإنکار بعد الإقرار و ذلک لانّه تحصل الشبهة بتفسیره بهما.

و ان کان قد یستشکل علیه أیضا بأنّ هذا الحدّ حقّ للمقذوف علی القاذف فلا یدرء بالشبهة و انّما یدرء الحدّ بها إذا لم یکن هناک حقّ للغیر.

لکن أجاب عنه فی الجواهر بانّ دعوی عدم سقوط المزبور بالشبهة لکونه حقّا للمقذوف لا للّه تعالی خاصّة یدفعها عموم الدلیل.

یعنی انّ دلیل درء الحدود عامّ یشمل کلّ الحدود و لا اختصاص له بحدّ مخصوص فیجری فی کلّ ما کان حدّا سواء کان حقّا للّه تعالی أو للناس.

ثم ان صاحب الجواهر قال- عند توجیه الوجه الأوّل من الوجهین و هو کون القول المزبور قذفا-: و ربّما أُیّد بقول النبی صلّی اللّه علیه و آله فی خبر السکونی:

لا- تسألوا الفاجرة من فجر بک، فکما جاز علیها الفجور یهون علیها ان ترمی البریء المسلم «۱» و قول علیّ علیه السلام: إذا سألت الفاجرة من فجر بک فقالت:

فلان جلدتها حدّین حدّا للفجور و حدّا لفریتها علی الرجل المسلم «۲».

و فیه انّه لا تأیید فیما ذکره للمقام و ذلک لانّ قول المرأة فی الجواب:

فجر بی فلان، غیر قول الرجل: انا زنیت بفلانة فإنّ الأوّل صریح فی نسبة الفجور الیه فلا یجری فیه احتمال الإکراه أو الاشتباه فی حین انّ الثانی لیس صریحا فی نسبة الزنا إلیها بل یحتمل الشبهة و الإکراه فلم یبق الّا الظهور العرفی له فی صدور الزنا عنها أیضا بالاختیار.

ثم انه قدّس سرّه عند توجیه الوجه الثانی و هو عدم کون القول المزبور قذفا قال: و ربّما کان فی صحیح محمّد بن مسلم عن الباقر علیه السلام فی رجل قال لامرأته: یا زانیة أنا زنیت بک قال: علیه حدّ القذف لقذفه ایّاها، و امّا قوله:

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۴۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۴۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۴۴

انا زنیت بک فلا حدّ علیه فیه الّا ان یشهد علی نفسه اربع مرّات بالزنا عند الامام «۱»، نوع إیماء الی عدم القذف بالقول المزبور.

و لعلّ مقصوده قدّس سرّه من نوع إیماء انه لو کان زنیت بک کافیا للقذف لما احتاج الی إضافة قوله: یا زانیة.

و کلامه هذا أیضا لا یخلو عن اشکال و ذلک لتحقّق القذف بقوله:

یا زانیة، إذا فلا تصل النوبة إلی قوله: انا زنیت بک.

و امّا التعزیر فی المقام فهو صحیح و ذلک لأنّه لیس فی مقام التوبة.

الکلام فیما لو أقرّ بحدّ و لم یبیّنه

قال المحقّق: و لو أقرّ بحدّ و لم یبیّنه لم یکلّف البیان و ضرب حتّی ینهی عن نفسه، و قیل لا یتجاوز به المائة و لا ینقص عن ثمانین و ربّما کان صوابا فی طرف الکثرة و لکن لیس بصواب فی طرف النقصان لجواز ان یرید بالحدّ التعزیر.

أقول: إذا أقرّ بانّ علیه حدّا ای أقرّ بارتکابه ما یوجب الحدّ و لکن لم یفصّل و لم یبیّن ذلک الحدّ بل اقتصر علی مجرّد الإقرار الإجمالی ففیه وجوه:

الأوّل انّه یخلّی سبیله و لم یکلّف البیان فلا یترتّب علی إقراره شیء ذهب الیه الشهید الثانی فی المسالک و قوّاه.

و قد یستدلّ علی ذلک بالأصل و درء الحدود بالشبهات و ما ورد من تردید جزم المقرّ کما فی قصّة ماعز.

الثانی انّه یکلف البیان فیجبر علی ان یبیّن ما أجمله و یوضح انّه ایّ حدّ کان هو و ذلک لعدم جواز تعطیل حدود اللّه تعالی.

الثالث انّه یضرب لکن لا یتجاوز به المائة و لا ینقص عن ثمانین ذهب الیه ابن إدریس نظرا الی انّ أقلّ الحدود حدّ الشرب و هو ثمانون جلدة و أکثرها حدّ الزنا و هو مأة.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۴۵

و مقتضی إطلاقه انّه لا یتجاوز به المائة و ان لم ینه عنه بل و ان طلب المقرّ ان یضربوه بعد کما انّ المعتبر علی ذلک ان لا یضربوه أقلّ من الثمانین و ان نهی عن نفسه.

و صوّبه المحقّق- بعد نقل ذلک- فی طرف الزیادة لأنّ الحدّ لا یزید علیها و لم یصوّبه فی طرف النقصان لجواز ان یرید بالحدّ التعزیر [۱].

فقد أورد علیه فی جانب النقصان لإمکان ان یکون مراده من الحدّ التعزیر فإنّه قد یطلق علیه لغة فلا یتحقّق ثبوت الحدّ المعهود، علیه.

و قـد استشـکل فی المسالـک و الجواهر علی ابن إدریس و علی المحقّق فیمـا اسـتصوبه من کلامه فبالنسـبة إلی الأوّل- أی کلام ابن إدریس- بانّ کلا الأمرین ممنوعان امّا فی جانب القلّة فلانّ حدّ القوّاد خمسة و سبعون فلیس اقلّه الثمانین، و امّا فی جانب الکثرة فلانّ حدّ الزّنا قد یتجاوز المائة کما لو زنی فی مکان شریف أو وقت شریف فإنّه یزاد علی المائة بما یراه الحاکم.

و امّا بالنسـبة الی الثانی أعنی کلام المحقّق فأوّلا بأنّ بأنّ الحـدّ حقیقة شـرعیّة فی المقدّرات المذکورة، و إطلاقها علی التعزیر مجاز لا یصار الیه عند الإطلاق بدون القرینة.

و ثانیا بأنّه علی فرض حمله علی التعزیر فأمره منوط بنظر الحاکم و هو یتوقّف علی معرفة المعصیة لیرتّب علیها ما یناسبها لا بالتّشهی.

و ثالثا بانّ من التعزیر ما هو مقدّر فجاز ان یکون أحدها فیشکل تجاوزها أو نقصها بدون العلم بالحال.

الرابع انّه یضرب حتّی ینهی عن نفسه ای یقول: لا تضرب. أو یقول یکفی، و لا یخفی انّ الظاهر انّه یحکم علیه بذلک بمجرّد إقراره و لو مرّة واحدة و قد ذهب جمع من العلماء الی هذا القول و نسب أیضا الی الشیخ و القاضی.

و مستندهم علی ذلـک خبر محمّـد بن قیس- و فی المسالـک: انه الأصـل فی هـذه المسـئلة- عن ابی جعفر عن أمیر المؤمنین علیهما السلام فی رجل أقرّ علی

---

[۱] و فی تحریر العلّامة بعد نقل القول المزبور: و هو جیّد فی طرف الکثرة لا القلة.

نفسه بحدّ و لم یسمّ ایّ حدّ هو، قال: أمر ان یجلد حتّی یکون هو الذی ینهی عن نفسه فی الحدّ «۱».

و أورد علیه فی المسالک بوجوه عدیدة أحدها: ضـعف سـنده لاشتراک محمد بن قیس الذی یروی عن الباقر علیه السـلام بین الثقة و غیره.

ثانیها انّ الحکم الوارد فیه مخالف للأصل.

ثالثهـا انّ الحـدّ یطلق علی الرجم و علی القتـل بالسّـیف و الإحراق بالنّار و رمی الجـدار علیه و نحو ذلک، و علی الجلـد و هو یختلف کمیة و کیفیّة فحمل مطلقة علی الجلد غیر مناسب للواقع و لا یتمّ معه إطلاق انّ الإقرار أربع مرّات یجوّز جلد المائة.

رابعها استلزام انّه لو نهی عن نفسه فیما دون الحدود المعلومة قبل منه و لیس هذا حکم الحدّ و لا التعزیر.

خامسها انّ الحدود مختلفة فمنها ما یتوقّف علی الإقرار أربع مرّات و منها ما یتوقّف علی الإقرار مرّتین و منها ما یثبت بمرّة.

سادسـها انّه معارض بمـا روی بطریق یشارکه فی الضـعف ان لم یکن منه عن انس بن مالک قال: کنت عنـد النبی (ص) فجائه رجل فقال یا رسول اللّه انّی أصـبت حدّا فأقمه علیّ و لم یسـمّه قال: و حضـرت الصـلاة فصلّی مع النبی (ص) فلمّا قضی النبی (ص) الصلاة قام الیه الرجل فقال یا رسول اللّه انّی أصـبت حدّا فأقم ما فی کتاب اللّه فقال: أ لیس قد صلیّت معنا؟ قال: نعم قال: انّ اللّه قد غفر لک ذنبک أو حدّک «۲».

قال قـدّس سرّه: و لو کان الحـدّ یثبت بالإقرار مطلقا لما أخره النبی (ص) و لا حکم بأنّ الصـلاة تسـقط الحـدّ و انّما اجابه بـذلک من حیث عدم ثبوته مع إطلاقه لذلک و ان تکرّر الإقرار.

ثم استنتج من جمیع ذلک بقوله: فالقول بعدم ثبوت شیء بمجرّد الإقرار

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) صحیح البخاری الجلد ۸ الصفحة ۲۰۷.

المجمل قوی. و علی هذا فیمکن القول بعدم وجوب استفساره بل و لا استحبابه.

و قد أجاب عنه فی الجواهر بصحّة السند لانّ محمّد بن قیس الوارد فی السند هو محمّد بن قیس الموثّق، و ذلک للقرائن المفیدة لذلک کروایة عاصم بن حمید عنه کما انّ العلّامة المجلسی قدّس سرّه قال: حسن کالصحیح.

و عبّر السیّد صاحب الریاض عن هذا الخبر بقوله: الصحیح علی الصحیح. یعنی ان خبر قیس صحیح علی القول الصحیح [۱].

و أجاب قدّس سرّه عن باقی إشکالات الروایة سوی اشکال المعارضة بأنّها کالاجتهاد فی مقابل النص، أی إذا کان الخبر صحیحا فنحن متعبّدون به و نقول بکلّ ما دلّ علیه تعبّدا.

و یمکن ان یجاب عنها أیضا بأنّ المحاذیر مولودة إجماله فی الإقرار فلو کان یقرّ بالزنا لما کان علیه شیء بإقرار مرّة واحدة الی ان یقرّ اربع مرّات و هناک یقام علیه الحدّ.

و امّا انّه یمکن ان ینهی عن نفسه بأقلّ من الحدّ کان ینهی بعد ان ضرب جلدتین و مقتضی الخبر القبول منه و الحال انّ هذا لیس حکم الحدّ و لا التعزیر.

ففیه انّ نهیه عن نفسه قبل البلوغ الی الحدّ مناف لإقراره بالحدّ و سیأتی الکلام بالنسبة إلی التعزیر.

و امّا المعارضة ففیها انّ المعارضة فرع اعتبار المعارض قال فی الجواهر:

و خبر انس الذی هو من طرق العامّة المحتمل لصدور التوبة منه لا یصلح معارضا للصحیح المعمول به من طرق الخاصّة المؤیّد بمرسل المقنع إلخ «۱».

و امّا ما ذکره إیرادا علی المحقق- فی ما أفاده فی جانب النقیصة من

---

[۱] و استشکل الأردبیلی بانّ فی سنده سهلا و أجاب عنه فی الجواهر بانّ الأمر فی سهل، سهل. راجع الجواهر الجلد ۴۱ الصفحة ۲۸۷.

---

(۱) المقنع الصفحة ۱۴۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۴۸

احتمال ارادة التعزیر من الحدّ- من انّ التعزیر امره منوط بنظر الحاکم و هو متوقّف علی معرفة المعصیة تفصیلا کی یترتّب علیها ما یناسبها.

فقد أجاب عنه بقوله: و کون التعزیر مقدّرا بنظر الحاکم، و لا نظر له ما لم یعلم المعصیة، انّما هو فی غیر المقام المحتمل تقدیر الشارع بما یؤدّی إلیه نظر المقرّ فیضرب ما لم ینه و ان زاد علی المائة و یترک مع نهیه و ان نقص عن أقلّ الحدّ لاحتمال ارادة التعزیر منه و لو علی ان یکون نهیه قرینة علی ذلک مع فرض المجازیّة انتهی کلامه رفع مقامه.

أقول: تارة یبحث فی صحّة الروایة و سقمها و قد عرفت الکلام فیه حیث انّ الشهید الثانی ضعّفها لتردّد محمد بن قیس بن الموثّق و غیره و قد مرّ انّ عدّة من الأعلام صحّحوها و اعتمدوا علیها، و اخری بعد تصحیحها.

فلو اعتمدنا علی الروایة و صحّحناها فلا اشکال من سائر الجهات فان کون الحدّ معیّنا، و التعزیر منوطا بنظر الحاکم و علی حسب ما یراه من المصلحة و ان کان تامّا صحیحا لکن ذلک فی الحدود المفصّلة المبیّنة و امّا الحدّ المجمل فلا بأس بأن یقال فیه انّه یضرب حتّی ینهی فیکون هذا حدّا فی هذا الظرف الخاص فی قبال سائر الحدود و هکذا بالنسبة إلی التعزیر فلا مانع عن القول بأنّه إذا أقرّ إقرارا مبهما یکون تعزیره منوطا برأی المقرّ لا بنظر الحاکم فلا رأی له إذا لم یعرف المعصیة بعینها و علی هذا فلا معارضة بین هذا الخبر و أدلّة الحدود لأنها متعلقة بالحدود المعیّنة و هذا بالحدّ المجمل.

ثم انّ هنا احتمالا آخر و هو حمل روایة محمّد بن قیس علی انها قضیّة فی واقعة و لعلّ الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام کان یعلم من

الطرق العادیّة- لا من علم الغیب الذی لیس هو ملاک الأحکام- ما فعله المقرّ فی الخارج و انّه اتی کی یطهّره الامام ممّا ارتکبه و تلوّث به فعمل علیه السلام بعلمه و أمر بأن یضرب حتّی ینهی، لانّه لیس بأزید و أکثر من صدور فعل من الامام علیه السّلام، و علی هذا فلا یمکن التمسک بها.

و الإنصاف انّ هذا الاحتمال فی غیر موضعه و ذلک لانّ الأئمة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۴۹

علیهم السلام إذا نقلوا شیئا ممّا یرتبط بالأحکام عن جدّهم رسول اللّه أو عن أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیهما و آلهما فالظاهر انّه حکم کلّی ذکر لأجل تمسک الناس و جیء به للأخذ به فإنهم لم یکونوا فی تلک المقامات بصدد ذکر التأریخ.

نعم یبقی الکلام فی انّه ما یصنع حینئذ بدلیل درء الحدود بالشبهات لکن امره سهل فإنّه علی تقدیر صحّة الروایة تکون هی حاکمة علی دلیل الدرء، نعم لو لم تثبت صحّتها فلا حجّة بیننا و بین اللّه فی الحکم بالحدّ و ضربه مع ما نعلم من شدّة اهتمام الشارع بحرمة المؤمن و کمال عنایته فی وضوح موضوع الحدود و عدم الاقدام علی إقامتها بدون ذلک فیبقی السؤال عن انّه ما هو التکلیف بالنسبة إلی المقرّ بالإقرار بحدّ مجهول؟

یمکن ان یقال انّ الظاهر من الحدّ الذی أقرّ به هو الحدّ المقابل للتعزیر و عندئذ یتردّد الأمر بین الأقلّ و الأکثر و لا بدّ من الاقتصار علی الأقلّ و هو ما یصدق علیه الحدّ.

و لکن یرد علیه بانّ ذلک موقوف علی کون المقام من قبیل الأقلّ و الأکثر و الحال انّ کونه من باب المتباینین لیس ببعید و علیه فالعمل بالأقل لا اثر له أصلا بل هو فی حکم العدم و ربّما یکون الواجب هو الفرد الآخر، و ما اتی به حراما فی الواقع.

ان قلت: علی ذلک یجب إلزامه بتوضیح ما أجمله و تبیین ما أبهمه من سبب الحدّ.

نقول: لا وجه لذلک أصلا بعد ما نعلم و نعهد من فعل النبی و الأمیر علیهما السلام من التسامح فی ذلک و ما ورد فی غیر واحد من النصوص من تردید المقرّ الجازم الذی کان یقرّ بالحدّ المعیّن، فاذا لم یجب تکرار الإقرار، و الإصرار علیه مع کون الحدّ معیّنا فکیف نقول بوجوب إلزامه بالبیان و التوضیح فی الإقرار بالمجمل؟

لا یقال فکیف یجب إلزام المقرّ بحق الناس مجملا علی البیان و التوضیح؟ لأنّا نقول: انّه و ان کان یصحّ ذلک فی حق الناس الّا انه لیس من

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۰

مذهبنا القیاس.

و علی الجملة فلا یجب إلزامه بالبیان و لا یکلّف التفصیل و قد وافق علی ذلک صاحب المسالک و الجواهر.

و قد ظهر بما ذکرناه الجواب عن القول الثانی و هو انّه یکلّف المقرّ بالبیان. کما أجاب عنه فی الجواهر بالأصل و ظاهر بعض النصوص و الام بدرء الحدّ بالشبهة و خبر انس و لما فی غیر واحد من النصوص من تردید جزم المقرّ فکیف بالساکت و لقوله صلّی اللّه علیه و آله: من اتی هذه القاذورات شیئا فستر ستره اللّه و انّ من بدا صفحته أقمنا علیه الحدّ، و قول أمیر المؤمنین علیه السلام للرجل الذی أقرّ عنده أربعا: ما أقبح فی الرجل منکم ان یأتی بعض هذه الفواحش فیفضح نفسه علی رءوس الملأ ا فلا تاب فی بیته؟ فو اللّه لتوبته فی ما بینه و بین اللّه أفضل من اقامة الحدّ علیه.

فقد جعل الإقرار بالحد مجملا کالإقرار بالزنا تصریحا حیث لا یکلّف هو ان یقرّ ثانیا و ثالثا و رابعا بل و کانوا علیهم السلام یردّدون فی مقال المقرّین و إقرارهم و یلقّونهم الشبهة کقوله صلّی اللّه علیه و آله: لعلّک مجنون أو لعلّک غمزت، و أمثال ذلک.

ثم انّ المحقّق قدّس سرّه کما استصوب هنا کلام ابن إدریس فی طرف الزیادة نفی عنه الاستبعاد فی نکت النهایة أیضا و قد ذکر هناک نکات و مطالب زائدة علی ما افاده هنا و إلیک عبارته:

قوله: و قضـی أمیر المؤمنین فی من أقرّ علی نفسه بحـدّ و لم يبيّنه ان يضـرب حتّی ينهی هو عن نفسه الحـدّ هل يعتبر هذا فيمن يعرف الحدود أم لا و هل إذا بلغ معه المائة يقطع عنه الضرب أم لا؟

الجواب: روی هذه محمّد بن قيس عن ابی جعفر عليه السـلام عن علیّ عليه السلام فی رجل أقرّ علی نفسه بحدّ و لم يسمّ ایّ حدّ هو، قال: أمر ان يجلـد حتّی يكون هو الـذی ينهی عن نفسه الحـدّ. و هـذا اللفظ مطلق فتحمل علی العارف و غيره و هـذه الروايـة مشـهورة فيعمل بها و ان كان فی طريقها قول،

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۱

و يؤيّدها انّه إقرار من بالغ عاقل فيحكم به و لا استبعد إذا وصل به الی مأة جلدة ان يقطع عنه الجلد و ان لم يمنع عن نفسه لانّه لا حدّ و راء المائة، و إذا نهی عن نفسه قبل و ان كان دون الحدّ لاحتمال ان يكون ذلك توهّمه و انّه يسـمّی حدّا فيسقط ما زاد للاحتمال إذ لا يثبت بالإقرار إلّا ما يتحقّق انّه مراد من اللفظ انتهی كلامه رفع مقامه «۱».

نقول: امّا ما كان منه متعلقا بمحلّ الكلام هو ان النزاع فی الحقيقـة فی انّه هل يؤخـذ بإطلاق الروايـة علی تقـدير صـحّتها و يحكم بأنّه يضـرب الی ان ينهی فما لم ينه يضـرب و ان مات و انجرّ الی زهوق روحه، أو انّه يقتصـر علی ضربه مائة جلدة ان لم يزجر ضاربه قبل ذلك؟

و يدلّ علی الأوّل إطلاق الرواية و عليه فيضرب كائنا ما كان.

و تمسّك من قال بالثانی بأنّ هذا المقرّ لم يقرّ بأزيد من الحدّ و من المعلوم انّه لا حدّ فوق مأة و أزيد منها، و امّا ما كان يزاد علی هذه تغليظا و لا جل ارتكابه القبيح فی مكان شـريف أو زمان كذلك فليس هو من الحدّ فی شیء بل هو أمر زائد علی أصل الحد من باب التعزير و التأديب فيمن لم يراع شـرف الزمان المخصوص أو المكان كذلك و ضيّع حرمتهما، و من المعلوم انّ المقرّ فی المقام قد أقرّ بالحدّ لا بالحدّ و التعزير كليهما.

و الظاهر انّ هذا الكلام حسن فيكون معنی «يضـرب حتّی ينهی» انّه يضرب كذلك الی بلوغ الحدّ التامّ و هو المائة فحينئذ يخلّی سبيله و لا حاجـة الی ان ينهی فنهيه يفيد و يؤثّر بالنسـبة الی ما قبل المائة إلّا إذا ظنّ فی حقّه ما يوجب القتل كزنا المجارم فهناك يمكن ان يقال انّه يضـرب ما لم ينه عنه و ان قتل به فان حكم الزانی كذلك، و ان كان هو الرجم أو القتل لا عن جلد و ضرب، الّا انّ ذلك إذا كان معيّنا و امّا إذا كان مجملا فلا بأس بما ذكرناه.

لكنّی لم ارفی كلماتهم من يقول بذلك.

هذا بالنسبة إلی استصوابه طرف الزيادة من كلام ابن إدريس و امّا

---

(۱) الجوامع الفقهيّة الصفحة ۴۵۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۲

بالنسبة الی ما ذكره من كونه عارفا أو غيره فنقول:

و هل تعتبر فی هذا الحكم- ای ضرب هذا المقرّ حتّی ينهی- علمه و معرفته بالحدود المقرّرة فی الشرع أولا يعتبر ذلك؟

اعتبر ذلـك بعض العلمـاء [۱]، قـال فی كشف اللثـام «عنـد قول العلّامـة ضـرب حـتّی ينهی عن نفسه»: و ان لم يبلغ أحـدا من الحـدود المقـدّرة لأنّ نهيه يدلّ علی إرادته التعزير أو يبلغ المائة فإنّها أقصـی الحدود و ما يزاد لشـرف المكان أو الزمان تعزير زائد علی أصـل الحدّ و الأصل عدمه.

ثم قال: نعم ان علم بالعدد و بالمسئلة و طلب الزيادة توجّه الضرب الی ان ينهی انتهی.

أقول: و المسـتند فی ذلـك انّه إذا كـان عارفـا بالمسـئلة و بالحـدود و التعزيرات فـإنّه يعتمـد بنهيه و يطمئن اليه فاذا نهی قبل بلوغ أقلّ

الحدود فإنّه یعلم انّه أراد من الحدّ التعزیر، کما انّه إذا نهی عند بلوغ الضربات ثمانین جلدة یعرف انّه کان حدّه حدّ شرب الخمر و هکذا، بخلاف ما إذا لم یکن عالما بالمسائل و عارفا بالحدود المقرّرة فإنّه ربما یضرب فوق المقدار اللازم و هو لعدم کونه عارفا لا ینهی أو انّه لشدّة تسلیمه قبال حکم اللّه تعالی و جدّه البالغ فی تطهیر نفسه عن دنس ما اتی به من الذنب قد هیّأ نفسه لان یضرب کملا- و یری انّه کلّما زید فی ضربه ازداد مغفرة و رحمة فلا بدّ من ان یکون عارفا حتّی یکون نهیه ناشیا عن علم و بصیرة فیعتمد علیه.

و لکنّ المحقّق خالف فی ذلک مستدلّا بانّ اللفظ مطلق فیحمل علی العارف و غیره کما عرفت آنفا من کلامه الذی نقلناه من النکت.

---

[۱] قال الشهید فی غایة المراد: و خصّ هذا الحکم فی النکت بالعالم بالحدود- ثم قال:- قلت:

و قول الأصحاب ببلوغ المائة فیه نظر إذ لم یعتبروا التعدد هنا و موجب المائة یعتبر فیه التعدّد قطعا و کذا فی البلوغ إلی الأقلّ لما ذکر من اعتبار التعدد فان کان مراد الأصحاب انّ ذلک مع الإقرار أربعا فلیس ببعید ما قالوه و الّا فهو مشکل، و لک ان تقول: انّ من أقرّ مرّة لم یتجاوز التعزیر و ان ثنّی أو ثلّث لم یتجاوز الثمانین و ان ربّع لم یتجاوز المائة و یحتمله لجواز تغلیظ الحدّ بالزنا فی مکان شریف أو زمان شریف و مع التعدّد یحتمل حمله علی التأسیس فیتعدّد الحدود انتهی کلامه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۳

و یرد علیه انّ الإطلاق متعلّق بما إذا کان هناک حکم کلّی قد تعلّق بمفهوم شامل لافراد کما إذا قال أعتق رقبة حیث انّ الرقبة شاملة للمؤمنة و الکافرة فما لم یدلّ دلیل علی اختصاص الحکم بالمؤمنة یؤخذ بالإطلاق و یقال:

انّ المراد هو محض الرقبة سواء ا کان مؤمنا أم کافرا، و امّا إذا استعمل لفظ فی مقام الحکایة و ان کان لأجل بیان الحکم فلا إطلاق هنا کما إذا قال: رجل قتل رقبة إلخ فهل یمکن ان یقال: انّ الرقبة مطلقة؟ و ما نحن فیه کذلک فلا إطلاق یشمل کلیهما فالصحیح التمسک بترک الاستفصال، و ذلک لوقوع هذا الأمر بأمر الإمام علیه السلام و له وجهان فیمکن کونه فی الواقع عارفا کما یمکن کونه جاهلا و لمّا لم یسئل الامام عن ذلک فلذا یحمل علی العموم ای سواء کان عارفا أو جاهلا.

ثم انّ هنا کلاما آخر و هو انّه إذا ضرب مأة ثم کفّ عن ضربه امّا بنهیه أو لأنها أقصی الحدود فقد اجری حدّ الزنا بإقرار واحد و الحال انّه یعتبر فیه أربعة شهود و هکذا.

و لذا قال فی کشف اللثام فی مقام رفع الاشکال: و إطلاق الخبر الأوّل و الأصحاب نزل علی الحدّ الذی یقتضیه ما وقع منه من الإقرار فلا- یحدّ مأة ما لم یقرّ أربعا و لا- ثمانین ما لم یقرّ مرّتین و لا یتعیّن المائة إذا أقرّ أربعا و لا الثمانون إذا أقرّ مرّتین علی قول غیر ابن إدریس انتهی.

قوله: الخبر الأوّل یعنی خبر محمّد بن قیس المتقدّم آنفا.

ثم انّ کلامه محلّ النظر و الاشکال و ذلک لانّ «أقرّ» ظاهر فی الإقرار مرّة واحدة لا الإقرار بمقتضی الحدود مرّتین أو أربع مرّات فهذا تعبّد خاصّ فی الموضع.

و قد تحصّل من جمیع ما ذکرناه فی المقام انّه یؤخذ بالروایة و یعمل بها فإذا أقرّ بحدّ و لم یبیّنه فإنّه یضرب الی ان ینهی عن نفسه الی ان یبلغ المائة فهناک یخلّی سبیله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۴

حکم الرجل و المرأة الّذین وجدا فی إزار واحد

قال المحقّق: و فی التقبیل و المضاجعة فی إزار واحد و المعانقة روایتان إحدیهما مأة جلدة و الأخری دون الحدّ و هی أشهر.

البحث هنا فی انّه إذا وجد الرجل و المرأة فی إزار أو لحاف یقبّلان و یعانقان فهل یحکم علیهما بالحدّ أو التعزیر؟ بعد انّه یحرم مضاجعة الاجنبیّین تحت إزار واحد مجرّدین.

مقتضی روایة هو الأوّل و مقتضی روایة أخری هو الثانی و یستفاد من عبارة المحقّق انّه مائل الی الثانی حیث عبّر بأنّه الأشهر، فهو مشعر بالتقدّم لقوله علیه السلام: خذ بما اشتهر بین أصحابک [۱].

و فی الجواهر فی شرح «و هی أشهر»: عملا علی معنی انّ فی ذلک التعزیر المناط بنظر الحاکم الذی أقصاه مأة سوط دون الحدّ بل قیل انّه المشهور بل فی کشف اللثام الإجماع کما یظهر منهم علیه بل عن الغنیة دعواه صریحا انتهی و الوجه فی قوله: عملا انّ روایات الحدّ أکثر.

فهم بین من عبّر بالأشهر و من عبّر بالمشهور، و من ادعی الإجماع علی ذلک، و الفرق بین الأشهر و المشهور واضح لأنّ الأشهر مقابل المشهور و امّا المشهور

---

[۱] و قال الشیخ فی المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۷: إذا وجد رجل مع امرأة فی فراش واحد یقبّلها أو یعانقها فلا حدّ علیه و علیه التعزیر، و روی فی بعض أخبارنا أنّه یجلد کلّ واحد منهما مأة جلدة و کذلک روی المخالف ذلک عن علیّ علیه السلام و قال بعضهم خمسین و قال الباقون یعزّز انتهی.

و قال الشیخ المفید فی المقنعة الصفحة ۷۷۴: فإن شهدوا علیه بما عاینوه من اجتماع فی إزار و التصاق جسم بجسم و ما أشبه ذلک و لم یشهدوا علیه بالزنا قبلت شهادتهم و وجب علی الرجل و المرأة التعزیر حسب ما یراه الامام من عشر جلدات الی تسع و تسعین جلدة و لا یبلغ التعزیر فی هذا الباب حدّ الزنا المختصّ به فی شریعة الإسلام.

و قال العلّامة فی التحریر الصفحة ۲۲۲: و فی التقبیل و المضاجعة فی إزار واحد و المعانقة التعزیر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۵

فهو مقابل الشاذ.

و قد عقد المحدّث الحرّ العاملی فی ذلک بابا تحت عنوان: باب ثبوت التعزیر بحسب ما یراه الامام علی الرجلین و المرأتین و الرجل و المرأة إذا وجدا فی لحاف واحد أو ثوب واحد مجرّدین من غیر ضرورة و لا قرابة و یقتلان فی الرابعة.

و هذه فتواه فی المقام فیجب التعزیر مع هذه القیود و کیف کان فقد ذکر فی هذا الباب خمسة و عشرین حدیثا، و هذه الروایات علی قسمین فبعضها یدلّ علی وجوب الحدّ ای مأة جلدة و بعضها الآخر علی انّ الحکم هنا هو التعزیر و حیث انّ کلّ واحد من القسمین متضمّن لروایات صحیحة السند صریحة الدلالة فلذا کان الجمع بینهما و علاج تعارضهما بما تطمئن إلیه النفس مشکلا، کما انّ الحکم بالتساقط بعد تعارضهما أیضا فی غایة الإشکال للإجماع علی انّ الحکم هنا واحد من هذین و اللازم هو المراجعة إلی الروایات و النظر فیها فلعلّنا نصادف فیها شیئا یجمع به بین الطائفتین.

فمنها صحیح الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: حدّ الجلد، ان یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد الحدّ و المرأتان تجلدان إذا أخذتا فی لحاف واحد الحد «۱».

و حیث ان الفرض الثانی متعلّق برجلین و الثالث بالمرأتین فلا بدّ من ان یکون الفرض الأول متعلقا بالرجل و المرأة.

و عن عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: حدّ الجلد فی الزنا ان یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد و المرأتان توجدان فی لحاف واحد «۲».

و عن عبد الرحمن الحذّاء قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: إذا وجد الرجل و المرأة فی لحاف واحد جلدا مأة جلدة «۳»

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۶

و عن ابی الصباح الکنانی عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل و المرأة یوجدان فی لحاف واحد جلدا مأة مأة «۱».

و عن سلمة عن ابی عبد اللّه علیه السلام: انّ علیا علیه السلام قال: إذا وجد الرجل مع المرأة فی لحاف واحد جلد کلّ واحد منهما مأة «۲».

الی غیر ذلک من الاخبار بهذا المضمون.

و لا شک فی دلالة هذه الروایات علی انّ حدّ المجتمعین فی لحاف واحد هو الجلد، و الظاهر من الجلد و الحد هو حدّ الزنا مأة جلدة کما صرّح بکون حدّ ذلک مأة جلدة التی، التی هی حدّ الزنا فی قسم منها کما عرفت.

و امّا الاخبار الدّالة علی التعزیر حیث استثنی فیها من المائة، واحدة فهی هذه:

عن زید الشّحام عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل و المرأة یوجدان فی اللحاف قال: یجلدان مأة مأة غیر سوط «۳».

و عن ابان بن عثمان قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: انّ علیّا علیه السلام وجد امرأة مع رجل فی لحاف واحد فجلد کلّ واحد منهما مأة سوط غیر سوط «۴».

و عن ابن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجلین یوجدان فی لحاف واحد قال: یجلدان غیر سوط واحد «۵».

و عن حریز عن ابی عبد اللّه علیه السلام: انّ علیا علیه السلام وجد رجلا و امرأة فی لحاف واحد فضرب کلّ واحد منهما مأة سوط الّا سوطا «۶».

الی غیر ذلک من الروایات الشریفة الدالة علی التعزیر.

و الأمر الصعب جدّا هو الجمع بین هاتین الطائفتین من الروایات،

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۰.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۹.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۸.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۵۷

و القائلون بلزوم التعزیر حملوا روایات المائة علی وجوه لا تنافی ذلک بناءا منهم علی انّ مقدّمات الزنا و مناسباته لا تکون مثل الزنا نفسه.

ففی الوسائل فی ذیل خبر ابن سنان- ح ۴-: هذا محمول علی الجلد دون المائة و فی ذیل خبر الحذّاء- ح ۵-: هذا یحتمل الحمل علی انّه یجلد کلّ واحد منهما خمسین جلدة لوجود التصریحات الکثیرة السابقة و الآتیة بأنّه یجلد دون الحدّ انتهی.

و ان کان هذا الحمل عندنا بمکان من البعد لمخالفته للظاهر شدیدا.

و قد یجمع بینهما بحمل روایات المائة علی التقیّة و جعلوا روایة عبد الرحمن- بن الحجاج المتعرّضة لدخول عبّاد البصری علی الامام

الصادق علیه السلام: عن شاهدا علی ذلک عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: کنت عند ابی عبد اللّه علیه السلام فدخل علیه عباد البصری و معه أناس من أصحابه فقال له: حدّثنی عن الرجلین إذا أخذا فی لحاف واحد فقال له: کان علیّ علیه السلام إذا أخذ الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحدّ فقال له عباد: انکّ قلت لی: غیر سوط، فأعاد علیه ذکر الحدیث- الحدّ- حتّی أعاد ذلک مرارا فقال: غیر سوط، فکتب القوم الحضور عند ذلک، الحدیث «۱».

قال فی الجواهر: و لعلّ التأمل فی الجمع بین النصوص یقتضی تعیین کونه مأة الّا سوطا خصوصا بعد اشعار صحیح الحلبی الوارد فی الرجلین بانّ ذکر المائة للتقیّة.

و فیه انّ فی روایة عبد الرحمن قرائن تدلّ علی انّ الحکم بالتعزیر و استثناء واحد من مأة، صدر تقیّة.

أحدها نسبة ضرب المائة الی أمیر المؤمنین علیه السلام فإنّ التقیّة تحصل بإلقاء الحکم علی خلاف الواقع و لا حاجة الی نسبة هذا الحکم الی امام آخر فإنّه کذب و افتراء [۱].

---

[۱] أقول: یرد علیه انّ فی عدّة من روایات هذا الباب نسب الامام علیه السلام ضرب کل واحد مأة الّا

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۸

ثانیها انّ ظاهر السیاق انّ الامام أبا عبد اللّه علیه السلام ذکر أوّلا الحکم الواقعی و لمّا رأی الراوی نسب الیه صلوات اللّه علیه انه قال من قبل «من غیر سوط» و أصر علی ذلک فلم یر مقتضیا لبیان الحکم الواقعی فهناک قال: من غیر سوط.

ثالثها انّ فتوی الفقهاء من العامّة هو وجوب التعزیر لا الحدّ کما صرّح بذلک الشیخ الطوسی قدّس سرّه الشریف حیث قال:

روی أصحابنا فی الرجل إذا وجد مع امرأة أجنبیّة یقبّلها و یعانقها فی فراش واحد انّ علیهما مأة جلدة، و روی ذلک عن علیّ علیه السلام و قد روی انّ علیهما أقلّ من الحدّ، و قال جمیع الفقهاء علیه التعزیر، دلیلنا أخبار الطائفة، و قد ذکرناها، و قد روت العامّة ذلک عن علیّ علیه السلام «۱».

قوله: و قد ذکرناها إلخ مراده ذکر ذلک فی کتبه الروائیة مثل التهذیب و الاستبصار، و کیف کان فتری انّه نسب وجوب مأة جلدة إلی أصحابنا، و التعزیر الی الفقهاء ای فقهاء العامّة کما هو مصطلحه.

و إذا کان فتوی العامّیة هو وجوب التعزیر فهل یصحّ القول بأنّ إفتاء الإمام علیه السلام بالمأة محمول علی التقیّة؟ بل حمل نصوص دون الحد علی التقیّة أولی.

هذا کله مضافا الی انّ الحمل علی التقیّة معناه الطرح و لیس هو فی الحقیقة جمعا بین الروایات.

و من وجوه الجمع ما افاده شیخ الطائفة من حمل روایات المائة علی صورة علم الامام بوقوع الزنا قال قدّس سرّه بعد ذکر الأخبار الدّالة علی وجوب المائة و من جملتها خبر ابی الصباح الکنانی المذکورة آنفا: الوجه فی هذه الاخبار هو انّه إذا انضاف الی کونهما فی إزار واحد، الفعل و علم ذلک منهما الإمام فإنّه حینئذ یقیم علیهما الحدّ کاملا «۲».

سوطا، الی أمیر المؤمنین علیه السلام، فالإشکال مشترک الورود

---

(۱) الخلاف کتاب الحدود المسئلة: ۹.

(۲) التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۴۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۵۹

و علی هذا فیعمل بأخبار التعزیر لانّ روایات المائة محمولة علی صورة الزنا و علم الامام بذلک.

و فیه انّه لا وجه لهذا الحمل بعد انّ الظاهر منها هو بیان الحکم الشرعی الکلّی و لیس فی الروایات ما یشعر بذلک حتّی یکون شاهدا له [۱] فیبعد فی النظر جدّا حملها علی هذا الوجه فان هذه الروایات متعرّضة لأصل الحکم و امّا طریق إثبات الموضوع فهو موکول الی مقام آخر «فتأمّل» و منها ما أفاده أیضا من حمل روایات المائة علی صورة قد زبره الامام و نهاه ثم وجد انه قد عاد الی فعله الأوّل.

قال قدّس سرّه- بعد ذکر خبر عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: إذا وجد الرجل و المرأة فی لحاف واحد و قامت بذلک علیهما البیّنة و لم یطّلع منهما علی سوی ذلک جلد کلّ واحد منهما مأة جلدة-:

فیحتمل هذا الخبر ان یکون المراد به من قد زبره الامام و أدّبه و نهاه عن ذلک بفعل کان منه ثم وجده قد عاد الی مثل فعله فحینئذ جاز له اقامة الحدّ علیه کاملا و هذا الوجه تحتمله الاخبار الأول و الذی یدلّ علی ذلک. إلخ «۱».

أقول: و هذا أیضا خلاف الظاهر و بعده غیر خفیّ [۲] و یمکن ان یجمع بینهما بحمل الأخبار الدّالة علی المائة علی ما إذا وجدا مجرّدین و امّا إذا وجدا لا کذلک فهناک یضربان مأة الا واحدا.

و یمکن الاستشهاد لذلک بروایة ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام قال: کان علیّ علیه السلام إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجرّدین جلدهما حدّ الزانی مأة جلدة کلّ واحد منهما و کذلک المرأتان إذا وجدتا فی لحاف واحد مجرّدتین جلدهما کلّ واحدة منهما مائة جلدة «۲».

---

[۱] أقول: ذکر الشیخ خبر حسین بن خالد شاهدا و دلیلا علی حمله فراجع.

[۲] أقول: انه قدّس سرّه جعل روایة أبی خدیجة دلیلا علی ما افاده فراجع.

---

(۱) التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۴۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۶۰

نعم لا تعرّض فی هذه الروایة للرجل و المرأة و انّما المفروض فیها الرجلان مرّة و المرأتان أخری، و بذلک تخصّص اخبار المائة بما إذا وجدا مجرّدین لامع الثوب فان حکمه هو أقلّ من مأة.

اللّهم الّا ان یقال بعدم خصوصیّة للفرضین المذکورین، بل اجتماع الرجل و المرأة تحت لحاف واحد أیضا کذلک و علی هذا فتخصّص الحکم فی الجمیع ای الصور الثلاثة و الّا فیقتصر علی الفرضین المذکورین فی روایة ابی عبیدة.

و کیف کان فقد جمع بین الطائفتین بهذا النحو فإنهما کالمثبتین، و قد ذکر هذا القید فی کلمات جماعة من العلماء القائلین بالمأة.

الّا انّه یمکن الإشکال فی هذا الوجه أیضا بأنّ التقیید فی المثبتین متعلّق بما إذا أحرزت وحدة الحکم و لم یحتمل تعدّده مثل: ان ظاهرت فأعتق رقبة و ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، و هنا لا نقطع بذلک، فربّما یکون الحکم فی المجرّدین و غیر المجرّدین مأة جلدة، و لو قیّدنا بهذا القید فلعلّه یقتصر فیه علی الموردین، و امّا فی الرجل و المرأة الذی لم یذکر فی الخبر فلا، بل یقال هناک بالإطلاق.

کما انّه لو شکّ فی اعتبار هذا القید و عدمه فالحد یدرء بذلک و علی هذا فلا یحدّان و لا یعزّران بدون ذلک الّا مع فرض حرمة کونهما تحت لحاف واحد مطلقا نعم معلوم انّ کون الرجل و المرأة تحت لحاف واحد حرام لأنّه أولی من مجرّد النظر الذی هو حرام بل اولی من مجرّد کونهما فی الخلوة الذی ورد فیه:

انّ ثالثهما الشیطان، فهنا لا حاجة الی قید التجرّد کما لا حاجة فی الحرمة و وجوب التعزیر الی روایات هذا الباب و هذا بخلاف

الرجلین فان نومهما تحت لحاف واحد لیس فی حدّ نفسه بحرام فیقیّد بما إذا کانا مجرّدین فیحرم و یعزّران و کذلک المرأتان.

و قد یجمع بین الطائفتین بالتخییر فان هذا هو مقتضی تعارض الاخبار الصحاح الواجدة لشرائط الحجیّة.

و الذی یقتضی القاعدة هو الأخذ بروایات المائة فإنّها مخالفة للعامّة کما

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۱

رأیت ذلک فی کلمات الشیخ قدّس سرّه فی الخلاف، مضافا الی انّها أکثر عددا فیؤخذ بهذه و یغضّ النظر عن روایات ما دون مأة لموافقتها لمذهب العامّة.

و ان کان ربّما یستبعد فی الذهن تساوی النوم تحت لحاف واحد، و الزنا، فی الحکم بان یکون حدّ کلّ منهما مأة لکن إذا ثبت التعبّد فلا مجال للاستبعاد.

کما انّ مقتضی قوله علیه السلام: خذ بما اشتهر بین أصحابک، أیضا هو القول بالتعزیر.

نعم یشکل ذلک ای القول باعتبار المائة، انّ العلماء رضوان اللّه علیهم أجمعین مع انّهم قد رأوا تلک الروایات الدّالة علی المائة و نقلوها و مع انّ بناءهم علی العمل بالأخبار الصحاح واضحة الدلالة، لم یعملوا بتلک الاخبار و هذا ممّا یوجب سلب الاطمئنان بالنسبة إلیها و یبدو فی الذهن الظن بأنّه کانت عندهم قرینة حملتهم علی الاعراض عن هذه الاخبار و لم یقولوا بالتخییر فضلا عن الإفتاء بخصوص المائة.

و امّا احتمال الجمع بینهما بکون الاخبار الدالة علی المائة فی مورد الرجل و المرأة، و اخبار التعزیر فی مورد الرجلین، أو المرأتین، فهو فی غیر محلّه و ذلک لورود الأخبار المتعارضة فی کلّ واحد من الموارد الثلاثة.

امّا بالنسبة الی الرجل و المرأة فقد تقدّم.

و امّا فی مورد الرجلین فروایة الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام و قد تقدّم نقلها، و فیها: و الرجلان یجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد، الحدّ.

و صدر روایة عبد الرحمن بن الحجّاج فی قصّة عباد البصری: کان علی علیه السلام إذا أخذ الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحدّ.

و روایة عبد اللّه بن سنان عن الصادق علیه السلام التی مرّ نقلها و فیها:

حدّ الجلد فی الزنا ان یوجدا فی لحاف واحد، و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد.

و روایة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۲

کان علیّ علیه السلام إذا وجد الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحدّ «۱».

و روایة ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام قال: کان علیّ علیه السلام إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجرّدین جلدهما حدّ الزانی مأة جلدة کلّ واحد منهما «۲».

و امّا ما یعارض ذلک فمنها ذیل الروایة الواردة فی قصة عباد البصری و فیها: فقال: غیر سوط.

و منها روایة معاویة بن عمّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام. قلت الرجلان ینامان فی ثوب واحد، قال: یضربان، قال: قلت: الحدّ قال: لا «۳».

و منها روایة عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی رجلین یوجدان فی لحاف واحد قال یجلدان غیر سوط واحد «۴».

و منها روایة سلیمان بن هلال قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه علیه السلام فقال: جعلت فداک، الرجل ینام مع الرجل فی لحاف واحد فقال: ذوا محرم؟ فقال: لا، قال: من ضرورة؟ قال: لا، قال: یضربان ثلاثین سوطا ثلاثین سوطا «۵».

و منها روایة حفص البختری عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: اتی أمیر المؤمنین علیه السلام برجل وجد تحت فراش رجل فأمر به أمیر

المؤمنین علیه السلام فلُوثّ فی مخرؤة «۶».

و امّا المرأتان، فالروایات الدالـة علی لزوم الحـدّ علیهما کثیرة منها روایـة الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السـلام المتقدّمة ففی آخرها: و المرأتان تجلدان إذا أخذتا فی لحاف واحد الحدّ.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۵.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۶.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۸.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۱.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۶ من حدّ اللواط الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۶۳

و منها خبر عبد اللّه بن سنان: عن ابی عبد اللّه علیه السلام: حدّ الجلد فی الزنا. و المرأتان توجدان فی لحاف واحد «۱».

و منها خبر عبـد الرحمن بن الحجاج قال: سـمعت أبا عبـد اللّه علیه السـلام یقول: کان علیّ علیه السـلام. فإذا أخذ المرأتین فی لحاف ضربهما الحدّ «۲».

و منها روایـة ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السـلام قال: کان علی علیه السـلام إذا وجد. و کذلک المرأتان إذا وجدتا فی لحاف واحد مجرّدتین جلدهما کلّ واحدة منهما مأة جلدة «۳».

و منها روایة عبد اللّه بن مسکان عن ابی عبد اللّه علیه السلام: حدّ الجلد فی الزنا. و المرأتان توجدان فی لحاف واحد «۴».

و منهـا روایـة ابی خدیجـة قال: لا ینبغی لامرأتین تنامان فی لحاف واحـد الّا و بینهما حاجز فان فعلتا نهیتا عن ذلک فان وجـدهما بعد النهی فی لحاف واحد جلدتا کلّ واحد منهما حدّا حدّا «۵».

و امّا ما یعارض ذلک فمنها روایة معاویة بن عمّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السـلام: المرأتان تنامان فی ثوب واحد؟ فقال: تضربان: قلت: حدّا؟

قال: لا. «۶».

و منهـا روایـة سـلیمان بن هلاـل قال: سأل بعض أصـحابنا أبا عبـد اللّه علیه السـلام. قلت: فامرأة نامت مع امرأة فی لحاف؟ فقال: ذواتا محرم؟ قلت:

لا. قال: من ضرورة؟ قلت: لا، قال: تضربان ثلاثین سوطا «۷».

و امّا قید المحرمیّة و عدمها الذی ورد فی هذه الروایة- روایة سلیمان

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۵.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۳.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۵.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۶.

(۷) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۴

صدرا و ذیلا- فنقول: انّه لو کان کونهما تحت لحاف واحد للریبة و قصد السوء فأمره أشدّ، و إثمه أعظم من غیر المحرم کما انّ الزنا بالمحارم کذلک فلا بدّ من ان یکون سؤال الامام علیه السلام لأجل استظهار انّه مع المحرمیّة و القرابة لا یصدر منهما قصد السوء و الفساد و الفحشاء فالأب أو الأخ لا یصدر منهما بحسب النوع قصد المعصیة بالنسبة الی ابنه أو أخیه، و علی الجملة فإجراء الحدّ أو التعزیر منوط بان یعلم منهما ارادة الفساد و العصیان و امّا بدون ذلک فلا یترتّب علی مجرّد کونهما تحت لحاف واحد، شیء لانّ ذلک لیس بحرام.

کما انّه بالنسبة إلی التجرّد و عدمه نقول: انّهما لو کانا رجلین و لم یکونا مجرّدین فلا شیء، و امّا لو کانا مجرّدین فهناک یترتّب الحدّ أو التعزیر، و کذا فی المرأتین، و امّا الرجل و المرأة فمجرّد کونهما تحت لحاف واحد یوجب التعزیر لانّه حرام مطلقا سواء کانا مجرّدین أو غیر مجرّدین کما تقدّم ذلک.

و علی الجملة فمع وجود التعارض بین الاخبار فی کلّ من المقامات الثلاثة فلا وجه للحمل الزبور ای حمل اخبار المائة علی صورة کونهما رجلا و مرأة و اخبار التعزیر علی صورة کونهما رجلین، أو امرأتین.

هذا کلّه مضافا الی انّ اخبار الزنا الدّالّة علی انّه یعتبر فی الزنا ان یکون الشهود قد رأوه ذلک بالنحو المعروف ای کالمیل فی المکحلة و الّا فلا یحدّ، تکون بنفسها کالمعارض لاخبار الحدّ فی المقام فإنّه یبعد فی النظر جدّا ان یجعل حدّ الزنا لمجرّد کونهما تحت لحاف واحد و لو کان الأمر کذلک لما کانت حاجة الی ان یروهما کذلک بل یقتصر علی الشهادة بکونهما تحت لحاف أو إزار واحد و یجلدان مأة جلدة بلا حاجة الی تلک القیود الصعب التحقّق.

اللّهم الّا ان یکون مجرد کونهما تحت لحاف واحد امارة علی تحقّق الزنا و طریقا الیه.

و امّا ما قیل من انّ الروایات الدّالة علی ضربهما مأة مقیدة بروایة ابی خدیجة المذکورة آنفا الدّالة علی نهی الامرأتین اللتین کانتا فی لحاف واحد، عن ذلک ثم انّ فعلتا ذلک ثانیا جلدت کلّ واحدة منهما حدا و النتیجة أنّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۵

المضطجعین تحت لحاف واحد ینهیان أولا ثم فی المرّة الثانیة یجلد ان، فجلد مأة یختصّ بالمرة الثانیة و امّا قبلها فما دونها.

ففیه انّ ذلک غیر تامّ لخلوّ الروایات الکثیرة الواردة فی مقام البیان عن هذا القید فلا یکتفی فی تقییدها بروایة واحدة مثلها [۱].

هذا کلّه بالنسبة إلی أصل الحدّ و التعزیر، و النزاع فی اختیار هذا أو ذاک، و قد ظهر بما ذکرناه انّ المشهور لم یعملوا بأخبار الحدّ ای مأة جلدة فهی مطروحة.

و امّا البحث فی نفس التعزیر و مقداره فنقول: قد ورد فی هذه الروایات انّه یضرب أو یجلد مأة الّا سوطا واحدا و ظاهره تعیین ذلک کما انّ ظاهر روایة سلیمان بن هلال «۱» هو تعیین الثلاثین سوطا.

لکن یشکل الأمر بالنسبة إلی تعیین المائة دون سوط حیث انّه قال فی الجواهر: انّی لم أجد بذلک قائلًا انتهی، و علی هذا فلا بدّ من ان یقال بانّ المراد کون هذا أکثره.

و امّا بالنسبة إلی أقلّه فمقتضی کون التعزیر بنظر الامام و ان کان هو جوازه إلی واحدة لکن خبر ابن هلال صریح فی اعتبار الثلاثین فان کان مخدوشا من حیث السند فهو و الّا فمع صحّة السند أو انجبار ضعفه بالعمل فلا محیص عن القول بأنّ أقلّه الثلاثون.

و الروایة و ان کانت واردة فی خصوص الرجلین و کذا المرأتین الّا انّ الظاهر اتّحاد الحکم من هذه الجهة و علی هذا فالأمر بید الحاکم فی هذه المحدودة أی من ثلاثین إلی تسعة و تسعین بحسب ما یراه من المصالح لا خصوص التسعة و التسعین.

و الوجه فی ذکر الأکثر بأن یکون منتهاه مأة الّا واحدا مع انّ أمر التعزیر

[۱] قال العلّامة المجلسی فی المرآت الجلد ۲۳ الصفحة ۳۰۹ عند ذکر خبر ابی خدیجة: مختلف فیه.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۶۶

بید الامام و محوّل الی نظره، هو خصوصیّة هذا العمل الشنیع بالنسبة إلی غیره من المعاصی و هذا التعزیر بالنسبة إلی غیره من التعزیرات فان عظمة هذه المعصیة اقتضت ان یذکر انّ لتعزیره مجالا واسعا الی ان یبلغ مأة دون واحد و مناسبة هذه المعصیة تقتضی ان یجلد مرتکبها بأکثر من مرتکب سائر المعاصی و الّا فأمر التعزیر بید الحاکم الشرعی.

ثم لو شکّ فی تعیین خصوص المائة الّا واحدا أو انّ الواجب هو ضربه ما بین الثلاثین إلی تسعة و تسعین فالاحتیاط فی إجراء الحدود یقتضی الثانی و النتیجة أنّ مأة سوط غیر سوط نهایة التعزیر.

قال المحقّق الأردبیلی فی مجمع الفائدة و البرهان: فینبغی العمل بالاحتیاط التامّ فی الحدود خصوصا القتل لادرءوا، و بناء الحدّ علی التخفیف مهما أمکن فتأمل انتهی.

بقی أمران. أحدهما: انّ هذه المباحث کلّها متعلّقة بما إذا کان فی حال الاختیار و بلا ضرورة امّا إذا دعتهما الضرورة کالبرد الشدید أو غیر ذلک الی ان یکونا تحت لحاف واحد فلا بأس به و لا یجری هناک تلک المطالب کما یستفاد ذلک من بعض الروایات الواردة فی الباب أیضا [۱].

ثانیهما انّه لا خصوصیة للحاف بل الحکم هو ما ذکرناه إذا کانا تحت إزار واحد أیضا فالملاک مطلق ستر یمکن لهما الاستمتاع به و تحته و قد وردت الروایات أیضا بالتعبیرین لا بخصوص أحدهما [۲].

الکلام فی ما لو أنکر بعد ما أقرّ

قال المحقّق قدّس سرّه: لو أقرّ بما یوجب الرجم ثم أنکر سقط الرجم.

[۱] أقول و ذلک کخبر سلیمان بن هلال «الحدیث ۲۱» حیث سئل الامام انّ نیام الرجل مع الرجل فی لحاف واحد هل کان من ضرورة؟ فراجع.

[۲] کروایة أبی بصیر «الحدیث ۷» و روایة معاویة بن عمّار «الحدیث ۱۶» حیث عبّرتا بالثوب، و امّا التعبیر باللّحاف فکثیر و قد تقدم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۶۷

أقول: الظاهر من العبارة هو الإقرار المعتبر فی باب الزنا و هو الإقرار أربعا فإنّ الإقرار مرّة واحدة مثلا لا یؤثّر فی الرجم فهو لم یکن ینفع شیئا حتّی یحتاج رفع الحدّ الی ذلک أی الإنکار بعد الإقرار.

و فی الجواهر بعد عبارة الشرائع: بلا خلاف أجده کما عن الفخر الاعتراف بل یمکن تحصیل الإجماع علیه.

قال شیخ الطائفة: إذا أقرّ بحدّ ثم رجع عنه سقط الحدّ و هو قول أبی حنیفة و الشافعی و احدی الروایتین عن مالک، و عنه روایة اخری انّه لا یسقط و به قال الحسن البصری و سعید بن جبیر و داود. دلیلنا إجماع الفرقة و أیضا فإنّ ماعزا أقرّ عند النبی (ص) بالزنا فاعرض عنه مرّتین أو ثلاثا ثم قال:

لعلّک لمست، لعلک قبّلت فعرّض له بالرجوع حین اعرض عند إقراره و صرّح له بذلک فی قوله: لعلّک لمست لعلّک قبّلت و لو لا انّ ذلک یقبل منه لم یکن له فائدة انتهی «۱».

و تعبیره بالحدّ مطلق شامل للحدّ و الرجم، و کیف کان فقد تمسک قدّس سرّه فی إثبات المطلب بخبر ماعز.

و تبعه فی ذلک الشهید الثانی فی المسالک فقال: و امّا سقوط الرجم بالإنکار فیدلّ علیه قضیّة ماعز و تعریض النبی (ص) له بالإنکار بعد الإقرار و لو لا قبوله منه لم یکن لتردیده فائدة [۱].

و فیه انّه لا مساس لخبر ماعز بمسئلتنا هذه و ذلک لانّ الکلام فی الإنکار بعد تمام الإقرار الموجب للرجم، و الحال انّ خبر ماعز یدلّ علی انّه صلّی اللّه علیه و آله کان بتردیده و تلقینه ما لقّنه بصدد ان لا یتمّ و لا یتحقّق الأقاریر الأربعة و کان یجدّ و یجتهد فی ان یقول ماعز: انّی لمست أو قبّلت، رجاء ان لا تکمل

---

[۱] مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۶ و استدل قدّس سرّه بقوله ص لأصحابه لما فرّ من الحفیرة فأدرکوه و قتلوه: هلّا ترکتموه و جئتمونی به لنستتیبه، و فی بعض ألفاظها: هلّا رددتموه الیّ لعلّه یتوب، انتهی.

---

(۱) الخلاف کتاب الحدود المسئلة ۱۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۸

الأربعة، و أین هذا من انه لو کان المقرّ ینکر ما أقرّ به أربعا لکان النبی (ص) یقبل منه فلیس فی الخبر ما یدلّ علی ذلک و هو صلّی اللّه علیه و آله و ان قال له: ان أقررت الرابعة رجمتک، المستفاد منه انّه ان لم یقرّ الرابعة لا یرجمه لکن لم یقل بأنی ما ارجمک إن أنکرت بعد تحقّق الإقرارات و تمامها [۱] و علی هذا فالاستدلال بخبر ماعز للمقام غیر سدید.

و العمدة فی مقام الاستدلال الروایات الواردة فی الباب و هی تغنینا عن التمسک بخبر ماعز و قد جمعها فی الوسائل فی باب عنونه بقوله: باب انّ من أقرّ بحدّ ثم أنکر لزمه الحدّ الّا ان یکون رجما أو قتلا و یضرب المقرّ بالرجم الحدّ إذا رجع.

و قد أضاف القتل و افتی بجریان حکم الرجم فیه و هو محلّ الکلام و سنتعرّض له إن شاء اللّه تعالی کما انّه ذکر أیضا انّ من أقرّ بموجب الحدّ ثم أنکر یضرب الحدّ و هذا قد ذکر فی بعض الروایات و إلیک تلک الاخبار.

عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل أقرّ علی نفسه بحدّ ثم جحد بعدُ فقال: إذا أقرّ علی نفسه عند الامام انّه سرق ثم جحد قطعت یده و ان رغم انفه و ان أقرّ علی نفسه انّه شرب خمرا أو بفریة فاجلدوه ثمانین جلدة، قلت فإن أقرّ علی نفسه بحدّ یجب فیه الرجم أ کنت راجمه؟ فقال: لا و لکن کنت ضاربه الحدّ «۱».

و عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا أقرّ الرجل علی نفسه بحدّ أو فریة ثم جحد جلد قلت: أ رأیت ان أقرّ علی نفسه بحدّ یبلغ فیه الرجم أ کنت ترجمه؟ قال: لا و لکن کنت ضاربه «۲».

و عن محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: من أقرّ علی نفسه

---

[۱] أقول: الظاهر انّ معنی قوله صلّی اللّه علیه و آله، انّ رجوعک ینفع الآن و لا ینفع بعد تمام الأربع.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۶۹

بحدّ أقمته علیه الّا الرجم فإنّه إذا أقرّ علی نفسه ثم جحد لم یرجم «۱».

و معلوم انّ الظاهر منها إقراره أربعا و بعد تمام الأربع لا قبل ذلک فإنه بعد لیس علیه الرجم.

الإنكار بعد الإقرار فی مورد القتل

اشارة

و هل يلحق القتل بالرّجم- فی انّه يسقط بالإنكار بعد الإقرار- أم لا؟

فرض المسئلة هو ما إذا أقرّ بالزنا الذی يوجب القتل كالزنا بالمحارم ثمّ رجع عن ذلك، فقال ابن حمزة: و يستحب للحاكم التعريض اليه بالرجوع و ان رجع بعد الأربع لم يسقط ان كان موجبه الجلد و سقط ان كان موجبه القتل «۲».

و قال العلّامة فی القواعد: و لو أنكر ما أقرّ به من الحدود لم يلتفت اليه الّا بما يوجب الرجم فإنّه يسقط بإنكاره- ثم قال:- و فی إلحاق القتل به اشكال [۱].

و قال المحقّق فی المختصر النافع: و لو أقرّ بما يوجب الرجم ثم أنكره سقط عنه و لا يسقط غيره.

گلپايگانی، سيد محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج ۱، ص: ۱۶۹

و قال السيد صاحب الرياض بشرح العبارة: و يدخل فی إطلاق غير الرجم فی النص و العبارة و نحوها، القتل بغيره فلا يسقط بالرجوع عن الإقرار و استشكله فی القواعد من خروجه عن المنصوص و من الاحتياط فی الدماء و بناء الحدّ على التخفيف و لعلّ هذا أظهر وفاقا للمحكیّ عن الوسيلة لذلك و لمنع

---

[۱] و قال فخر الدين فی الإيضاح، الجلد ۴ الصفحة ۴۷۳ فی شرح العبارة: هنا مسئلتان (الف) سقوط الرجم بالإنكار، و لا خلاف بين الأصحاب فيه (ب) سقوط القتل كالزنا بالعمّة أو الخالة أو إحدى المحرّمة لو أنكره بعد الإقرار قال المصنّف: فيه إشكال، ينشأ من ثبوت المقتضی و هو الإنكار لما بنی على التخفيف، و لمبالغة الشارع فی عصمة دم المسلم، و بنائه على الاحتياط التّام و من عدم النصّ عليه، و امتناع القياس عندنا و الأقرب عندی الأوّل انتهی.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحديث ۳.

(۲) الوسيلة إلی نيل الفضيلة الصفحة ۴۱۰.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷۰

اختصاص النصّ بالرجم.

و فی الجواهر: و فی إلحاق القتل به اشكال من الاحتياط فی الدماء و بناء الحدّ على التخفيف، و من خروجه عن النصّ، و لعلّ الأوّل لا يخلو عن قوّة. انتهی.

و يدلّ على كون القتل كالرجم فی الحكم المبحوث عنه، مرسل جميل بن درّاج عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السّلام انّه قال: إذا أقرّ الرجل على نفسه بالقتل قُتل إذا لم يكن عليه شهود فان رجع و قال: لم افعل تُرك و لم يقتل «۱».

قوله عليه السّلام: إذا أقرّ على نفسه بالقتل، ای بموجب القتل كالزنا بالمحارم و ليس المراد انّه أقرّ بقتل أحد حتّی يجب قتله، و ذلك لظهور كونه من باب الحدّ عرفا لا القود و القصاص، خصوصا بلحاظ تعيّن القتل فی المقام فان القتل قصاصا يختصّ بما إذا كان عمدا مع مطالبة الولیّ ذلك حيث انّه حقّ له لقوله تعالی وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِی الْقَتْلِ «۲».

هـذا مضافا الی انّ القصاص من حقوق الناس و هو لا یسـقط بالإنکار و لـذا قال المجلسـی رضوان اللّه علیه عنـد ذکر الروایـة: و لعلّ المراد ما یوجب القتل من الحدود انتهی «۳».

و الروایـة تـدلّ علی سـقوط القتـل إذا أنکر بعـد ما أقرّ بموجبه و هی و ان کانت مرسـلة الّا انّ مرسـلها جمیل بن درّاج الـذی له مکانة معلومة و تکون مرسلاته- کمرسلات ابن ابی عمیر- فی حکم المسانید.

و علی هذا فلا بأس بالعمل بها فی القتل الواجب بالزنا خصوصا بعد انّها موافقة للاحتیاط و بناء الحدود علی التخفیف.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب مقدّمات الحدیث ۴.

(۲) سورة الإسراء الآیة ۳۳.

(۳) مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۳۴۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۷۱

و هل یجب علیه الیمین أم لا؟

الظاهر انه یسقط الرجم- و القتل علی ما مرّ- بالإنکار بعد الإقرار مطلقا بلا حاجة فی ذلک الی یمینه.

نعم نقل و حکی عن جامع البزنطی انّه یحلف و یسقط عنه الرجم و انّه رواه عن الصادقین علیهما السّلام بعدّة أسانید.

الّا انّه قال فی الجواهر: و لکن لم نقف علی شیء منها فالمتّجه عدم اعتباره [۱].

و هل یجب جلده أو تعزیره أم لا؟

ثم انّه بعـد سـقوط الرجم- و القتل علی ما تقدّم- فهل یخلّی سبیله أو انّه یجب اجراء حدّ الجلد علیه أو انّه لا جلد علیه أیضا بل یجب تعزیره؟

مقتضـی بعض الروایـات الواردة فی المقـام، انتفـاء الاحتمـال الأـوّل، إذا فیبقی الاحتمالان الآخران، و منشا الاشـکال هو الاختلاف فی ضبط روایة الحلبی.

ففی الکافی: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن اابان عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّـلام فی رجل. فإن أقرّ علی نفسه بحـدّ یجب فیه الرجم ا کنت راجمه؟ قـال: لا و لکن کنت ضاربه الحـدّ «۱» و رواها الشـیخ قدّس سرّه کذلک فی التهذیب «۲».

و مقتضی هذا الضبط هو وجوب حدّه بعد ان سقط عنه الرجم أو القتل.

---

[۱] أقول: و فی الرّیـاض: و لیس فیهـا «ای النصوص» و لاـ فیما وقفت علیه من الفتاوی اعتبار الحلف، و عن جامع البزنطی انّه یحلف و یسقط عنه الرجم و انّه رواه عن الصادقین ع بعدّة أسانید فلم أقف علی شیء منها. راجع الریاض الجلد ۲ الصفحة ۴۶۷.

---

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۱۹ الحدیث ۴.

(۲) التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۲۳ الحدیث ۱۰۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۷۲

لکن فی روایـة أخری عنه لیس فیها لفظ (الحدّ) و هی:. علی بن إبراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن حمّاد بن عثمان عن الحلبی عن

ابی عبـد اللّه علیه السّـلام قال: إذا أقرّ الرجل علی نفسه بحـدّ أو فریة ثم جحد جلد قلت أ رأیت ان أقرّ بحدّ علی نفسه یبلغ فیه الرجم أ کنت ترجمه؟ قال: لا و لکن کنت ضاربه «۱».

و هنا قد اقتصر علی ذکر الضرب و لیس هو ظاهرا فی الحدّ.

و عن محمّد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّـلام قال: من أقرّ علی نفسه بحدّ أقمته علیه الّا الرجم فإنّه إذا أقرّ علی نفسه ثم جحد لم یرجم «۲».

و هنا اقتصر علی مجرّد سقوط الرجم و لیس فیه ذکر عن سوی ذلک. و قـد نقل الفیض رضوان اللّه علیه روایـة الحلبی فی الوافی- و هو معروف بالضبط- مع لفظة: و لکن کنت ضاربه الحدّ «۳» نعم نقل بعـد ذلک عن التهذیب روایة محمد بن مسلم الخالیة عن ذکر الحدّ.

لکن حیث انّ هذا اللفظ مذکور فی روایة الحلبی المنقولة عن أبان فالأقوی هو الحکم بإجراء الجلد علیه بعد سقوط الرجم عنه.

و بـذلک یظهر ضـعف مـا ذکرناه فی جواب الاستفتاء عن ذلک فی مجمع المسائل من الحکم بسقوط الرجم الّا انّه یعزّز و لا یسقط التعزیر بالإنکار بعد الإقرار [۱] نعم ذکر فی الجواهر الروایتین کلتیهما بدون ذکر الحدّ.

---

[۱] لعـلّ الظّاهر هو ما أفاده فی المجمع الجلـد ۲ الصفحة ۱۹۳ فـإنّه یبـدو فی الـذهن انّ المراد من الحـدّ هو التعزیر کمـا قال العلامة المجلسـی فی المرآت الجلد ۲۳ الصفحة ۳۳۹ فی ذیل خبر الحلبی: حسن و هـذا الخبر و ما یوافقه من الاخبار الآتیـة محمولـة علی انه جحـد بعـد الإقرار فإنه یسـقط به الرجم دون غیره من الحـدود و یکون الحـدّ المذکور فی بعض الاخبار محمولا علی التعزیر، إذ ظاهر کلامهم انّه مع سقوط الرجم لا یثبت الجلد تامّا.

---

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۱۹ الحدیث ۳.

(۲) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۱۹ الحدیث ۵.

(۳) الوافی الجلد ۳ الصفحة ۷۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷۳

عدم تأثیر للإنکار بعد الإقرار فی سقوط الحدّ

هذا کلّه حکم الإنکار بعد الإقرار فی مورد الرجم و القتل، و امّا لو أقرّ بحد غیر ذلک ثم أنکر فهل یوجب إنکاره سقوط الحدّ عنه؟

قال المحقّق: و لو أقرّ بحدّ غیر الرجم لم یسقط بالإنکار.

أقول: و یدلّ علی ذلک صدر خبر الحلبی المذکور آنفا عن ابی عبد اللّه علیه السّـلام فی رجل أقرّ علی نفسه بحدّ ثم جحد بعدُ فقال: إذا أقرّ علی نفسه عند الامام انّه سرق ثم جحد قطعت یده و ان رغم انفه «۱».

نعم فی خبر جمیل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما علیهما السّلام.

و قال: لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسرقة مرّتین فان رجع ضمن السرقة و لم یقطع إذا لم یکن شهود «۲».

و هذا یدلّ علی سقوط حدّ السرقة و هو اقطع بالإنکار بعد الإقرار. لکن فیه انّه مع کونه مرسلا شاذّ لا عامل به.

و قـد حمـل علی الرجوع بعـد الإـقرار مرّة أی قبـل تمام الإقرار المعتبر فیه فان المال و ان کان یثبت بالإقرار مرّة واحـدة الّا انّ القطع لا یثبت إلّا بالإقرار مرّتین.

و ان کان هذا الحمل خلاف الظاهر فان عدم القطع حینئذ لا یحتاج الی الرجوع.

لا یقال: إذا کان الرجم یسقط بالإنکار بعد الإقرار فلا بدّ من ان یسقط الجلد بعده فإنّه سقط الرجم مع کمال أهمیّته فالجلد اولی بالسقوط بذلک.

لأنّا نقول: انّ أمر الحدّ أسهل من الرجم و القتل فتری انّه یضرب ثم یقوم و یشتغل بحوائجه و لوازم عیشه و معیشته و هذا بخلاف الرجم مثلا الذی یختم علی حیاته و حینئذ فلو سقط الرجم بالإنکار بعد الإقرار فهذا لا یلازم ان

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من مقدّمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۷۴

یسقط الجلد أیضا بذلک.

فتحصّل من جمیع هذه الأبحاث انّ الحکم فی الرجم و القتل استثنائی و من باب التخصیص و الّا فلا ینفع الإنکار بعد الإقرار.

إذا أقرّ ثم تاب تخیّر الإمام فی إقامة الحدّ و العفو

قال المحقّق: و لو أقرّ بحدّ ثم تاب کان الامام مخیّرا فی إقامته رجما کان أو جلدا.

و فی الجواهر بعد هذه الجملة: بلا خلاف أجده فی الأوّل بل فی محکیّ السرائر الإجماع علیه بل لعلّه کذلک فی الثانی أیضا و ان خالف هو فیه للأصل الذی یدفعه أولویّة غیر الرجم منه بذلک و النصوص المنجبرة بالتعاضد و بالشهرة العظیمة إلخ «۱».

أقول: انّ ما ذهب الیه ابن إدریس هو مقتضی مبناه المعروف من عدم العمل بأخبار الآحاد فیبقی انّ الحکم فی الرجم إجماعی فیقول به و لا إجماع فی غیره فلا یقول به فیه.

قال فی السرائر: لأنّا أجمعنا انّه بالخیار فی الموضوع الذی ذکرناه و لا إجماع علی غیره، فمن ادّعاه و جعله بالخیار و عطّل حدّا من حدود اللّه فعلیه الدلیل.

و استدلّ فی الثانی بالأصل، بیان ذلک انّه إذا شکّ فی سقوط الحدّ بعد استحقاقه بالإقرار فالأصل عدم سقوطه.

و قد أجاب عنه صاحب الجواهر بأولویّة غیر الرجم منه بذلک. توضیح ذلک انّه إذا کان الرجم مع ما هو علیه من الأهمیّة یسقط بالتوبة فالحدّ الذی هو أخفّ و أهون منه اولی بالسقوط بها.

و قد تمسّک بها غیره أیضا کالشهید الثانی فی المسالک [۱].

---

[۱] مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۶ قال قدّس سرّه بعد ذکر الرّوایات فی بیان مستند سقوط

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۹۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۷۵

و فیه انّ الجلد و ان کان أخفّ من الرجم، الّا انّ هذا بنفسه یقتضی ان لا تکون أولویّة أصلا لأنّ فی الرجم تلف النفس و زهوق الروح بخلاف الجلد فإنّه مجرّد إیلام و إیذاء و من المعلوم انّ حفظ النفس ممّا اهتمّ به الشارع کثیرا کما یشهد بذلک لزوم الاحتیاط فی الشبهات فی باب الدّماء الی ان یتحقّق و یثبت المبرّر للقتل فلو کانت التوبة موجبة لجواز العفو عن الرجم فهذا لا یلازم جواز العفو عن الجلد أیضا فضلا عن ان یکون ذلک اولی بعد ما نعلم باهتمام الشارع فی حفظ الدماء المحترمة و النفوس المصونة بما لم یهتم بشیء سواه.

نعم النصوص الواردة المنجبرة بالعمل تدلّ على العموم.

فمنها خبر ضريس الكنانى عن ابى جعفر عليه السّلام قال: لا يعفى عن الحدود التى للّه دون الإمام، فأمّا ما كان من حقّ الناس فى حدّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام [١].

فإن المفهوم من صدره هو انّ للإمام العفو عن حدود اللّه تعالى و انّه مختصّ به.

و منها ما عن ابى عبد اللّه البرقى عن بعض أصحابه عن بعض الصادقين عليهم السّلام قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السّلام فأقرّ بالسرقة فقال له:

أ تقرأ شيئا من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك لسورة البقرة

الرجم: و تخيير الامام بعد توبة المقرّ، بين حدّه و العفو عنه مطلقا، و هو المشهور بين الأصحاب و قيده ابن إدريس بكون الحدّ رجما، و المعتمد المشهور، لاشتراك الجميع فى المقتضى، و لأنّ التوبة إذا أسقطت تحتّم شدّ العقوبتين فاسقاطها لتحتّم الأضعف أولى انتهى كلامه رفع مقامه.

[١] وسائل الشيعة الجلد ١٨ الباب ١٨ من مقدّمات الحدود الحديث ١، أقول: و قد أورد عليه سندا و متنا امّا الأول. فلانّ راوى الخبر و هو ضريس الكناسى لم يرد فيه مدح و لا قدح و امّا الثانى:

فلعدم ذكر فيه عن الإقرار فلعلّه يشمل ما إذا ثبت بالشهادة.

و يمكن الجواب امّا عن الأوّل فبجبران ضعف الخبر بعمل الأصحاب على ما هو مذاق سيّدنا الأستاد الأكبر دام ظلّه و سيصّرح فى المتن بذلك، هذا مضافا الى ما ذكروه من كون ابن محبوب فى سلسلة السند و هو من أصحاب الإجماع. و امّا عن الثانى فبانّ امره سهل بعد عدم القول بالإطلاق، و لعلّ الرواية أيضا لم تكن فى مقام افادة ذلك مطلقا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۷۶

قال: فقال الأشعث: أ تعطّل حدّا من حدود اللّه؟ فقال: و ما يدريك ما هذا، إذا قامت البيّنة فليس للإمام ان يعفو و إذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عفا و ان شاء قطع «۱».

و منها ما عن الحسن بن على بن شعبة فى تحف العقول عن ابى الحسن الثالث عليه السّلام فى حديث قال: و امّا الرجل الذى اعترف باللواط فإنّه لم يقم عليه البيّنة و انّما تطوّع بالإقرار من نفسه و إذا كان للإمام الذى من اللّه ان يعاقب عن اللّه كان له ان يمنّ عن اللّه اما سمعت قول اللّه: هذا عطائنا فامنن أو أمسك بغير حساب «۲».

و هذه الروايات و ان كان كلّها أو أكثرها ضعيفة لكنّها منجبرة بعمل الأصحاب- كما تقدّم ذلك- ثمّ ان صريح المتن و كذا كلمات غيره من الفقهاء هو اعتبار التوبة فى حين انّه لم يكن فى هذه الروايات ذكر عن التوبة أصلا، و فوق ذلك انّ المستفاد منها كون الملاك و الميزان هو إقراره فإذا ثبت الإقرار يكون الحاكم مخيّرا بين عفوه و اجراء الحدّ عليه.

اللّهم الّا ان يقال: انّ إقراره هذا عند الحاكم للتطهير، يكون توبة [١] و الّا لما استسلم للقتل أو الرجم أو الحدّ، و على هذا فيصدق انّه قد تاب بإقراره.

الّا انّ ظاهر عباراتهم هو لزوم التوبة مضافا الى الإقرار.

و فى الجواهر [٢]: و لعلّ اتفاقهم عليه «اى على اعتبار التوبة» كاف فى تقييدها إلخ و عليه فقد خصّصت تلك الروايات بالإجماع القائم على لزوم التوبة، فلا يكفى التوبة المطويّة، فى ترتّب هذا الأثر على الإقرار بل لا بدّ من

---

[١] أقول: خصوصا بلحاظ اشعار لفظ (تطوّع) المذكور فى رواية تحف العقول بأنّه تائب و نادم من عمله.

[۲] أقول: و قد قال بذلک قبله صاحب الریاض فراجع الجلد ۲ الصفحة ۴۶۷.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من مقدّمات الحدود الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۸ من مقدّمات الحدود الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷۷

توبة مستقلّة معه.

لکن الظاهر کفایة الإقرار للتطهیر فی التوبة إذا کان حاضرا لإجراء الحدّ علیه.

نعم لو کان مع إقراره بموجب الحدّ یقول لشدة غروره و استکباره: انّی قد فعلت و سأفعل ذلک أیضا فاصنع ما شئت، فإنّ هذا الإقرار لا ینفع شیئا بلا کلام و لا تشمله الاخبار فلا تخییر للإمام فی هذا الفرض، فی حین انّه لو کان یقرّ و یقتصر علیه یجری ما ذکرناه من التخییر للإمام فی العفو عنه و عدمه.

ثم انّ البحث فی مسئلتنا هذه فی تخییر الحاکم بین العفو و الاجراء لا فی سقوط الحدّ بخلاف البحث السابق «الإنکار بعد الإقرار» حیث انّ البحث هناک فی سقوط الحدّ.

هل الحکم یختص بالإمام (ع) و یشمل الفقیه؟

و هل هذا الحکم مختصّ بالإمام المعصوم فیقتصر علیه أو انّه یشمل الحاکم الإسلامی العادل ای الفقیه الجامع للشرائط أیضا؟

استظهر فی الجواهر الأوّل و احتمل ثانیا الثانی و جعل الأحوط هو الأوّل، قال: ظاهر النص و الفتوی قصر الحکم علی الامام علیه السّلام و ربّما احتمل ثبوته لغیره من الحکّام و لا ریب فی انّ الأوّل أحوط لعدم لزوم العفو.

أقول: بیان ذلک انّ الأمر دائر بین التخییر و التعیین لأنّ إجراء الحدّ جائز للحاکم بلا اشکال و لکن لا یعلم جواز العفو أیضا فالتردید فی جواز العفو و عدمه فیتردّد الأمر بین تعیین الاجراء أو التخییر بینه و بین العفو و مع الشک فی جواز العفو له فالأصل عدمه و لربّما تشمله أدلّة من عطل حدّا من حدود اللّه فکذا.، ثم قال: لکن قد یقوی الإلحاق لظهور الأدلّة فی التخییر الحکمی الشامل للإمام علیه السّلام و نائبه الذی یقتضی نصبه إیّاه ان یکون له ماله انتهی «۱».

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۲۹۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۷۸

فقد قوّی فی آخر کلامه إلحاق الفقیه الجامع للشرائط بالإمام الأصل فی کون التخییر له أیضا و ذلک لانّ المستفاد من قوله علیه السّلام: فذاک الی الامام، انّ الحکم المجعول هنا التخییر، فإنه قد یکون الحکم الاوّلیّ هو التخییر کما انّه قد یکون الحکم الأصلی هو تعیین اجراء الحدّ الّا انّ للإمام ان یعفو عنه و الظاهر من الأدلّة هو الأوّل و علی هذا فالحکم فی هذا الموضوع التخییر لا ان یکون مختصّا بالإمام علیه السّلام.

فمن قال بانّ الحدود لیست ممّا یرضی الشارع بتعطیلها و لا بدّ ممّن یتعهّد و یتصدّی لإقامتها و لیس هو الّا من کان نائبا للإمام الحجّة علیه السّلام ای الفقیه الجامع للشرائط و له ما للإمام المعصوم، فمن جملة ما کان له علیه السّلام هو التخییر فی المقام بین اجراء الحدّ علیه و العفو عنه.

نعم من قال باختصاص اجراء الحدود بالإمام علیه السّلام فهو فی راحة من هذه الأبحاث لأنّ أمر الحد علی ذلک لیس بید غیره حتّی یبحث فی عفوه و عدمه.

ما هو الحدّ الذی للإمام العفو عنه؟

بقی الکلام فی انّ هذا الحدّ الذی للإمام إجرائه و العفو عنه ما هو؟

قال فی کشف اللثام: المراد بالحدّ حدود اللّه فان ما کان من حقوق الناس لا یسقط إلّا بإسقاط صاحب الحق و سیأتی فی حدّ القذف انّه لا یسقط إلّا بالبیّنة أو إقرار المقذوف أو عفوه أو اللعان و فی حدّ السرقة انّه لا یسقط بالتوبة بعد الإقرار انتهی [۱].

أقول: لو کان مراده من عدم السقوط انّه لا یسقط بأیّ نحو حتّی بأن یعفو عنه الامام ففیه أنّ مرسلة البرقی المنجبرة صریحة فی عفو الامام علیه السّلام عن

---

[۲] کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۵ أقول: إذا کان الإشکال فی حقوق الناس فکیف نقض دام ظله و کذا صاحب الجواهر بحدّ السرقة الذی ذکروه انّه حقّ اللّه تعالی و ان کان ضمان المال حقّ الناس؟

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۷۹

حدّ السرقة و هبته ذلک لأجل سورة البقرة.

نعم لو کان مراده انّ الإقرار المتعقّب بالإنکار لا یوجب ثبوت الحدّ بل هو ساقط بطبعه فلا مورد للعفو [۱] فهو أمر آخر و مسئلة غیر مسئلتنا بل هو داخل تحت المسئلة السابقة.

و قال صاحب الریاض فی المقام: ثم انّ هذا فی حدود اللّه سبحانه و امّا حقوق الناس فلا یسقط الحدّ إلّا بإسقاط صاحبه کما صرّح به بعض الأصحاب و وجهه واضح و فی بعض المعتبرة لا یعفی عن الحدود التی للّه دون الامام و امّا ما کان من حقّ الناس فی حدّ فلا بأس بأن یعفی عنه دون الامام انتهی.

فقد استدلّ بمعتبرة الکناسی علی اختصاص عفو الإمام فی التوبة بعد الإقرار، بما إذا کان من حقوق اللّه دون حقوق الناس.

و فیه انّه لا دلالة فیها علی انّه لیس للإمام العفو عنه و انّما تدلّ علی انّه لیس لغیر الامام العفو إلّا فی حقوق الناس لا غیر، فیمکن ان یکون للإمام العفو عن حقوق الناس- کما انّ له العفو عن حقّ اللّه- و علی الجملة فلا منافاة بین المعتبرة و بین ان یکون للإمام العفو عمن أقرّ و تاب کما هو واضح.

و فی الجواهر فی ضمن أمور ذکرها جوابا عن الریاض: مضافا الی ما یفهم منها من کون ذلک حکم الإقرار من حیث کونه کذلک و الی إطلاق الأصحاب، و لعلّه لأنّ الإمام أولی بالمؤمنین من أنفسهم [۲].

أقول: بیان الأولویّة انّه إذا کان لصاحب الحق ان یسقط حقّه و یعفو عنه فالإمام اولی بذلک منه.

هذا و لکن لا یخفی انّه و ان کان یتمّ التمسک بما یفهم من الاخبار من انّ هذا أثر التوبة بعد الإقرار من حیث هو بلا فرق بین الموارد و کذا بإطلاق

---

[۱] أقول: هذا الاحتمال بعید عن ظاهر عبارته و سیاقها فإنّه ذکر ذلک عند قول العلّامة قدّس سرّه:

و لو تاب عند الحاکم بعد الإقرار تخیّر الإمام فی إقامة الحدّ علیه و العفو عنه.

[۲] لانّ ولایته ولایة النبی و قد قال اللّه تعالی النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، سورة الأحزاب الآیة ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۰

الأصحاب و عدم تفصیلهم و فرقهم بین الموردین الّا انّ التمسک بالأولویّة محلّ الاشکال.

بیانه انّ ذلک خلاف ظاهر قوله (ع) إذا أقرّ. فللإمام الخیار، هذا مضافا الی کلام آخر و هو انّ ظاهر الآیة الکریمة: النبیّ أولی

بالمؤمنين من أنفسهم، بمقتضى لفظ الاولى، انّ ما كان امره بيد المؤمنين كالنكاح و الطلاق و غير ذلك فالنبى اولى بذلك منهم، و امّا ما لم يكن لهم اختيار فيه فكيف يصحّ القول بالأولوية هناك؟ و لا يخفى انّ الحدّ فى باب السرقة من قبيل الثانى فهو من حقوق اللّه تعالى [۱] و ليس امره بيد المسروق عنه، فما ذكره و ان كان يصحّ فى مثل حدّ القذف لكنّه لا يتمّ فى حدّ السرقة الذى ذكره أيضا.

الكلام فى ما لو حملت المرأة و لا بعل لها

قال المحقّق: و لو حملت و لا بعل لم تحدّ الّا ان تقرّ بالزنا أربعا.

أقول: و مثله ما لو قامت البيّنة على ذلك.

و وجه عدم اقامة الحدّ عليها هو احتمال الاشتباه أو الإكراه أو جذب المنىّ من الحمامات أو تزوّجها فى الخفاء مثلا و ليس لأحد ان يسئل عنها لأنّها تفحصّ عمّا يحرم شيوعه.

و فى الجواهر: بل ليس علينا سؤالها للأصل بل الأصول.

و هل المراد من قوله «ليس علينا» عدم الوجوب أو عدم الجواز؟

الظاهر هو الثانى فإنّه من باب التفحّص و التجسّس، بل و من قبيل إشاعة ما نهى اللّه سبحانه عن إشاعته بقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ «۱» و لو تردّد فى ذلك فلا أقلّ من كونه فى معرض إشاعة الفاحشة.

و امّا «الأصل أو الأصول» فلا يخفى انّ ذلك لا يساعد ارادة عدم

---

[۱] هذا ينافى ما افاده دام ظله آنفا من النقض و قد أشرنا الى ذلك فراجع الصفحة ۱۷۸.

---

(۱) سورة النور الآية ۱۹.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۱

الجواز من قوله: ليس علينا، و انّما يتمّ لو كان المراد عدم الوجوب و ذلك لانّ الأصل عدم وجوب السؤال مثلا [۱].

لكن بعد حرمة التفحّص و التجسّس فلا مورد للأصل، و لو لا ذلك فالأصل جواز السؤال و عدم حرمته.

و عليه فما ذكره فى المبسوط من وجوب السؤال بقوله: «إذا وجدت امرأة حامل و لا زوج لها فإنّها تسئل عن ذلك فان قالت من زنا فعليها الحدّ و ان قالت من غير زنا فلا حدّ عليها و قال بعضهم عليها الحدّ و الأوّل أقوى لأنّ الأصل برأيه الذمّة لأنّه يحتمل ان يكون من زنا أو من وطى بشبهة أو مكرهة و الحدّ يدرء بالشبهة انتهى» فلم يعلم وجهه الّا ان لا يراد ظاهره كان يكون مراده وجوب السؤال فى موارد خاصّة: كما إذا وقع ذلك فى أسره جليلة محترمة رأوا وجاهتهم الاجتماعيّة فى معرض الهتك و هجموا عليها من كلّ جانب و يعيّرونها و يلومونها بذلك و يظنّ أو يحتمل وقوع فساد عظيم فهناك تسئل كى يرتفع بذلك، الفساد و الفتنة، و يدفع الهتك عنهم، و هو فى الحقيقة من باب دفع الأفسد بالفاسد.

و يبعد ان يكون مراده السؤال مطلقا و الّا فيجب الفحص و السؤال فى كلّ مورد احتمل فى حقّ أحد ارتكابه للمعصية و هو واضح البطلان.

كلام من العلّامة حول الإقرار

اشارة

قال العلّامة أعلى اللّه مقامه فی القواعد: و یشترط فی الإقرار ان یذکر حقیقة الفعل لتزول الشبهة إذ قد یعبّر بالزنا عمّا لا یوجب الحدّ و لهذا قال علیه السّلام لماعز: لعلّک قبّلت، أو غمزت، أو نظرت، قال: لا. قال: ا فنکتها؟

لا تکنّی؟ قال: نعم، فقال: حتّی غاب ذلک منک فی ذلک منها؟ کما یغیب المرود فی المکحلة و الرشاء فی البئر؟ قال: نعم. قال فعند ذلک أمر برجمه.

---

[۱] قال فی المسالک بعد عبارة المتن: لانّ الحمل لا تستلزم الزنا، و الأصل فی تصرّف المسلم حمله على الصحّة و لأصالة برأیه الذمّة من وجوب الحدّ و لاحتمال ان یکون من شبهة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۲

أقول: انّ فعله صلوات اللّه علیه یدلّ على الجواز و لکن لا یدلّ على الوجوب و لعلّ استفساره کان لخصوصیّة فی المقام.

نعم یمکن ان یقال: انّ ما أفاده لأجل انّ الحدّ إیذاء و إیلام و ربما یوجب قبول إقراره و عدم السؤال و الاستفسار عنه، قتله مع انّه لیس مستحقا للقتل و ربّما یقتل بمجرّد قبلة أو غمز أو لمس أطلق علیها الزنا و على ذلک فلا یجوز الاقدام علیه بلا مبرّر فیلزم السؤال حتّى یقطع بتحقّقه و عدمه و ذلک لإطلاق الزنا فی الاخبار و الآثار على بعض المقدّمات أو الأعمال کما ورد: انّ العینین تزنیان، و کذا ورد: زنا العین، و هو النظر إلى الأجنبیّات أو یقال زنا الشفة، ای القبلة.

و قد أورد فی الجواهر على العلامة، بقوله: و فیه انّه- مع کونه لیس من طرقنا- قضیّة فی واقعة و الّا فالظاهر الاکتفاء بظاهر اللفظ لعموم ما دلّ على حجیّته و لذا لم یستقص فی جملة من النصوص.

و الإنصاف انّ ما افاده- من کون الزنا ظاهرا فی معناه الحقیقی و انّ الظاهر حجّة- و ان کان تامّا الّا انّ ما ذکره العلّامة أیضا لیس بلا أساس و ملاک و ذلک لانّ المقام مقام اجراء الحدّ و مع احتمال التجوّز یضعف الظاهر عن ظهوره و لا یمکن اجراء الحدّ مع احتمال التجوّز احتمالا عقلائیّا بل تجری قاعدة درء الحدود بالشبهات.

فروع مناسبة للمقام

اشارة

ثم انّ هنا فروعا ذکرها العلّامة فی القواعد بمناسبة الإقرار بالزنا و قد تعرّض لها صاحب الجواهر أیضا و نحن نقفو أثرهما و نتبعهما فی ذلک و ان لم یذکرها المحقّق رضوان اللّه علیه و علیهم أجمعین.

فمنها: لو أقرّ أنّه زنی بامرأة فکذّبته

حدّ دونها و ان صرّح بأنّها طاوعته على الزناء إذا لا یؤخذ أحد بإقرار غیره.

أقول: لا بدّ من ان یکون المراد انّه أقرّ بذلک اربع مرّات و الّا فلا حدّ،

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۳

و امّا عدم اجراء الحدّ علیها فلعدم مسوّغ لذلک، و لا یکفی فی الحکم بزناءها مجرد إقرار أحد به بعد ان کانت تنکره و تکذّب المقرّ بذلک أو ما دام لم تقرّ هی أیضا بذلک.

و منها انّه لو أقرّ من یعتوره الجنون حال إفاقته بالزنا

و اضافه الی حال إفاقته حدّ و لو أطلق لم يحدّ.

أقول: امّا الأوّل فلانّ الإقرار صدر فی حال الإفاقة فهو إقرار من العاقل، و المغروض انّه نسبه الی حال الإفاقة فقد وقع كلّ من الفعل و الإقرار فی حال السلامة و العافية فإذا أكمل أربعة اقارير فلا بدّ من ان يقام عليه الحدّ.

و امّا الثانی و هو عدم الحدّ فيما إذا أقرّ فی حال الإفاقة بالزنا و لم ينسبها الی حال الإفاقة فقد علّل ذلك باحتمال وقوعه حال جنونه لكنّه ردّ عليه فی الجواهر بقوله: و فيه نظر خصوصا إذا قلنا باعتبار العقل فی مفهوم الزنا.

بيان ذلك انّ الإطلاق محمول على ما هو الظاهر منه و هو وقوع الزنا فی حال الإفاقة و العقل، لا مع الجنون و من حيث لا يشعر، خصوصا إذا قلنا باعتبار العقل فی تحقّق مفهوم الزنا فإنّه على ذلك ليس وطيه فی حال الجنون زناءا مع انّه قد أقرّ بالزنا فلا بدّ من اجراء الحدّ عليه.

و فيه انّ اعتبار العقل فی مفهوم الزنا شرعا لا ينافی صدقه بدونه عرفا و فی بعض إطلاقاته و ليس بنحو لا يصدق الزنا مطلقا فترى انه يصدق الزنا على وطئ المجنون.

و الحقّ هو ان يقال انّ المواقع مختلفة فتارة قد بقی فی ذهنه صورة من اعماله و حركاته حال الجنون و الآن يريد أين يحكيها و ينقلها، و اخرى لا يكون كذلك فلو حصل الاطمئنان بأنّه يريد من قوله ما فعله حال جنونه فهنا لا شیء كما انّه لو حصل الاطمئنان بأنّه يريد حال إفاقته فلا إشكال فی إجراء الحدّ عليه و امّا لو لم يحصل لنا ظهور تام تطمئن إليه النفس فلا يجوز ذلك و لا يمكن الأخذ بإقرار مجمل إلّا إذا سئل و انكشف الحال بالسؤال، فتحصّل انّ الأقوى عدم الحدّ إلّا بقرينة تدلّ على وقوعه حال إفاقته.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۸۴

و منها انّه لو أقرّ العاقل بوطء امرأة و ادّعى أنها امرأته فأنكرت الزوجية

و الوطئ فلا حدّ عليه و ان أقرّ أربعا لأنّه لم يعترف بالزنا و لا مهر لها عليه لإنكارها الوطئ.

الأمر هنا واضح لانّه و ان أقرّ أربعا فإنّ إقراره كان بوطء زوجته بزعمه غاية الأمر انّ المرأة تنكر الأمرين الزوجية و الوطی و من المعلوم انّ الإقرار لا يوجب الحدّ إذا لم يكن بالزنا و حيث انّ المرأة تنكر وقوع الوطی فلا تستحق عليه مهرا [۱] لأنّه فی قبال الوطئ.

و منها ما لو اعترفت بالوطیء و انّه زنی بها مطاوعة

فلا مهر و لا حدّ عليه و لا عليها الّا ان تقرّ أربعا.

امّا عدم استحقاقها المهر فلاقرارها بالمطاوعة فی الزنا، و امّا عدم الحدّ على الرجل فلانّه و ان كان يدّعی و يعترف بالوطی لكنّه يدّعی انّها زوجته، و امّا عدم الحدّ عليها فلأنّها و ان كانت تدّعی الزنا لكنّها أقرّت مرّة و هو لا يؤثّر فی لزوم اجراء الحدّ عليها. نعم لو أقرّت أربعا فهناك يجب عليها الحدّ.

و منها ما لو أقرّت بالوطیء الّا انّها ادّعت إكراهه لها عليه

أو انّه اشتبه عليها فهنا لا حدّ على أحد منهما لكن عليه المهر.

امّا عدم الحدّ على الرجل فلما تقدّم، و امّا بالنسبة إليها فلا دعائها الإكراه أو اشتباه الأمر عليها.

و امّا وجوب المهر عليه فلانّه مدّع للزوجية و الوطی، و هی و ان كانت تعترف بوقوع الوطئ المحرّم لكنّها لا تدّعی المطاوعة كی لا يترتّب عليه مهر بل تدعی الإكراه أو الاشتباه، و الوطئ الناشی منهما يوجب المهر.

الکلام فی البیّنة و ما یعتبر فیها

اشارة

قد تقدّم انّه یثبت الزنا بالإقرار أو البیّنة، و ما ذکرناه الی هنا کان

---

[۱] هـذا لا ـ ینافی وجوب أداء المهر علی الزوج بمقتضـی إقراره، و لعلّه الی ذلک یشـیر کلام کاشف اللثام فی المقام حیث قال: و ان کان أقبضها شیئا علی انّه مهر لم یکن له الاسترداد.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۸۵

متعلّقا بالإقرار، و بقی الکلام فی البیّنة:

قال المحقّق: و امّا البیّنـة فلا یکفی أقلّ من أربعة رجال أو ثلاثة و امرأتین، و لا تقبل شـهادة النساء منفردات و لا شـهادة رجل و سـتّ نساء.

أقول: انّه یثبت الزنـا الموجب للرجم بأربعـة رجـال کمـا یثبت الزنـا الموجب للجلـد بهم، و بعبـارة أخری تعتبر فی إثبـات الرجم أربعة رجـال و لا ـ یکتفی بغیر ذلـک و امّـا الجلـد فیثبت بـذلک و بغیر ذلـک. و لا ـ خلاف فی إثباته مطلقا بأربعـة رجال، و فی الجواهر: بل الإجماع بقسمیه علیه.

و یدلّ علی ذلک، الکتاب و السنّة المستفیضة.

أمّـا الکتـاب فآیـات، منهـا قوله تعـالی وَ اللَّاتِی یَأْتِینَ الْفاحِشَـةَ مِنْ نِسائِکُمْ فَاسْتَشْـهِدُوا عَلَیْهِنَّ أَرْبَعَـةً مِنْکُمْ فَإِنْ شَـهِدُوا فَأَمْسِـکُوهُنَّ فِی الْبُیُوتِ حَتَّی یَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ یَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِیلًا «۱».

و منها قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۲».

و منها قوله تعالی فی قصّة الافک لَوْ لا جاؤُ عَلَیْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَإِذْ لَمْ یَأْتُوا بِالشُّهَداءِ فَأُولئِکَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْکاذِبُونَ «۳».

و الآیـة الأولی صـریحة فی اعتبار الأربعـة فی الشـهداء کما انّ مفهوم الآیـة الثانیة أنّه إذا أتوا بأربعة شـهداء ثبت قولهم، و قد أُطلق فی الآیة الثالثة، الکاذبون علی ما دون الأربعة من الشهداء، و یستفاد منه انّهم لو أتوا بأربعة شهداء فهناک لیسوا بکاذبین و یقبل عنهم.

و امّا السـنّة فبالنسـبة إلی حـدّ الرجم فالروایات مسـتفیضة و قد أخرجها المحدّث الحرّ العاملی رضوان اللّه علیه فی باب سـمّاه: باب انّ الزنا لا یثبت إلّا بأربعة شهداء یشهدون علی معاینة الإیلاج.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۱۴.

(۲) سورة النور الآیة ۴.

(۳) سورة النور الآیة ۱۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۸۶

عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: حدّ الرجم ان یشهد اربع أنّهم رأوه یدخل و یخرج «۱».

و عن محمّـد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّـلام قـال: قال أمیر المؤمنین علیه السّـلام: لا یرجم رجل و لا امرأة حتّی یشـهد علیه أربعة شهود علی الإیلاج و الإخراج «۲».

و عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا یجب الرجم حتی یشهد الشهود الأربع انّهم قد رأوه یجامعها «۳».

و أیضا عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: حدّ الرجم فی الزنا ان یشهد أربعهٔ أنّهم رأوه یدخل و یخرج «۴».
و هذه الروایات بتعابیرها المختلفهٔ- من: حدّ الرجم ان یشهد اربع إلخ و لا یرجم حتّی یشهد أربعهٔ إلخ و لا یجب الرجم حتّی یشهد الشهود الأربع إلخ- ظاهرهٔ فی الحصر و انّ طریق الإثبات فی الرجم منحصر بأربعهٔ شهداء و لا یثبت بما سوی ذلک، و إذا ثبت الرجم بأربعهٔ رجال فالجلد اولی بالإثبات بذلک، هذا، مضافا الی التصریح بذلک فی بعض الروایات فعن محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: لا یجلد رجل و لا امرأهٔ حتّی یشهد علیهما أربعهٔ شهود علی الإیلاج و الإخراج و قال: لا أکون أوّل الشهود الأربعهٔ أخشی الروعهٔ أن ینکل بعضهم فأجلد «۵» الی غیر ذلک من الاخبار، و علی الجملهٔ فلا إشکال فی الإثبات بأربعهٔ رجال فی الرجم و الجلد و امّا إثباته بثلاثهٔ رجال و امرأتین الذی مرّ فی عبارهٔ المحقّق فنقول: انّه و ان کان ظاهر الاخبار الماضیهٔ هو الحصر علی ما تقدّم الّا انّ هنا روایات أخری

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۵) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۱.

تدلّ علی إثبات ذلک بثلاثهٔ رجال و امرأتین أیضا و هی بالطبع تکون قرینهٔ علی انّ الحصر المستفاد من الروایات المتقدّمهٔ هو الحصر النسبی الإضافی لا الحقیقی و هذا الجریان لیس بعزیز فی أدلّتنا.
و من هذه الاخبار صحیح الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:
سألته عن شهادهٔ النساء فی الرجم فقال: إذا کان ثلاثهٔ رجال و امرأتان، و إذا کان رجلان و اربع نسوهٔ لم تجز فی الرجم «۱».
و صحیح عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:
لا تجوز شهادهٔ النساء فی رؤیهٔ الهلال و لا یجوز فی الرجم شهادهٔ رجلین و اربع نسوهٔ و یجوز فی ذلک ثلاثهٔ رجال و امرأتان «۲».
و صحیح زرارهٔ قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن شهادهٔ النساء تجوز فی النکاح؟ قال: نعم و لا تجوز فی الطلاق قال: و قال علی علیه السّلام تجوز شهادهٔ النساء فی الرجم إذا کان ثلاثهٔ رجال و امرأتان و إذا کان أربع نسوهٔ و رجلان فلا یجوز الرجم «۳».
نعم هنا روایهٔ ناطقهٔ بعدم قبول ذلک و هی صحیحهٔ محمّد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا شهد ثلاثهٔ رجال و امرأتان لم یجز فی الرجم «۴».
و لکن حیث انّها موافقهٔ لفتوی أکثر العامّهٔ علی ما حکی و لم یعمل بها المشهور بل ادّعی الإجماع علی عدم العمل بهذه الروایهٔ- بخلاف الأخبار المتقدّمهٔ علیها فإنّها معمول بها عندهم- فلذا لا تصلح للمعارضهٔ و تحمل علی التقیّهٔ.
و امّا الروایات الدّالهٔ علی عدم قبول شهادهٔ النساء فی الحدود کروایهٔ غیاث بن إبراهیم عن جعفر بن محمّد عن أبیه عن علیّ علیه السّلام قال: لا تجوز

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۰.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۱.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۸

شهادة النساء فی الحدود و لا فی القود «۱» الی غیر ذلک من الروایات، فأمرها سهل لأنّها مطلقات، و روایات المقام مقیّدات لها، و یحمل المطلق علی المقیّد، و النتیجة انّه لا تقبل شهادة النساء فی الحدود إلّا فی باب الزنا.

و الفرض الثالث هنا هو شهادة رجلین و اربع نسوة و إثبات الزنا بذلک فعن کثیر انّه یثبت ذلک بل قیل انّه المشهور لکن فی خصوص الجلد دون الرجم فقد صرّح فی الاخبار الماضیة بعدم ثبوت الرجم بأقل من ثلاثة رجال و امرأتین فلا بثبت برجلین و اربع نسوة فراجع روایة الحلبی و ابن سنان و زرارة و غیرها.

و تدلّ علی إثبات الجلد بذلک دون الرجم، معتبرة الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انّه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد علیه ثلاثة رجال و امرأتان وجب علیه الرجم و ان شهد علیه رجلان و اربع نسوة فلا تجوز شهادتهم و لا یرجم و لکن یضرب حدّ الزانی [۱].

تری التصریح بأنّه یضرب حدّ الزانی و لکن لا یرجم.

و لا یخفی انّ الروایات بهذه الصورة و العبارة ناقصة و لا أقلّ من سقوط لفظ قال [۱] حتّی تکون العبارة بهذه الصورة: قال: وجب علیه الرجم.

و کیف کان و تدلّ علی الجواز فی الفرضین الأخیرین مضافا الی ما مضی الروایات الدّالة علی جواز شهادة النساء فی الحدود مع الرجال الّا انّها دالّة علی المقام بعمومها و إطلاقها لا بعنوان خصوص المورد فان مفادها جواز شهادتهن مع الرجال فی الجملة، و ذلک کروایة عبد الرحمن عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

تجوز شهادة النساء فی الحدود مع الرجال «۲».

---

[۱] أقول: الروایة فی نقل الفقیه متضمنة للفظ (قال) و امّا التهذیب فأزید من ذلک و إلیک عبارته: انّه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد علیه ثلاثة رجال و امرأتان قال: فقال: إذا شهد علیه ثلاثة رجال و امرأتان وجب إلخ.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب الشهادات الحدیث ۲۹.

وسائل الشیعة الجلد ۱۸ باب ۳۰ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب الشهادات الحدیث ۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۸۹

و امّا الفروع الأخر التی تعادل أربعة رجال فی الواقع کشهادة رجل و ستّ نساء، و کذا شهادة النساء منفردات بان تشهد ثمان نسوة فلا تنفع شیئا و لا یثبت الزنا بذلک.

تذنیب

بقی فی المقام أمران: أحدهما انّ مقتضی ما تحقّق من عدم ثبوت الرجم برجلین و اربع نسوة هو عدم ثبوت القتل بذلک أیضا و هذا هو مقتضی القاعدة لکنّی بعدُ لم اتفحص کلمات العلماء رضوان اللّه علیهم أجمعین فی ذلک.

ثانیهما انّ بعضا من الأصحاب کالعمّانی و المفید و الدیلمی علی ما حُکی عنهم ذهبوا الی عدم جواز الرجم بشهادة ثلاثة رجال و امرأتین- کما لا یجوز برجلین و اربع نسوة- و انّه لا یثبت بذلک، و ذلک للأصل.

أقول: لا مجال للتمسّک بالأصل بعد ورود تلک الروایات الصریحة و لعلّ تمسّکهم بالأصل کان جل انهم لم یطمئنّوا بحمل الروایات النافیة علی التقیّة کی یرجّحوا الأخبار المثبتة فلا مناص لهم عن الرجوع الی الأصل و لکن نحن قد ذکرنا انّ الترجیح للأخبار المثبتة فراجع.

شهادة ما دون الأربع

قال المحقّق: و لو شهد ما دون الأربع لم یجب و حدّ کلّ منهم للفریة.

أقول: إذا کان المعتبر فی الشهادة بالزنا أربعة رجال أو ما فی حکم ذلک بحیث یکمل النصاب المعتبر کامرأتین مع ثلاثة رجال أو أربع نسوة مع رجلین فکلّ من شهد و لم یکن داخلا تحت الضابط- کما إذا شهد ثلاثة رجال فقط فما دون ذلک أو شهد رجل و ستّ نسوة أو ثمان نسوة- فلا یثبت الزنا فلا یقام علی المشهود علیه رجم و لا جلد بل یحدّ حینئذ الشاهد أو الشهود حدّ الافتراء و القذف.

و لازم ذلک انه لو شهد بالزنا أربعة لم یکونوا عدولا ثم قامت الشهادة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۰

الصحیحة من العدول علیه فان ذلک لا یوجب سقوط الحدّ عن الأوّلین.

الشهادة الصحیحة من العدول علیه فان ذلک لا یوجب سقوط الحدّ عن الأوّلین.

الشروط المعتبرة فی شاهد الزنا

ثم انّه قد تعرّض المحقّق هنا للشرائط و الأمور المعتبرة فی شاهد الزنا فالأوّل منها ان تکون الشهادة بالرؤیة و المشاهدة. قال:

و لا بدّ فی شهادتهم من ذکر المشاهدة للولوج کالمیل فی المکحلة.

أقول: و علی هذا فلا یکتفی بالشهادة بدون المشاهدة و ان حصل العلم للشاهد من قول الموثقین أو من إقرار الزانی مثلا عنده بذلک أو من قرائن أخری و الحاصل انّه لا- تقبل الشهادة بالعلم و الحدس مع عدم الرؤیة و المشاهدة، و فی الجواهر: بلا خلاف معتد به أجده فیه بینهم و لعلّه للاحتیاط فی الحدود المبتیّة علی التخفیف.

و قال الشهید فی اللمعة: و یشترط ذکر المشاهدة کالمیل فی المکحلة انتهی. و قال الشهید الثانی فی الرّوضة: فلا یکفی الشهادة بالزنا مطلقا انتهی.

و فی المسالک: لمّا کان الزنا قد یطلق علی ما دون الجماع فیقال:

زنت العین و زنت الاذن و زنی الفرج، و الجماع یطلق علی غیر الوطئ لغة و کان الأمر فی الحدود سیّما الرجم مبتیا علی الاحتیاط التام و یدرء بالشبهة فلا بدّ فی قبول الشهادة من التصریح بالمشاهدة لوقوع الفعل علی وجه لا ریب فیه بان یشهدوا بمعاینة الإیلاج و یدلّ علیه صحیحة الحلبی. انتهی.

و قال فی الریاض- عند کلام المحقّق فی النافع: و لا- بدّ فی الشهادة، من ذکر المشاهدة کالمیل فی المکحلة- بعد ان تمسّک بالأخبار: و لأنّ الشهادة إنّما تسمع بما عوین. أو سمع و لا معنی للزنا حقیقة إلّا ذلک فلا تسمع الشهادة به الّا إذا عوین کذلک و ربّما أطلق علی غیره من التفخیذ و نحوه فلو لم یصرّح الشهود لم تکن الشهادة نصّا فی الموجب للحدّ انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۱

أقول: قوله: الّا إذا عوین کذلک، یعنی المعاینة و المشاهدة بالنحو المخصوص المذکور فی النصوص و فی متن کلام المحقّق.

و کلامه هذا یشیر إلی انّه یشترط فی الشهادة علی الزنا أمران أحدهما رؤیة العمل و مشاهدته حیث قال: فلا تسمع الشهادة به الّا إذا

عوين كذلك، ثانيهما ان تكون الشهادة صريحة فلا يذكر الألفاظ الكنائيّة كما هو صريح آخر كلامه المذكور.

ثم انه يمكن فى الخارج تحقّق الشهادة بالإيلاج و الإخراج بدون ان يكون راى ذلك بل اعتمادا على ما سمع و نقل له، فهذه شهادة صريحة مع انّه لو سئل عن انّه هل راى ذلك لأجاب بأنّى ما رأيت و لكن علمت بذلك من طريق كذا، و الحال انّ مقتضى النصوص هو اعتبار التعرّض بأنّه قد رأى ذلك و شاهد لا مجرّد التصريح بالإدخال و الإخراج كى ينتفى احتمال المجاز و الكناية كالتفخيذ و غيره.

و على هذا فلا يكفى مجرّد استعمال اللفظ الصريح بل لا بدّ من ذكر المشاهدة و الرؤية فى مقام الشهادة، و النتيجة انّه لا يجوز للشاهد الاقدام على إقامة الشهادة إلّا إذا رءاه و شاهد على الوجه المزبور ثم لا تعتبر شهادته مع ذلك إلّا إذا شهد بلفظ صريح أوّلا و بالمعاينة و المشاهدة ثانيا.

و التحقيق انّ فى الشهادة على الزنا ثلاثة أمور مذكورة فى كلمات الأصحاب و قد وقع خلط فى بعض الكلمات بين هذه الثلاثة:

الأوّل انّه هل تعتبر فى الشهادة على الزنا كسائر المبصرات الرؤية و المشاهدة، و فى المسموعات السّماع، أو انّه يكفى العلم و لا حاجة الى أزيد من ذلك؟ بل و قد يجعل البحث أوسع من ذلك فيقال: هل تعتبر الرؤية مثلا أو انّه يكفى العلم بل و الظن و الاستصحاب، فلو قلنا بكفاية العلم فلا حاجة الى إحراز الحاكم انّ الشاهد قد رآه و عاينه و هذا بخلاف ما إذا اعتبرت الرؤية و المعاينة فإنّه على ذلك يشكل الأمر لأنّه يلزم إحراز انّه قد شاهد ذلك و عاينه و لو بالحجة على المشاهدة و المعاينة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۱۹۲

الثانى انّه لا بد من كون الشهادة صريحة فلا تقع الشهادة بالألفاظ الكنائية و المجازيّة بدون إقامة القرينة الصارفة لها عن معناها الظاهر.

و لا فرق فى هذين الشرطين بين باب الزنا و غيره كالسرقة مثلا.

الثالث ذكر الرؤية و المشاهدة و هذا هو الذى يمتاز به الزنا عن غيره فإنّه يكفى فى غير المقام الشهادة بأصل الفعل امّا فى باب الزنا فلا بدّ من ذكر المشاهدة و المعاينة.

و الدليل على اعتبار اللفظ الصريح دون الاستعارات و المجازات هو قضيّة ماعز الذى أقرّ على نفسه بالزنا فكان شهادته النسبة إلى عمل نفسه لا غيره و مع ذلك قال له رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ا نكتها؟ فقد سئله عن انّ عمله كان هو النيك الذى هو الدخول بلا كلام و صريح فيه؟ و أضاف بعد ذلك قوله: لا تكنّى؟ اى لعلك أردت من الزّنا غير النيك كالتقبيل و الغمز و غير ذلك. فهذا ينادى باعتبار اللفظ الصريح فى قبول الشهادة بالزنا.

و امّا ذكر المشاهدة فلذلك للنصوص العديدة الدّالة على ذلك و قد أخرجها الشيخ المحدّث العاملى فى باب سمّاه: باب انّ الزنا لا يثبت إلّا بأربعة شهدا يشهدون على معاينة الإيلاج:

عن الحلبى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: حدّ الرجم ان يشهد اربع أنّهم رأوه يدخل و يخرج «۱».

و عن محمّد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: لا يرجم رجل و لا امرأة حتّى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج و الإخراج «۲».

و عن ابى بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: لا يرجم الرجل و المرأة حتّى يشهد عليهما أربعة شهداء على الجماع و الإيلاج و الإدخال كالميل فى المكحلة «۳».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدود الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدود الزنا الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدود الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۹۳

و عن حریز عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:. فان شهد له ثلاثة و ابی واحد یجلد الثلاثة و لا تقبل شهادتهم حتّی یقول أربعة: رأینا مثل المیل فی المکحلة «۱».

و صحیح حریز هذا الصریح فی المقصود یفید انّ ذلک شرط القبول فی الشهادة علی الزنا مطلقا سواء کان حدّه هو الرجم أو الجلد و ان کان غیره من الروایات متعرّضا لخصوص الرجم.

فهذه النصوص تدلّ علی اعتبار ذکر الرؤیة و المشاهدة.

و لعلّ نظر الشارع الأقدس من اعتبار هذا الشرط فی الزنا الی ان لا یثبت فی الخارج تحقّق هذا العمل الشنیع و وقوع هذه المعصیة الکبیرة بسرعة و سهولة کما یستشمّ ذلک من بعض الشرائط المعتبرة فیه غیر ذلک.

و کیف کان فنظر المحقّق فی الکتابین: الشرائع و المختصر النافع، فی المقام الی ذکر الشرط الأخیر لکن شارح الأوّل فی المسالک و شارح الثانی فی الریاض قد ذکرا فی شرح کلامه ما لا یساعد ذلک.

فما ذکره فی المسالک من انّ الزنا قد یطلق علی ما دون الجماع لو کان بذلک بصدد شرح عبارة المحقّق فهو بمعزل عنها لانّه بصدد اشتراط ذکر الرؤیة و المعاینة و کلام الشهید الثانی یفید اعتبار التصریح فی الشهادة و عدم قبول الشهادة بالألفاظ غیر الصریحة و هذا شیء و ذاک شیء آخر، نعم انّه قدّس سرّه قد مال و توجّه بقوله: فلا بدّ فی قبول الشهادة.» و قوله: بان یشهدوا بمعاینة الإیلاج، الی ما هو محلّ البحث و الکلام.

و علی الجملة فاعتبار المعاینة لأجل النصوص لا من جهة الصراحة فإنّها شرط آخر و أمر مستقلّ.

و هکذا الأمر بالنسبة إلی کلام المحقّق فی النافع و ما افاده السیّد صاحب الریاض بشرحه، فان نظر المحقّق من کلامه المذکور آنفا الی اشتراط ذکر المشاهدة فی مقام الشهادة کعبارته فی الشرائع بعینها، و الحال انّ الریاض

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب حدّ القذف الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۱۹۴

علّل بقوله: لأنّ الشهادة إنّما تسمع بما عوین أو سمع، و هذا و ان کان تاما فی موضعه و مقامه ای البحث فی انّه لا بد فی الشهادة فی المبصرات من المعاینة و فی المسموعات من السماع الّا انّه غیر مرتبط بما کان المحقّق بصدده.

و بعبارة اخری انّ ما افاده المحقّق متعلّق بسماع الشهادة و قبولها و هو مرتبط بالحاکم، و ما ذکره فی الریاض متعلّق بوظیفة الشاهد فإنّه یجب علیه ان یکون تحمله للشهادة بالمعاینة، فالمعاینة شرط اقامة الشاهد الشهادة لا القبول منه و الّا لکان اللازم علی الحاکم إحراز ذلک [۱] و ذکر الرؤیة شرط فی قبول الحاکم الشهادة منه.

کما انّ ما ذکره فی الریاض أیضا بقوله: «و ربّما أطلق الزنا علی غیره من التفخیذ و غیره فلو لم یصرّح الشهود به لم تکن الشهادة نصّا فی الموجب للحدّ» أمر غیر ما ذکره المحقّق فان هذا شرط التصریح و عدم استعمال الألفاظ المجازیّة و الکنائیة و أین هذا من اشتراط ذکر المعاینة و المشاهدة؟

و الحاصل انّ اشتراط الصراحة فی الشهادة غیر اشتراط ان یکون الشهادة بالرؤیة فإنهما شرطان، و شرط الصراحة لا یختصّ بباب الزنا، بخلاف شرط الرؤیة فإنه مختصّ بالزنا للنصوص المذکورة فلو صرّح فی مقام الشهادة بالإدخال بالنحو المخصوص و لکن کان منشأ ذلک علمه به للسّماع عن غیره أو لقرائن أخری فإنّه لم تقبل شهادته، و لو رأی ذلک بعینه لکنّه لم یشهد بالمشاهدة و العیان بل شهد بمطلق الزنا و لو صریحا لم تقبل أیضا.

و أورد فی الجواهر علی المحقّق و صاحب الریاض ما حاصله بتوضیح منّا انّه لا یعتبر فی الشهادة ذلک بل یکفی مجرّد العلم، نعم

الرؤية و المشاهدة من طرقه، و ما دلّ على اعتبار ذلك فالمقصود ذكر أحد طرق العلم لا لأجل الخصوصيّة و على الجملة فلا يعتبر فى الشاهد ان يكون رأى ذلك و لا يعتبر فى قبول شهادته ذكر الرؤية.

كما انّه قدّس سرّه فى باب الشهادات أفاد عدم الحاجة الى الرؤية فى

---

[۱] أقول: قد مرّ آنفا ما لا يساعد ذلك فراجع ما افاده دام ظلّه عند وروده فى التحقيق.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۵

المبصرات و انّ الضابط الكلّى هو العلم و ذلك لقول اللّه تعالى وَ لا تَقْفُ ما لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ «۱». و إذا حصل العلم فهناك يجوز الشهادة استنادا اليه و ان لم تكن منشأه الرؤية، و قد أكدّ على ذلك حتّى عدّ قول من اعتبر الاستناد الى الحسّ من غرائب الكلام قال: ضرورة اقتضائه عدم صحّة الشهادة لنا الآن لأمير المؤمنين عليه السّلام بنصب النبى صلّى اللّه عليه و آله اماما يوم غدير خم لانّه و أصل إلينا بطرق التواتر و لم نكن حاضرين وقت النصب.

و قد بنى على ذلك فى كتاب الحدود و اكتفى بمجرّد العلم و ان لم يكن مستندا الى الحسّ اى البصر.

نعم احتمل هنا ان تكون للزنا و نحوه ممّا يكون التخفيف فيه مطلوبا للشارع خصوصيّة، تحكيما للأدلّة الواردة فى المقام على الأدلّة الدّالة على كفاية العلم مطلقا مؤيّدا ذلك بكلام الأصحاب.

لكنّه استدرك ذلك بأنّه الّا ان يدّعى انّ ما ورد فى الباب اى روايات رؤية الإيلاج و الإخراج مبنىّ على ما هو الميزان الكلّى من اعتبار الرؤية فى المبصرات لا لتعبّد خاص فى المقام، قال: فيرد عليه ما قدّمناه فى كتاب الشهادات، يعنى انّه على ذلك يرد عليه انّه لا حاجة الى الرؤية و ان كان المشهود به من المبصرات بل المعيار هو العلم.

و لا يخفى عليك انّ ما افاده و كان بصدد إثباته خلاف ظاهر روايات الباب جدّا فان ظهورها الذى لا يقبل الإنكار هو اعتبار نفس الرؤية و المشاهدة فليس ذكر ذلك فيها من باب انّها الغالب فى حصول العلم فى المبصرات، نعم ما ذكره من كفاية مطلق العلم صحيح بالنسبة إلى سائر الأمور- دون المقام- فكرّر النظر فى رواية الحلبى و ابى بصير و حريز و غيرها من الروايات فإنّها تدلّ على اعتبار كون الشهادة بخصوص الرؤية لا بأصل الفعل و هى امّا صحيحة أو معتبرة و لا معارض لها و هى مفتى بها عندهم فلا وجه لرفع اليد عنها و القول بكفاية مطلق العلم بل القول به طرح لهذه الروايات العديدة بلا وجه، الا ترى انّه لو

---

(۱) سورة الإسراء الآية ۳۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۶

اعتبرت فى الشهادة بالهلال، الرؤية فإنّه لا تصحّ الشهادة بالعلم بل اللازم هو نفس الرؤية و الشهادة بها، و ما نحن فيه من هذا القبيل و المعتبر فيه الشهادة بالطريق لا بذى الطريق.

نعم قد يستشكل بأنّه لو اعتبرت رؤية الإيلاج و الإخراج على النحو المخصوص المذكور فى الروايات فوقوع هذا بعيد بل لعلّه لا يتحقّق فى الخارج الّا نادرا و ذلك يفضى و يؤدّى الى تعطيل الحدود.

و فيه انّ بعض الروايات يدلّ على الاكتفاء برؤية الجماع و لا تعرّض فيه لرؤية الإيلاج و الإخراج فعن على بن أبى حمزة عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا يجب الرجم حتّى يشهد الشهود الأربع انّهم قد رأوه يجامعها «۱».

لا يقال: انّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد حمل مثل رواية أبى بصير هذه على الروايات السابقة و ذلك يوجب عدم قبول الشهادة على انّه رأوه يجامعها حتّى يضمّوا الى ذلك: انه كالميل فى المكحلة.

لأنّا نقول: لعلّ المقام من قبيل المثبتين الذين لا يعلم وحدة المراد و من المعلوم انّ الشرط فى التقييد هو العلم بذلك كما فى مثل ان

ظاهرت فأعتق رقبة، و ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، فإذا لم يتحقّق ذلك فيؤخذ بكليهما و يكتفى برؤية الجماع و الشهادة به خصوصا بلحاظ بُعد رؤية الظرف و المظروف.

ثم انّ من شروط الشهادة بالزنا كما أشرنا إليه هو التصريح لبناء الحدود على التخفيف و درءها بالشبهة و الاحتياط التام فيها و يدلّ على ذلك قصّة ماعز على ما اوضحناها آنفا و خالف فى ذلك فى الجواهر قائلًا: أنّك سمعت ما ذكرناه فى الإقرار من عدم دليل معتبر على اعتبار النصوصيّة فيه بل و لا الشهادة فيكفى فيهما اللفظ الدّالّ على ذلك وضعا أو عرفا و لا يحتاج إلى زيادة على ذلك بحيث يعلم منه إرادة الأمر المخصوص و لو من قرائن الأحوال.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من حدّ الزنا الحديث ۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۷

ترى انّه نفى اشتراط صراحة الشهادة صريحا و صرّح بكفاية مجرّد كون اللفظ دالّا على المراد بحسب الوضع أو عند العرف فيكفى ما يعلم منه إرادة الأمر المخصوص و لو كان ذلك بمعونة القرائن الحاليّة و لا حاجة الى أزيد من ذلك.

لكنّه ينافى ذكر الرؤية المخصوصة فى تلك الروايات، و حملها على انّها من طرق العلم خلاف الظاهر كما تقدّم، فهل ترى من نفسك انّه يمكن التعبير بأصرح من تلك التعابير الواردة فى الروايات كالإيلاج، و الإدخال، و الإخراج، و كالميل فى المكحلة؟ فالظاهر انّ الاكتفاء بمطلق الدّال وضعا أو عرفا- و ان لم يكن صريحا- فى غاية الإشكال.

نعم فى الموثق عن ابى جعفر عليه السّلام: إذا قال الشّاهد: انّه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته أقيم عليه الحدّ «۱».

فقد حكم بوجوب الحدّ بشهادة الشهود انّه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته و الحال انّ هذا اللفظ ليس صريحا بل و لا مجعولا للزنا وضعا أو عرفا و انّما يمكن ان يكون كناية عنه، نظير ما ورد فى قصّة ماعز من انّه بعد ان سئله رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن أنّه يدرى ما هو الزنا أم لا قال: نعم أتيت منها حراما ما يأتى الرجل من امرأته حلالا.

الّا انّه لا بدّ من طرحه لانّه قاصر عن مقاومة تلك الروايات الّتى هى أقوى سندا و أكثر عددا و لم يعهد من أحد من الأصحاب العمل به.

نعم حكى عن الشيخ قدّس سرّه احتماله بعد تخصيصه الحدّ بالجلد دون الرجم و لكنّه مجرّد احتمال فإنه لم يفت بذلك.

و مثل ما حكى عن الشيخ ما ذكره العلّامة المجلسى رضوان اللّه عليه فإنّه- فى مقام الجمع بين اخبار اجتماع الرجلين أو الرجل و المرأة فى لحاف واحد التى دلّ بعضها على تمام الحدّ و بعضها الآخر على انقص منه- قال:

و الأظهر فى الجمع بين الاخبار مع قطع النظر عن الشهرة ان يؤخذ بالأخبار الدّالة

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱۰.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۸

على تمام الحدّ بان يقال: لا يشترط فى ثبوت الجلد المعاينة كالميل فى المكحلة و تحمل الأخبار الدالّة على ذلك على اشتراطه فى الرجم كما هو الظاهر من أكثرها و امّا اخبار النقيصة فمحمولة على التقيّة انتهى «۱».

لكنّه رحمه اللّه كما ترى صرّح بانّ ذلك مع قطع النظر عن الشهرة، و امّا ما ذكره من حمل أخبار النقيصة على التقيّة فقد مرّ انّه لا يصحّ حملها على ذلك.

ثم انّ فى بعض الروايات ما يبطل هذه الوجه الذى قد جمع به بين الاخبار و هو معتبرة محمد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: لا يجلد رجل و لا امرأة حتّى يشهد عليهما أربعة شهود على الإيلاج و الإخراج [۱] فإنّها صريحة فى

اعتبار معاینة الإیلاج و الإخراج فی الجلد.

و یمکن حمل الحدّ فی الموثّق الدّال علی کفایة اللفظ الکنائی علی التعزیر و علیه فلا یرد اشکال حتّی یحتاج الی الجمع و التوجیه لعدم ارادة الحدّ المصطلح علیه.

هذا مضافا الی انّه مخالف لما ذهب إلیه الأصحاب بل مخالف للإجماع کما فی الجواهر، فقد تحصّل انّ المستفاد من الاخبار عدم قبول الشهادة بالزنا الّا مع ذکر رؤیته فی الشهادة.

و منه یظهر انّه لا یجوز للشاهد ان یشهد علیه من دون الرؤیة لأنّه لو شهد به بلا رؤیة لکانت شهادته کذبا.

نعم لو کان المراد من الرؤیة هو رؤیة الآلتین بالحالة المخصوصة فهی غیر متیسّر إلّا فی فروض نادرة کما إذا تعمّد أحد لشدة تجرّیه و عدم حیائه فی ان یأتی بهذا العمل بمرأی الناس و منظرهم قصدا منه ان یری منه کلّ الخصوصیّات و الّا فبحسب المتعارف فلا یمکن ذلک و ان کان ربما یظهر من بعض العبارات ذلک.

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من حدّ الزنا الحدیث ۱۱، أقول: لکن فی نسخة الکافی الجلد ۷ الصفحة ۱۸۴ (لا یرجم) بدل (لا یجلد)

---

(۱) مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۲۷۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۱۹۹

قال العلّامة المجلسی رضوان اللّه علیه بشرح خبر الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: حدّ الرجم ان یشهد أربعة أنهم رأوه یدخل و یخرج:

و لا خلاف بین الأصحاب فی انّه لا بدّ فی شهادة شهود الزنا من ذکر المشاهدة للولوج کالمیل فی المکحلة (ثم قال:) و امّا الإخراج الذی یدلّ علیه بعض الروایات فلم یتعرّض له أکثر المتأخرین فیمکن ان یکون ذکره مبتیّا علی الغالب من کون مشاهدتهما معا، علی انّه لا استبعاد فی اشتراط مشاهدته أیضا فإنّ هذا الحکم مخالف لسائر الأحکام فی الشهادة کما هو ظاهر کلام ابن الجنید و بعض القدماء. قال ابن الجنید علی ما حُکی عنه: لیس یصحّ الشهادة بالزنا حتّی یکونوا أربعة عدول و لیس فیهم خصم لأحد الشهود علیهما و یقولوا: أنّا رأیناه یولج ذلک منها و یخرجه کالمرود فی المکحلة «۱».

لکن فیه عدم إمکان رؤیة الموضع بحسب النوع و العادة، و اشتراط ذلک یوجب سدّ باب الشهادة.

فلا بدّ من حمل الاخبار و کلمات العلماء علی رؤیة المقدّمات الملازمة الحاکیة عن الدخول و الخروج بحیث یصدق انّه رآه یدخل و یخرج کالمیل فی المکحلة و ذلک کما اذا راهما مجردین ضامّی الموضعین الی غیر ذلک من المقدمات الملازمة فإنّه فی هذه الظروف و الأحوال لا بدّ من ان یواقعها و یزنی بها.

و الّا فکیف یحمل الرؤیة علی ما لا مصداق له فی الخارج نوعا؟ [۱].

و تدلّ علی ما ذکرناه قصّة المغیرة بن شعبة التی رواها الشیخ قدّس سرّه فی الخلاف فإنّه استخلف عمر المغیرة علی البصرة و کان نازلا فی أسفل الدار، و نافع و أبو بکرة و شبل بن معبد و زیاد فی علوها فهبّت ریح ففتحت باب البیت و رفعت الستر فرأوا المغیرة بین رجلی امرأة «۲».

فإنّه کیف یمکن ان یری من کان فی العلو انّ من کان فی السفل یولج

---

[۱] و هکذا قال بعض الأعاظم فی مبانی تکملته الجلد ۱ الصفحة ۱۸۰.

(۱) مرآت العقول الطبع القديم الجلد ۴ الصفحة ۱۶۶ و الجديد الجلد ۲۳ الصفحة ۲۷۸.

(۲) راجع الخلاف الجلد ۳ الصفحة ۱۵۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۰

و يخرج مع الخصوصيّات؟ فالحقّ انّه ليس إلّا الشهادة على الزنا بما رواه من الأحوال المناسبة لا رؤية العضوين و سائر الخصوصيّات.

و امّا ما قد يقال من انّه كيف يجمع بين رؤية جماع غيره مع العدالة؟

ففيه انّ المستفاد من الأدلّة عدم حرمة النظر لإقامة الشهادة، و هل ترى من نفسك انّ الآية الكريمة: لَوْ لا جاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ، جوّزت المعصية؟ فلا بدّ من ان يكون ذلك جائزا.

حول قيد آخر من قيود الشهادة

ثم انّ من جملة ما اعتبره المحقّق قدّس سرّه فی الشهادة هو ما ذكره بقوله: من غير عقد و لا ملك و لا شبهة.

و معنى ذلك انّه فعل ذلك عالما بحرمته من دون شك و لا ريبة، و عليه فهذا من قيود الشهادة و لا بدّ من ذكره، كما انّه لا بدّ من ان يكون هذا من الشهادة بالعلم، بخلاف الشهادة على الوطى فإنّه أمر مرئى و لا بدّ فی الشهادة به من ذكر قيد الرؤية كما كان تعتبر فيه نفس الرؤية، و لازم ذلك انّه لو شهد برؤية الولوج و لكنه لم يقيّده بقيد: بلا عقد إلخ أو قيّده بقوله: بلا عقد، و لم يذكر انه كان بلا ملك و لا شبهة، لم يحدّ المشهود عليه بل حدّ الشهود، لكنّه استدرك و قال:

و يكفى ان يقولوا لا نعلم بينهما سببا للتحليل.

أقول: و فيه أوّلا- انّ بين كلاميه نوع تهافت لانّه اعتبر أوّلا- ذكر الشهادة بعدم وجود مبرّر للوطى علما على ما هو ظاهر عبارته و هنا يقول بالاكتفاء بالشهادة بعدم العلم بوجود سبب مبرّر، و من المعلوم انّهما لا- يجتمعان، و كان الأنسب أن يقول أوّلا: من غير علم بالعقد أو الملك أو الشبهة، حتّى تكون بين العبارتين ملائمة.

و ثانيا انّ نفس المطلب غير تامّ و ذلك لانّه كيف يمكن الحكم بإجراء الحدّ مع انّ الشهود يقولون: لا نعلم سببا للتّحليل و الحال انّ معناه: انّه

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۱

لا نعلم بموجب الحدّ و لا نعلم بالزنا.

و لا يخفى انّ سبب التحليل قسمان أحدهما ان يكون من قبيل الزوجية و الملكيّة و تحليل المالك، فمعنى قول الشهود: لا نعلم بينهما سببا للتّحليل، هو انّا لا نعلم الزوجية أو الملك أو تحليل المالك.

ثانيهما ان يكون المراد هو المسقط للحدّ بعد انّ عدم الزوجيّة و الملكيّة و التحليل أمر مفروغ عنه كالشبهة و الإكراه و غير ذلك.

فعلى الأوّل فشهادتهم بعدم العلم بسبب التحليل تؤول الى عدم علمهم بالحرمة أصلا و هذا لا ينفع فی الشهادة شيئا و امّا على الثانی فهو الذی حاول صاحب الجواهر حلّ الاشكال به فقال بعد ان أشكل بعدم تحقّق الزنا مع احتمال كونها زوجة: و يمكن إرادته بعد العلم بكونها أجنبيّة عنه لكن لم يعلم الشبهة أو الإكراه أو نحوهما ممّا يسقط به الحدّ انتهى.

يعنى انّ الزنا بالأجنبيّة بعد كون المرأة كذلك حسب الفرض- موجب للحدّ، و المسقط مشكوك فيه و الأصل عدمه.

و فيه أولا انّه خلاف المتبادر من «سبب التحليل» لأنّ وطى الأجنبيّة مع الشبهة محرّمة واقعا و ليس هناك سبب للتحليل غاية الأمر انّه لا عقاب عليه و لا حدّ، و الحال انّ عبارة المحقّق: لا نعلم سببا للتحليل، لا السبب المسقط للحدّ، و الحاصل انّ المسقطات ليست سببا للتحليل.

و ثانیا هب انّه کان المراد ذلک لکن هل یجوز إقامة الشهادة مع عدم العلم بالشبهة أو کون الزنا عن إکراه؟ أو لیس هذه الموارد من موارد الشبهة و الحدود تدرء بالشبهات؟ و کیف یحدّ من أقیم علیه الشهادة بأنّه وطئ وطئا لم یعلم انّه یوجب الحدّ؟

و علی الجملة فالشبهة الموضوعیّة اقتضت عدم جواز الشهادة و عدم اقامة الحدّ.

و علی قوله قدّس سرّه، لو شهدوا کذلک لا وجبت اجراء الحدّ و هو

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۰۲

مشکل جدّا، و مثل عبارته صدرا و ذیلا عبارة العلّامة فی القواعد حیث قال: و لا تکفی شهادتهم بالزنا عن قولهم: من غیر عقد و لا شبهة عقد بل لا بدّ من ذلک، نعم یکفی ان یقولوا: لا نعلم سبب التحلیل.

و فیه ما مرّ من الإشکال لأنّه مع وجود احتمال الإکراه أو الشبهة لا مورد للشهادة و لا لإجراء الحدّ، و فی الحقیقة انّ هذه الشهادة مرکّبة من الوجدان و الأصل الجاری لنفی الشبهة و الإکراه، و هذا لا ینفع فان المعتبر فی الشهادة هو العلم و مآل ما ذکر إلی الشهادة مع الشک، و لا- فرق بین هذا و بین ما إذا صرّح الشاهد و قال: انّه زنی و لکنّی لا- اعلم انّه کان مکرها أم لا. فکما انّه لا اثر لهذه الشهادة کذلک لا اثر لها بالنحو المبحوث عنه، و علی الجملة فما ذُکر غیر قابل للقبول و التصدیق و ان قاله کثیر من الأعلام [۱].

و احتمال ان یکون مرادهما و مراد غیرهما من ذلک هو العلم بالعدم نظیر قولک: لا نعلم انّه عادل، الذی ترید منه: انی لا أراه عادلا و اعلم انّه غیر عادل، مع انّه خلاف الظاهر- حیث انّ الظاهر من قول الشهود: لا نعلم إلخ هو عدم علمهم لا علمهم بالعدم- یرد علیه انّه لو کان المراد ذلک یکفیه قوله: من غیر عقد و لا شبهة و لم یکن مورد لقوله: و یکفی إلخ.

حول کلام من الشهید الثانی

ثم انّ الشهید الثانی قال فی المسالک فی هذا المقام: و انّما تحدّ الشهود إذا لم یشهدوا بالإیلاج علی ذلک الوجه، بتقدیر ان یکون شهادتهم بالزنا، ثم قال: امّا لو شهدوا بالفعل و لم یتعرّضوا للزنا سمعت شهادتهم و وجب علی المشهود علیه التعزیر انتهی.

و لم نقف علی مراده رحمه اللّه من وجوب تعزیر المشهود علیه بعد انّ الشهود لم یتعرّضوا للزنا و انّما اقتصروا علی الشهادة بأصل الفعل.

---

[۱] راجع لهذا البحث شرح الإرشاد للأردبیلی فإنّ فیه ما یؤیّد ما افاده السید الأستاذ الأکبر دام ظلّه العالی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۰۳

و یمکن توجیه کلامه بنحو لا یرد علیه اشکال لکنّه موقوف علی ذکر مطلب مقدّمة و تمهیدا له.

فنقول: هل المعتبر فی الشهادة علی مقدّمات الزنا کجلوسه معها مجلس الرجل من زوجته، أیضا أربعة رجال أو انّه یکفی الاثنان؟- بعد انّه لا- شک أصلا فی اعتبار الأربعة فی الشهادة علی الزنا نفسه علی ما تقدّم- مقتضی قبول شهادة العدلین مطلقا الّا ما خرج بالدلیل هو حجیّة قول الاثنین و شهادتهما علی مقدّمات الزنا بلا حاجة الی أزید من ذلک، فان کلّ ما کان غیر الزنا مثلا یقتصر فیه علی شهادة الاثنین و منه مقدّمات الزنا.

و حینئذ نقول: لعلّ مراده رحمه اللّه انّه لو شهد الشهود- سواء کانوا اثنین أو ثلاثة أو أربعة بالفعل ای بالمقدّمات کجلوسه معها علی النحو المخصوص و لم یتعرّضوا للزنا أصلا فإنّه یعزّر المشهود علیه علی ما فعله، الّا انّه لا خصوصیّة للأربعة.

نعم هذا الحمل خلاف ظاهر لفظ «الفعل» حیث انّه ظاهر فی نفس الفعل المعهود ای الوقاع و الجماع [۱].

جلد الشهود لو لم یشهدوا بالمعاینة

قال المحقّق: و لو لم يشهدوا بالمعاينة لم يحدّ المشهود عليه و حدّ الشهود.

أقول: امّا الأوّل فلانّ شرط قبول الشهادة هو ذكر الرؤية و المعاينة و هو مفقود حسب الفرض و لا يجوز ان يسئل الشهود عن أنّهم رأوا ذلك أم لا؟ لانّه تجسّس لإثبات الزنا و هو حرام، و هذا بخلاف قصّة ماعز لأنّه أقرّ بالزنا و كان صلّى اللّه عليه و آله بصدد ما يدفع عنه الحدّ.

و امّا الثانى فلانّ الشهود قد أقدموا على القذف فيقام عليهم حدّه

---

[۱] يحتمل ان يكون المراد من الفعل هو نفس الوطى الّا انّه يعزّر لعدم تحفّظه عن أعين الناس و عدم الاختفاء به، و ان لم يكن زناءا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۴

الكلام فى لزوم اتفاق الشهود فى الشهادة

قال المحقّق: و لا بدّ من تواردهم على الفعل الواحد و الزمان الواحد و المكان الواحد فلو شهد بعض بالمعاينة و بعض لا بها، أو شهد بعض بالزنا فى زاوية بيت و بعض فى زاوية أخرى أو شهد بعض فى يوم الجمعة و بعض فى يوم السبت فلا حدّ و يحدّ الشهود للقذف.

أقول: لا شكّ و لا شبهة فى انّه لو تعرّض الشهود لذكر الخصوصيّات و اختلفوا فى ذلك فإنّه تردّ شهادتهم فلا بدّ من ان تكون شهادتهم متّحدة فعلا و زمانا و مكانا.

و أضاف فى المسالك الصفة أيضا فقال: لا ريب فى عدم قبول شهادتهم على تقدير الاختلاف فى الفعل بالزمان أو المكان أو الصّفة انتهى.

و الوجه فى ذلك انّه لو اختلفوا فى الخصوصيّات، فلم تقم أربعة شهداء المعتبرة فى الشهادة، على الفعل الواحد بل قام على الزنا فى هذه الزاوية مثلا شاهدان و على وقوعها فى زاوية أخرى آخران، هذا إذا اختلفوا من جهة المكان، و هكذا الأمر لو اختلفوا من جهة الزمان كما إذا شهد بعض بالزنا فى يوم الجمعة و آخر ان به فى يوم السّبت، و ان كانت الشهادة محقّقة على أصل الزنا الّا انّها غير كافية بعد عدم تواردهم على فعل واحد.

بل و لو شهد بعض بوقوع الزنا حال كونهما مجرّدين و آخر به حال كونهما من وراء الثوب أو شهد بعض بوقوع الزنا فى ثوب أبيض و آخر بوقوعه فى ثوب اصفر مثلا فان ذلك غير مقبول على ما هو مقتضى ما ذكره فى المسالك من اعتبار اتّحاد الصفة أيضا فهذا لا كلام فيه و لذا قال بعد ما نقلناه من عبارته:

لانّ كلّ واحد من الفعل الواقع على أحد الوجوه غير الفعل الآخر، و لم يقم على الفعل الواحد أربعة شهداء.

و انّما النّزاع و الكلام فى انّه هل يعتبر تعرّض الشهود للخصوصيّات أو انّه يكفى الشهادة مطلقة؟

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۵

قال فى المسالك: انّ ظاهر المصنّف و العلّامة اشتراط ذلك فلا يكفى إطلاقهم الشهادة على الزنا على الوجه السابق الّا مع تصريحهم باتّحاد الزمان و المكان حتّى لو أطلق بعضهم و قيّد آخرون حدّوا و النصوص خالية من اشتراط ذلك و دالّة على الاكتفاء بالإطلاق و هذا هو الظاهر من كلام المتقدّمين.

ثم نقل كلام الشيخ فى النهاية و قال بعد ذلك: و هذا صريح فى عدم اعتبار التقييد بالزمان.

ثم نقل عبارة ابن الجنيد، و قال بعد ذلك: و هذا صريح فى ذلك و كلام غيرهما قريب من ذلك، و هذا هو المعتمد.

ثم صار بصدد توجيه عبارة المحقّق و قال: و يمكن تنزيل كلام المصنّف و ما أشبهه على ذلك بحمل عدم القبول على تقدير

التعرّض على ذلک و الاختلاف فیه.

أقول: انّ هذا الحمل خلاف الظاهر جدّا بل الظاهر هو لزوم التعرّض و اتحادهم فی الخصوصیّات و لعلّ الأقوى ذلک، و ذلک لاحتمال ان یکون نظر بعض الشهود الى وقوع الفعل مع خصوصیّة تکون مغایرة للخصوصیّة التی کانت بنظر الآخر فلم تتحقّق شهادة الأربع على فعل واحد و انّما تتحقّق ذلک مع التعرّض للخصوصیّات و الاتّفاق علیها.

و ما افاده من خلوّ النصوص من اشتراط ذلک.

فیه انّ ذلک غیر قادح و لا یوجب القول بعدم اعتبار ذکر هذه القیود و الخصوصیّات و لا دلالة له على صحّة الشهادة و قبولها فان ذکر ذلک فی النصوص غیر لازم بعد انّ المعتبر بحسبها هو شهادة الأربع على فعل واحد و هو الزنا الشخصی فاذا تعرّضوا للخصوصیّات و اتّفقوا علیها و فیها، یتحقّق موضوع الشهادة و یمکن هناک اجراء الحدّ و امّا إذا أطلقوا فمن الممکن ان یکون شهادة بعض فی الواقع على خلاف ما یشهد به بعض آخر.

و غایة ما یمکن ان یقال هو انّ الشهادة المطلقة بلا ذکر فیها عن الزمان و المکان تکون ظاهرة فی وحدة الفعل، فلیست صریحة فی ذلک و قد تقدّم اعتبار

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۰۶

الصراحة فی الشهادة- على خلاف من صاحب الجواهر- فلا یکتفى بها.

و یشهد على ما ذکرناه من انّ خلوّ النصوص عن ذکر ذلک لا یدلّ على عدم اعتباره، خلوّها عن قید: بلا عقد و لا ملک و لا شبهة، فقد راجعنا الروایات و لم نجد فیها ذکرا عن ذلک و الحال انّهم اعتبروا هذا القید و لم یکتفوا بظهور لفظ الزنا فی انّه صدر بلا عقد و لا ملک و لا شبهة [۱].

و لباب الکلام انّ الملاک فی جواز اجراء الحدّ بالشهادة هو الشهادة مع ذکر الخصوصیّات لأنّها الشهادة الخالیة عمّا یوجب درء الحدّ فمع التعرّض و الاتّفاق على القیود یحصل ذلک و الّا فلا.

و بعبارة اخرى انّ الشهادة بهذا النحو مصداق للشهادة الموجبة للحدّ و بدون ذلک تحصل الشبهة الدارئة للحد، لاحتمال اختلافهم فی القیود لو کانوا یتعرّضون لها و مع الاختلاف کان یحصل التعارض فی شهادتهم و لم یتحقّق الشّهادة اللازمة على فعل واحد.

و فی الجواهر- بعد عبارة المصنّف المذکورة آنفا- بلا خلاف أجده فی شیء من ذلک بل و لا إشکال فی صورة عدم اتّفاق الأربعة على شیء من ذلک بل و لا إشکال فی صورة عدم اتفاق الأربعة على شیء واحد کغیر المقام من المشهود علیه من البیع و الإجارة و غیرهما.

یعنی انّه لا فرق بین المقام و غیره فی هذا المقدار و هو لزوم الاتّفاق فی المشهود به مع تمام الخصوصیّات إذا تعرّضوا لذلک، غایة الأمر اعتبار اتّفاق الأربعة فی باب الزنا، و الاثنین فی مثل البیع و الإجارة.

ثم قال: انّما الکلام فی اختصاص المقام عن غیره باعتبار ذکر الشهود الخصوصیّات و الاتفاق علیها مع تعرّض البعض على وجه لا یجزی إطلاق الآخر و لا قوله: لا اعلم به و ربّما شهد للثانی الموثّق.

و لا یخفى انّه قد تعرّض هنا لقسم من موضع البحث و هو انّه هل یعتبر مع ذکر بعض منهم الخصوصیّات ان یتعرّض الآخرون لها أیضا أم لا؟ مع انّ

---

[۱] أقول: هذا مضافا الى ما سیأتی من ذکر ذلک فی بعض النصوص فانتظر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۰۷

المستفاد من ظاهر عبارة المحقّق هو اعتبار ذکر الخصوصیّات و انّ على الشهود التعرّض لها أوّلا.

و مراده من الثانی هو فرض قول واحد من الشهود: لا أعلم، فی قبال الآخرین المتعرّضین لذکر الخصوصیّات، فان الفرض الأوّل فی کلامه هو تعرّض بعض منهم و إطلاق الآخرین، و امّا الموثّق فهو موثّق عمّار و قد نقله باختلاف یسیر فی الألفاظ، و متنه علی ما فی الوسائل هذا: عن عمّار الساباطی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل یشهد علیه ثلاثة رجال انّه قد زنی بفلانة و یشهد الرابع انّه لا یدری بمن زنی قال: لا یحدّ و لا یرجم «۱».

و لعلّه تمسّک به جوابا عمّا قاله فی المسالک من خلوّ النصوص، و کأنّه یقول: انّ فیها تعرّضا لذلک غایة الأمر بالنسبة الی بعض فروضه و صوره.

و الظاهر انّه یستفاد من ذلک حکم ما لو تعرّض بعض الشهود للخصوصیّات و سکت الآخرون أیضا و انّه لا تقبل شهادتهم و ذلک لانّ عدم قبول الشهادة فی مفروض الروایة لیس لأجل قول الرابع: لا اعلم، بخصوصه و تعبدا مخصوصا بتلک الشهادة، حتّی یتفاوت الحکم بالنسبة الی ما لو أطلق الرابع و لم یتعرّض للخصوصیّات حتّی بقوله: لا اعلم، بل ذلک لمکان عدم حصول أربعة شهداء، المشترک بینه و بین المقام.

و قد ظهر بما ذکرنا انّه لا حاجة فی إسراء حکم المثال إلی سائر الأمثال، إلی التمسک بالإجماع المرکّب و القول بأنّه یتمّ فی غیره بعدم القائل بالفرق بین الأصحاب، کما تمسّک به فی الریاض، حتّی یرد علیه ما أورده فی الجواهر بقوله:

لا إجماع مرکّب تسکن الیه النفس علی عدم الاجتزاء بالشهادة علی معاینة الإدخال و الإخراج علی وجه الزناء من غیر تعرّض للزمان و المکان و لا علی ما إذا تعرّض بعد و أطلق الآخر علی وجه لم یعلم عدم شهادته بها ثم استنتج بقوله:

فالمتّجه الاقتصار فی الموثّق علی مورده.

و ذلک لانّ بما ذکرنا یحصل الغناء عن ذلک و هو انّه لا بدّ من تحقّق

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

أربعة شهداء علی فعل واحد بحیث لا یجری احتمال تعدّد الواقعة فإذا کانت الشهادة بحیث تحتمل التعدد فلا تنفع فی إثبات الحدّ علی المشهود علیه، فمن هذا الباب ما إذا تعرّض البعض و قال الباقی: لا اعلم، و منه ما إذا تعرّض بعض و أطلق الباقی، و منه ما إذا لم یتعرّضوا للخصوصیّات أصلا فإنّ الرمز الأصیل و الوحید فی ردّ الشهادة فی مورد الروایة هو احتمال تعدّد الواقعة و هو محقّق فی غیر موردها أیضا. فکما انّه لو شهد اثنان بوقوع الزنا فی مکان کذا و شهد آخران بوقوعه فی مکان آخر فإنها لا تؤثّر شیئا، کذلک فیما إذا تعرّض بعض و أطلق الباقون مثلا.

و هذا الکلام یأتی فی جمیع الشهادات و ان کان بینها فرق من جهة العدد المعتبر فیها فاذا شهد شاهدان بوقوع القتل الّا انّ أحدهما قال بانّ زیدا قتل عمرا و قال الآخر: انّ زیدا قتل و لکن لا أدری أنّه قتل ایّ شخص و لا اعلم انّه کان عمرا مثلا فإنّه لا تقبل هذه الشهادة و لا تؤثّر فی استحقاق القصاص فلیس لولیّ المقتول الاقتصاص منه لعدم إثبات أنّه قتل عمرا حتی یجوز له ذلک و هکذا لو کانت شهادتهما من باب المطلق و المقیّد بان شهد أحدهما بأنّه قتل عمرا و قال الثانی: انّه قد قتل رجلا.

نعم فی مورد لا یفضی الاختلاف فی الخصوصیّات الی احتمال تعدّد المشهود به لا اشکال، و ذلک کما إذا شهد الشهود انّ هذا الرجل قد زنی بهذه المرأة لکنّهم اختلفوا فی معرفتها و الجهل لها فبعضهم یعرفها و یسمّیها و بعض لا یعرفها و لا یسمیها مثلا فان اختلافهم فی المعرفة بها و عدمها و انّه یعرفها بعضهم دون الآخرین غیر قادح بعد تعیینهم جمیعا شخصها و ذلک لعدم احتمال التعدّد حیث عیّنوا شخصها و زمان الزنا و مکانه.

فقوله علیه السّلام فی الروایة: لا یحدّ و لا یرجم إشارة الی عدم تمامیّة الشهادة فی الواقع و ذلک لاحتمال عدم اتّفاقهم علی شیء

واحد.

و بذلک قد ظهر أیضا انّ ما أفاده فی الجواهر بعد التمسّک بالموثّق بقوله:

و منه یعلم الوجه فی اشتراط توارد الجمیع علی الخصوصیّة إذا ذکرها بعضهم

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۰۹

فیختصّ المقام حینئذ بذلک تعبّدا من غیر فرق بین الخصوصیّات «۱»، لا یخلو عن إشکال فإنّه لو کان المراد عدم قبول الشهادة مع تمامها و کمالها و ذلک للتعبّد بسبب الخبر المزبور- کما انّه الظاهر من التعبد أیضا ذلک حیث انّ حقیقته الحکم بشیء مع عدمه فی الواقع أو بالعکس أو الحکم بکونه من أمر مع عدم کونه منه فی الواقع أو بالعکس نظیر قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ. وَ أُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ «۲» فإنّه أطلق علیهم الفاسقین مع احتمال صدقهم فی الواقع- ففیه انّه غیر صحیح لأنّ الشهادة غیر تامة علی حسب الفرض و ذلک لاحتمال التعدّد بان یکون شهادة بعضهم بشیء و الآخرین علی شیء آخر.

نعم لو کان المراد منه انّ الشارع اعتبر الأربعة تعبّدا و لم یحصل ذلک فلیس فیه اشکال.

الکلام فی ما لو شهد بعض بالإکراه و بعض بالمطاوعة

اشارة

قال المحقّق: و لو شهد بعض انّه أکرهها و بعض بالمطاوعة ففی ثبوت الحدّ علی الزانی وجهان أحدهما یثبت للاتّفاق علی الزناء الموجب للحدّ علی کلا التقدیرین، و الآخر لا یثبت لانّ الزناء بقید الإکراه غیره بقید المطاوعة فکأنّه شهادة علی فعلین.

أقول: ذهب الشیخ فی المبسوط إلی الأوّل، و اختار فی الخلاف، الثانی فقال فی الأوّل: إذا شهد اثنان أنّه أکرهها و قال آخرون انّها طاوعته فلا حدّ علیها لأنّ الشهادة لم تکمل و الرجل لا حدّ علیه أیضا و قال بعضهم: انّ علیه الحدّ، و هو الأقوی عندی، لأنّ الشهادة قد کملت فی حقّه علی الزنا لانّه زان فی الحالین و من قال بالأوّل، قال: لأنّ الشهادة لم تکمل علی فعل واحد فإنّ الإکراه غیر المطاوعة «۳».

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۰۲.

(۲) سورة النّور الآیة ۴.

(۳) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱۰

و قال فی الثانی: إذا شهد أربعة شهود علی رجل بالزنا بامرأة فشهد اثنان أنّه أکرهها و آخران انّها طاوعته قال الشافعی: انّه لا یجب علیه الحدّ و هو الأقوی عندی، و قال أبو حنیفة: علیه الحدّ و به قال أبو العبّاس. دلیلنا انّ الأصل برأیه الذمّة، و إیجاب الحدّ یحتاج الی دلیل و أیضا الشهادة لم تکمل بفعل واحد و انّما هی شهادة علی فعلین لانّ الزنا طوعا غیر الزنا کُرها «۱».

و حاصل الاستدلال علی استقرار الحدّ علیه- کما هو مختاره فی المبسوط- هو تمام الشهادة و کما لها بالنسبة إلی زناه لأنّ المرأة سواء کانت مکرهة فی زناها أو مطاوعة فإنّ الرجل قد زنی بها فیجب علیه الحدّ لتحقّق الشهادة المعتبرة بالنسبة الیه.

و قد مال الی ذلک صاحب الجواهر فإنّه بعد ان نقل الاستدلال علی وجوب الحدّ بالاتّفاق علی الزنا الموجب للحدّ علی کلا التقدیرین قال:

و الاختلاف انّما هو فی قول الشهود لا فی فعله «۲».

و فيه انّ منشأ الاختلاف فى القول اختلاف المقول و لو لا اختلاف المقول لاتّحد القول، فاذا قال بعضهم: انّه قد زنى مكرها لها و قال آخرون: انّه قد زنى بها و هى قد طاوعته فالاختلاف انّما هى فى قسمى الزنا المختلفين و ذلك لانّ زنا المكره قسم و زنا غير المكره قسم آخر، و الشاهد على ذلك انّ الأوّل موجب للقتل و الثانى للحدّ جلدا أو رجما و حينئذ فلم يتحقّق أربعة شهود على فعل واحد فان هذا الزنا فرد خاص و الآخر فرد آخر منه غير الأوّل، فيقال زنا اكراهى وزنا مطاوعى فهما موضوعان متباينان و لهما حكمان مختلفان لا تعلق لأحدهما بالآخر و هذا نظير تردّد القاتل بين هذا و ذاك الذى لا يمكن الاقتصاص هناك. و على الجملة فلا يجوز اجراء الحدّ على الفعل المردّد.

قال الشهيد الثانى: إذا شهد بعض الأربعة على رجل بأنّه زنى بفلانة مكرها لها فى ذلك الزنا و شهد الباقون بأنّه زنى بها مطاوعة له فيه فلا حدّ على

---

(۱) الخلاف كتاب الحدود مسئلة ۲۴.

(۲) جواهر الكلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۳۰.

المرأة قطعا لعدم ثبوت المقتضى لحدّها و هو الزنا مطاوعة و اختلف قولا- الشيخ فى الرجل فقال فى الخلاف: لا حدّ عليه و تحدّ الشهود لأنّها شهادة على فعلين فان الزنا بقيد الإكراه غيره بقيد المطاوعة و هى كشهادة الزوايا، و قال فى المبسوط: يحدّ الرجل لثبوت الزنا على كلّ واحد من التقديرين المشهود بهما و لانّ الاختلاف انّما هو فى أقوال الشهود لا فى فعله و هذا مختار ابن الجنيد و ابن إدريس، و تردّد المصنّف مقتصرا على نقل القولين و كذلك العلّامة فى الإرشاد و التحرير، و رجّح فى القواعد و المختلف الأوّل و كذلك الشهيد فى الشرح و لعلّه أوجه و يمنع ثبوت الزنا على كلّ واحد من التقديرين لانّه لم يشهد به على كلّ تقدير العدد المعتبر فهو جار مجرى تغاير الوقتين و المكانين المتّفق على انّه لا يثبت على تقديره انتهى «۱».

و ان أورد عليه فى الجواهر بقوله: و فيه وضوح الفرق بينهما ضرورة اقتضاء الاختلاف تعدّد الفعل بخلافه هنا المفروض اتفاق الجميع على اتّحاد الزمان و المكان و انّما اختلفوا فى حال المزنى بها و الزانى، الذى لا يقتضى تعدّد الفعل فيمكن اطّلاع من شهد بالمطاوعة على كون الإكراه الظاهر صوريّا نعم لو لم يتعرّضا للزمان و قلنا بكفايته و اختلفا فى الإكراه و المطاوعة على وجه لا يمكن الجمع بينهما الّا بتعدّد الفعل اتّجه حينئذ عدم القبول فتأمّل جيّدا انتهى «۲».

لكن فيه تأمّل و اشكال و ذلك لأنّه إذا كان السواد و البياض ضدّين فلا محالة يكون الأسود و الا بيض أيضا ضدّين و كذلك إذا كان الإكراه و المطاوعة ضدّين فلا محالة الفعل الصادر من الإكراه و الصادر من المطاوعة أيضا ضدّان و لا يجتمعان، و ليس المراد من كونهما قسمين انّ الواقع فى الخارج فعلان و قسمان فإنّه لا شكّ فى انّ الفعل واحد و انّما تردّد امره بين ان يكون من هذا أو من ذاك و قد شهد بعض الشهود على الأوّل و بعض على الثانى و بعبارة أخرى

---

(۱) مسالك الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۷.

(۲) جواهر الكلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۰۲.

لا- نعلم انّ الواقع فى الخارج من إفراد هذا القسم أو من إفراد القسم الأخر فعدد الشهود فى كلّ من الفردين ناقص، و اتّفاق الشهود انّما كان على الجامع و أمر كلّى لا على أمر شخصى الذى هو الموجب للحدّ.

ثمّ انّه قد يقال انّ الوجه فى عدم إثبات الزنا أمر آخر- لا عدم شهادتهم على أمر واحد- و ذلك لانّ من شهد منهم على مطاوعة

المرأة فقد قذفها و رماها بالزنا فيجرى عليه حكم القذف و يكون فاسقا فلا تقبل شهادته.

و فيه انّه مع فرض وحدة الفعل فقد كملت شهود الزنا و يثبت ذلك، و معه فالشهادة تؤثّر فى أمرين أحدهما إثبات حدّ الزنا على الزانى، ثانيهما نفى حدّ القذف كما فى كلّ مورد يؤخذ بشهادة الشهود الذين شهدوا علىّ الزنا، و الّا تكون الشهادة قذفا، و على الجملة فمع وحدة الفعل ليس هناك قذف و انّما يتحقّق هو فيما كان الفعل بالمآل متعدّدا، و بعبارة اخرى انّه مع كمال الشهود لا تدخل الشهادة تحت عنوان القذف بل اللازم عليه هو ترتيب آثار الزنا المشهود به.

ثم انّ العلّامة فى القواعد ذكر الوجهين فى المسئلة: ثبوت الحدّ على المشهود عليه لكمال الشهادة على الزنا و كون اختلافهم فى فعلها لا فى فعله، و ثبوت الحدّ على الشهود، مستدلا بتغاير الفعلين ثم قال: و هو أوجه و لا حدّ عليها إجماعا ثمّ ان أوجبنا الحدّ بشهادتهم لم يحدّ الشهود و الّا حدّوا و يحتمل ان يحدّ شهود المطاوعة، لأنّهما قد قذفا المرأة بالزنا و لم تكمل شهادتهم عليها دون شاهدى الإكراه لأنّهما لم يقذفا و قد كملت شهادتهم و انّما انتفى عنه الحدّ للشبهة انتهى.

أقول: يمكن ان يورد عليه بأنّه بعد البناء على إيجاب الحدّ بشهادتهم و إثبات الزنا بذلك لا وجه لحدّ الشهود مطلقا فكيف احتمل ان يحدّ شهود المطاوعة، و بعبارة اخرى امّا ان نقول بأنّ الشهادة قد كملت و على هذا فلا وجه لحدّ الشهود بل يحدّ المشهود عليه لا غير، و امّا ان نقول بعدم ذلك لكون بعضهم قاذفا و فاسقا فيلزم حدّ الشهود دون المشهود عليه لانّه لم تستكمل الشهادة.

و على الجملة فلو تحقّق انّ الشهادة كانت على فعلين كما استوجهه

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۱۳

العلامة قدّس سرّه بنفسه فلم يبق الّا حدّ الشهود و لا مجال لانتفاء الحدّ عنهم و ان قلنا بعدم التعدّد كما هو المفروض و المبنى فى كلامه- حيث قال: ان أوجبنا إلخ- فلا بدّ من اجراء الحدّ على المشهود عليه و لا شبهة كى ينتفى الحدّ بعد فرض إيجاب الحدّ و ثبوته.[۱]

و فى الجواهر بعد لفظ الشبهة الوارد فى كلام العلامة المذكور آنفا: اى لا- لعدم الثبوت، ثم قال قدّس سرّه: و فيه انّ الشهادة بالمطاوعة أعمّ من القذف لاحتمال الشبهة فيها و ان كان هو زانيا.

يعنى انّه و ان شهد شاهد المطاوعة بمطاوعتها له الّا انّ مجرّد ذلك لا يلازم قذفها بالزنا و ذلك لإمكان مطاوعتها زعما منها انّ ذلك يحلّ لها، هذا.

أقول: و فيه انّ هذا الاشكال و ان كان يصحّ و يأتى على مذهب من يعتبر التصريح فى الشهادة امّا على مذهب من يكتفى بلفظ ظاهر فى المراد كما أكدّ عليه صاحب الجواهر آنفا فلا، فإنّه إذا قال بعض انّها كانت مكرهة على الزنا و شهد الباقون انّها قد طاوعته فى ذلك، فان ظاهر هذا انّها قد زنت و كانت زانية لا انّه اشتبه عليها الأمر، فيجب عليها الحدّ.

هذا مع انّه فرق بين قبول الشهادة و باب القذف حيث انّه لا حاجة فى القذف الى الصراحة بل يكفى قول: يا بن الزانية أو أنت زان و أمثال ذلك كما ترى كلماتهم فى القذف، و الحاصل انّه يكفى فى القذف مجرّد النسبة على ما هو ظاهر إطلاق الأدلّة و الكلمات من غير توقّف على ادّعاء الرؤية أو استعمال لفظ صريح فى ذلك بل يكفى اللفظ الظاهر فى الزنا الحقيقى.

اختلاف الشهود فى قميص الزانى

قال فى القواعد: لو شهد اثنان بأنّه زنى و عليه قميص أبيض و اثنان أنّ

---

[۱] أقول: و فى دفتر مذكّراته دام ظلّه بعد نقل كلام القواعد: أقول: مع اعترافه بتغاير الفعلين فكيف يقال: و قد كملت شهادتهم عليه الّا ان يكون المقصود على القول الآخر و لكن عليه لا ينفى الحدّ انتهى هذا لكن لا يخفى انّ توجّه الاشكال على العلامة فى المقام

محلّ تأمل و اشکال فراجع کلام العلامة ثانیا ان شئت.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱۴

علیه قمیصا أسود ففی القبول نظر.

و فی الجواهر: و فیه انّه لا مانع من اجتماع الخصوصیّتین فلا تعدّد للفعل.

أقول: انّه و ان کان لا مانع من اجتماعهما لکنّ العبارة ظاهرة فی انحصار القمیص کما لا یخفی.

إذا شهد بعض فلا یرتقب إتمام البیّنة بل یحدّ الشهود

قال المحقّق: و لو أقام الشهادة بعض فی وقت حدّوا للقذف و لم یرتقب إتمام البیّنة لأنّه لا تأخیر فی حدّ.

و فی الجواهر بعد ذلک: بلا خلاف محقّق أجده فیه الّا ما یحکّی عن جامع ابن سعید و هو شاذّ [۱].

و قال العلّامة فی القواعد- عند عدّ شرائط ثبوت الزنا بالبیّنة-: الثالث اتّفاقهم علی الحضور للإقامة دفعة فلو حضر ثلاثة و شهدوا حدّوا للفریة و لم یرتقب إتمام الشهادة لأنّه لا تأخیر فی حدّ نعم ینبغی للحاکم الاحتیاط بتفریق الشهود فی الإقامة بعد الاجتماع و لیس لازما و لو تفرّقوا فی الحضور ثم اجتمعوا فی مجلس الحکم علی الإقامة فالأقرب حدّهم للفریة انتهی.

أقول: ظاهر عبارة المحقّق المذکورة آنفا هو اشتراط اجتماع الشهود حین الشهادة بخلاف کلام العلامة فإنّ الظاهر منه اعتبار اجتماعهم حین الحضور، و ان أمکن ان یکون مراده ما هو الظاهر من کلام المحقّق، غایة الأمر أنّه أضاف اجتماعهم وقت الحضور أیضا و لذا قال فی الجواهر انّه قد بالغ الفاضل فی القواعد و ولده فی الشرح فاعتبر حضورهم قبل الشهادة للإقامة. إلخ.

و کیف کان فعلی ما هو ظاهر العبارات، لو حضر بعضهم و شهد ثم بلا أیّ تأخیر شهد الباقون فإنّه یکتفی بذلک عند المحقّق دون العلّامة لأنّهم لم یحضروا

---

[۱] قال ابن سعید فی جامع الشرائع الصفحة ۵۴۸: و ان شهد ثلاثة فی وقت ثمّ تمّ العدد فی وقت آخر ثبت الزنا، و روی: لا نظرة فیه و یحدّون و یدرء الحدود بالشبهات.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱۵

جمیعا و معا و ان کانوا مجتمعین علی الشهادة بعد انّ من المسلّم عدم اعتبار أداءهم الشهادة دفعة واحدة و معا.

و قد وافقه فی ذلک ولده فخر الدین فقال فی شرح کلام والده المذکور آنفا: وجه القرب انّ اجتماعهم علی الحضور شرط فی ثبوت الحدّ علی المشهود علیه و انتفاء الشرط یوجب انتفاء المشروط و کلّما لم یوجب شهادة الزنا الحدّ أوجبت حدّ القذف، و یحتمل عدم وجوب الحدّ و یمنع اشتراط الحضور دفعة و کونه وقع فی حضرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله علی هذه الحالة لا یوجب اشتراطه بل جاز ان یکون اتفاقا.

ثم قال: و الأقرب عندی الأوّل لأنّه حدّ مبنیّ علی التخفیف انتهی «۱» و لا یخفی انّه لم یقم دلیل واضح علی مختار العلّامة أعلی اللّه مقامه.

و هنا قول ثالث ذهب الیه الشیخ قدّس سرّه فی الخلاف، قال: إذا تکامل شهود الزنا فقد ثبت الحکم بشهادتهم سواء شهدوا فی مجلس واحد أو فی مجالس و شهادتهم متفرّقین أحوط و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفة: ان کانوا شهدوا فی مجلس واحد ثبت الحدّ بشهادتهم و ان کانوا شهدوا فی مجالس فهم قذفة یحدّون و المجلس عنده مجلس الحکم فان جلس بکرة و لم یقم إلی العشیّ فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فیه بکرة و آخران عشیّة ثبت الحدّ، و لو جلس لحظة و انصرف و عاد فهما مجلسان.

تری تصریحه بأنّه یثبت الحکم بتکامل الشهود سواء شهدوا فی مجلس واحد أو فی مجالس متعدّدة و الظاهر من المجالس المتعدّدة

هو تعدّد المجالس حقیقة بأن یشهد بعضهم فی هذا الیوم مثلا و بعضهم فی یوم آخر لا ان یشهد کلّ من الشهود فی بیت فإنّه شیء آخر ذکره بقوله: و شهادتهم مفترقین أحوط، و علی هذا فلا فرق بین اجتماعهم فی الحضور و عدمه.

و کیف کان فقد استدلّ علی ما ذکره بقوله: دلیلنا کلّ ظاهر ورد بأنّه إذا شهد أربعة شهود وجب الحدّ، یتناول هذا الموضوع فإنّه لم یفصّل و أیضا قوله

---

(۱) إیضاح الفوائد الجلد ۴ الصفحة ۴۷۶– ۴۷۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۱۶

تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جلدة، و لم یفصّل، و أیضا فإذا شهد واحد أوّلا لم یخل من أحد أمرین امّا ان یکون شاهدا أو قاذفا فبطل ان یکون قاذفا لانّه لو کان قاذفا لم یصر شاهدا بإضافة شهادة غیره الیه فاذا ثبت انّه لیس بقاذف ثبت انه یکون شاهدا و إذا کان شاهدا لم یکن قاذفا بتأخّر شهادة غیره من مجلس الی مجلس آخر انتهی «۱».

أقول: انّ مقتضی إطلاقات الأدلّة کتابا و سنّة هو الاکتفاء فی الحکم بالزنا بأربعة شهداء مطلقا سواء کان حضورهم فی المجلس دفعیّا أو بالتدریج، و بلا فرق بین کونهم معا حاضرین و مجتمعین فی المجلس و عدمه و ذلک لصدق شهادة أربعة شهداء، کما انّ مقتضی هذا الإطلاق هو القول بأنّه لا فرق فی إقامتهم الشهادة متعاقبا و بدون ایّ تأخیر أو معه، غایة الأمر انّا قد خرجنا عن هذا الإطلاق بسبب الروایات مثل قوله صلوات اللّه علیه بعد ان شهد ثلاثة: أین الرابع؟ [۱] کما انّا قد نخرج بسبب الروایات عمّا افاده الشیخ من عدم الفرق بین وحدة المجلس و تعدّده فان مقتضی بعض الاخبار هو اعتبار وحدة المجلس.

ثم انّ المحقّق الأردبیلی عند تعرضه فی شرح الإرشاد لقول العلّامة:

و لو سبق أحدهم بالإقامة حدّ للقذف و لم یرتقب إتمام الشهادة.

قال: إذا حضر بعض الشهود مجلس الحکم و شهد بالزنا قبل الباقی یجب حدّ الشاهد الذی أقام و لا ینتظر باقی الشهود و إتمام الشهادة و عدمها. فحضور الشهود کلّهم مجلس الحاکم و اجتماعهم فیه قبل الشهادة سواء دخلوا مجتمعین أو متفرّقین شرط لسماع شهادتهم و اقامة شهادتهم و ثبوت الحدّ بها علی المشهود علیه و سقوطه عنهم فلا یجوز قبل الاجتماع و لا ینفع نعم یجوز التفرّق فی الإقامة بل قالوا یستحبّ التفرقة بین الشهود بعد اجتماعهم حال الإقامة فیفرّق بعد الاجتماع و یستشهد واحدا بعد واحد کما قالوا باستحباب ذلک فی سائر الأحکام لکن مع الریبة و هنا مطلقا للاحتیاط و التخفیف، و دلیل حدّ

---

[۱] سیأتی نقل الخبر بکامله.

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ الصفحة ۱۵۳ المسئلة ۳۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۱۷

الشاهد السابق من غیر انتظار الباقی هو انّه صدق علیه انّه افتری و رمی بالزنا و لم یأت بأربعة شهداء و انّه کاذب فیحدّ بالفعل للفریة إذ لا تأخیر لحدّ علی ما ثبت بالروایة بل بالإجماع و یدلّ علیه أیضا روایة نعیم بن إبراهیم عن عباد البصری قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام. و روایة النوفلی عن السکونی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام عن أبیه عن علی علیه السّلام فی ثلاث شهدوا.

ثم قال: و قد تری سندهما کأنّه انجبر بالشهرة و فیه ما مرّ مرارا.

أقول: انّ من المسلّم عندهم انّ الروایتین ضعیفتان لکنّهم یقولون بانجبار الضعف بالعمل نعم للأردبیلی رحمه اللّه فی انجبار ضعف الخبر بالشهرة تأمّل و اشکال.

ثم قال: و قد بالغ فی القواعد فی ذلک حیث قال باشتراط اجتماعهم فی الحضور مجلس الحکم فلو تفرّقوا بالحضور حدّوا و هو بعید و کذا الأوّل.

فهنا قد استبعد کلام العلّامة أوّلا و عطف علیه فی ذلک القول الأوّل الذی هو فی الحقیقة قول الشرائع أیضا- فهو أیضا عنده بعید- و علّل ذلک بقوله:

لانّ ثبوت الحدّ بعد غیر معلوم حتّی یقال: و لا تأخیر للحدّ فان الشاهد قد یکمل شهادته بالباقی و قد یکون اعتمادا علی ذلک شهد، فحدّه قبل شهادة الباقی و معلومیّة حالهم- خصوصا مع العلم بوجود الباقی و انّه سیجیء عن قریب و تسهّل- محلّ التأمل، و لانّه یصدق بعد شهادة الباقی انّه اتی بأربعة شهداء فلا حدّ علیه بل لا یبعد الصدق قبله و ان کان علی سبیل المجاز و بالجملة إبطال هذه الشهادة و حدّ الشهود بمجرّد السبق مشکل مع التخفیف فی الحدود، و الدرء بالشبهات، بل ینبغی ان یحمل علی الوجه المتعارف فی ذلک فان کمل الشاهد المسقط و الّا حدّوا.

ثم قال: و کأنّه لذلک قال الشیخ فی الخلاف بعدم اشتراط اتّحاد المجلس لانّه قال: إذا تکاملت. أحوط، و تأویل المختلف و حمله علی تفرّقهم بعد اجتماعهم لإقامة الشهادة دفعة نظرا الی انّ ذلک هو المذهب عندنا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱۸

بعید الّا ان یثبت الإجماع و هو بعید لخلاف الشیخ المتقدّم علی الظاهر نعم ان شهد البعض و نکل البعض حدّ الشاهد للفریة و عدم الإتیان بالأربعة و لحسنة محمد بن قیس.

و قد أیّد ما ذهب الیه من کفایة الأربعة و ان کان قد وقع تراخ بالنسبة الی بعض منهم، بکلام الشیخ فی الخلاف و هو عدم اشتراط اتّحاد المجلس- و قد مرّ منا نقل کلام الشیخ فراجع- و استبعد ما ذکره العلّامة فی المختلف تأویلا لکلام الشیخ من التفرّق بعد الاجتماع لإقامة الشهادة، و علیه فلا یکون نظر الشیخ من تعدّد المجالس تفرّق الشهود فی إقامة الشهادة بعد اجتماعهم معا بل المراد هو حصول التراخی فی الشهادات مستقلّا.

و علی ذلک فلم یبق فی إثبات اعتبار تتابع الشهادات و حدّ الشهود لو وقع بینها تراخ، سوی الروایات علی ما هو المبنی من الجبر و الّا فأدلّة حجّیة الشهادة شاملة لما إذا تتابعت الشهادات أو بالتراخی و حصول الفصل بینهما و النتیجة انّه لو وقعت الشهادات کلّ واحدة عقیب الأخری حتّی کملت فهو و الّا فیحدّ الشهود خلافا للشیخ حیث جوّز تعدّد المجالس.

و امّا کلام العلّامة فی المختلف فهو هذا: قال الشیخ فی الخلاف: إذا تکاملت شهود الزنا فقد ثبت الحکم بشهادتهم سواء شهدوا فی مجلس واحد أو مجالس و شهادتهم متفرّقین أحوط. و قال ابن حمزة: و انّما یقبل البیّنة مع ثبوت العدالة بستّة شروط: قیامها فی مجلس واحد، و المعتمد ما قاله الشیخ للعموم و لاستحباب تفریق الشهود، و ان قصد ابن حمزة اجتماعهم لإقامة الشهادة دفعة صحّ کلامه لانّه المذهب عندنا و قال سلّار: کلّ حدود الزنا علی اختلافه لا یثبت إلّا بشهادة أربعة رجال علی الوجه الذی ذکرناه فی مجلس واحد انتهی کلامه [۱].

---

[۱] مختلف الشیعة الصفحة ۷۶۴. أقول لعلّ التنزیل المزبور یستفاد من انّ العلّامة أولا نقل کلام الشیخ ثم کلام ابن حمزة المخالف له النّاطق باعتبار قیام الشهود فی مجلس واحد، ثم جعل المعتمد کلام الشیخ و بذلک ردّ کلام ابن حمزة ثم صدّق کلام ابن حمزة إذا کان مقصوده اجتماعهم لإقامة الشهادة دفعة و صحّح کلامه علی هذا الفرض و لازم ذلک انّه علی هذا یکون ابن حمزة موافقا للشیخ فیعلم انّ الشیخ یقول بذلک بنظر العلّامة حیث انّ قول الشیخ هو المعتمد عنده.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۱۹

أقول: و فیه انّ ذلک لا یساعده دلیل الشیخ و ذلک لانّه علّل ما ذکره بانّ الشاهد الأوّل امّا ان یکون قاذفا أو شاهدا لکنّه لیس بقاذف

و ذلک لأنّه لو کان قاذفا کان لا ینفع ضمّ شهود أخر إلیه لکونه فاسقا مع انّه لو ضمّت إلیه الثلاثة لقبلت و حکم بالحدّ علی المشهود علیه فاذا ثبت انّه لیس بقاذف بل هو شاهد فاذا لا یضرّه تأخیر سائر الشهود من مجلس الی مجلس آخر هذا و کانّ الشیخ لم یعمل بالروایة الدّالة علی اعتبار حضور الشهود کلّهم عند إقامة الشهادة کی تتحقق الشهادات متعاقبة.

هذا و لکن الإنصاف انّه یمکن استفادة اعتبار اجتماعهم قبل مقام الشهادة من کلام الشیخ و ذلک لمکان قوله: و شهادتهم متفرّقین أحوط.

بیان ذلک انّ الاحتیاط جار فیما أمکن ما یقابله أیضا حتّی یکون الأوّل احتیاطا و ما یقابله خلاف الاحتیاط، و فیما نحن فیه یکون تفریق الشهود أحوط، إذا أمکن التفریق و الاجتماع کلاهما و ذلک لا یتحقّق الّا بان یکون الشهود حاضرین عند إقامة الشهادة حتّی یفرق الحاکم بینهم فی أداءها، و امّا إذا لم یکن بعضهم حاضرین فهو أمر قهری و لا یصدق علیه انّه احتیاط، فمن ذلک یمکن ان یستفاد انّ مراد الشیخ أیضا اعتبار حضورهم عند الإقامة جمیعا الذی یعبّر عنه بالمجلس الواحد عرفا غایة الأمر انّه یقول بجواز إقامتهم الشهادة و أداءها فی هذه الحال و فی حال افتراق کلّ منهم عن الباقین و قد أضاف انّ الثانی هو المستحبّ لئلا یطّلع أحدهم علی ما شهد به الآخر، و اللاحق علی ما شهد به السابق، فیتلّقی منه الشهادة.

و ربّما یؤیّد ذلک انّ ابن إدریس عبّر فی السرائر بذلک ای مجلس واحد أو مجالس- فإنّه قال: إذا تکامل شهود الزنا فقد ثبت الحکم بشهادتهم سواء شهدوا فی مجلس واحد أو فی مجالس و لا یعتبر حضور الشهود لأداء الشهادة فی وقت واحد الّا ههنا إلخ «۱»- مع انّه قال قبل ذلک: و لا تقبل شهادة الشهود علی الزنا إلّا إذا حضروا فی وقت واحد فان شهد بعضهم و قال: الآن یجیء

(۱) السرائر الطبع الجدید الجلد ۳ الصفحة ۴۳۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۰

الباقون جلد حدّ المفتری لأنّه لیس فی ذلک تأخیر انتهی [۱].

وجه التأیید و بیانه انّه عبّر فی المقام بالمجلس أو المجالس و الحال انّه اعتبر قبل ذلک و فی کلامه السابق، الحضور فی وقت واحد، فمن هذا یعلم انّ المراد من المجلس أو المجالس هو تفریق الحاکم بین الشهود و عدمه عند الشهادة، بعد انّه یعتبر حضورهم جمیعا قبل ذلک.

و بالجملة فعلی هذا فالشیخ أیضا موافق للمشهور و لذا قال فی الجواهر:

و حینئذ لا خلاف فی المسئلة الّا من ابن سعید الذی قد سمعت شذوذه انتهی.

استدلّ المشهور بروایات منها روایة السکونی عن جعفر عن أبیه عن علیّ علیه السّلام فی ثلاثة شهدوا علی رجل بالزنا فقال علیّ علیه السّلام أین الرابع؟

قالوا: الآن یجیء فقال علیّ علیه السّلام: حدّوهم فلیس فی الحدود نظر ساعة «۱».

و منها ما رواه عباد البصری قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن ثلاثة شهدوا علی رجل بالزنا و قالوا: الآن نأتی بالرابع قال: یجلدون حدّ القاذف ثمانین جلدة کلّ رجل منهم «۲».

و لو استشکل فی الأولی باحتمال کونها قضیّة فی واقعة و لعلّ الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام کان یعلم بانّ الرابع لا یأتی أو یأتی بعد مضیّ مدّة فلذا حکم بحدّ الشهود، فإنّ الروایة الثانیة لا یجری فیها هذا الاحتمال لانّ السؤال فیها قد وقع عن أمر کلّی.

[۱] السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۳۱ أقول: و لا یخفی انّ عبارة الجواهر فی الطبع الجدید مغلوطة محرّفة، و الصحیح هو عبارته فی الطبعة القدیمة و إلیک متنها فی الجدید: و ربّما أیّد الحمل المزبور بأنّه عبّر فی السرائر انّه قال قبلها. إلخ و امّا متن القدیم فهذا: و ربّما أید

الحمل المزبور بأنّه عبّر به فی السرائر مع انّه قال قبلها إلخ و قد أوجب تحریف النسخة الجدیدة أن یستشکل علی ابن إدریس بأنّه لیس فی ما سبق من کلام الشیخ هذا الکلام، ثم یوجّه باحتمال انّه ربّما کان فی الخلاف الذی کانّ عند ابن إدریس فلا تغفل.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۸.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۱

فقد استفید من الاخبار اعتبار حضورهم و اجتماعهم قبل الشهادة و کذا اعتبار تتابع شهاداتهم و عدم فصل فیها.

و الإنصاف عدم استفادة الأوّل منها و انّه لا دلالة لها علی عدم قبول الشهادة إذا لم یکن الرابع مثلا حاضرا الّا انّه قد حضر بمجرّد ان تمّت شهادة الثالث و شهد بما شهد به الأوّلون و من قبله.

فهل تری من نفسک انّ فی قصّة قضاء الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام- روایة السکونی- لو کان الرابع یدخل مجلسه و بمجرّد قوله علیه السّلام: أین الرابع؟ یجیب: ها انا حاضر، فهل کان الامام یردّ شهادته و لم یقبل منه؟

کلّا.

فتحصّل انّه قد استثنی من حجیّة الشهادة ما إذا أدّوها بتراخ و انفصال کما إذا شهد بعضهم و لم یکن الباقی حاضرا و بعد مضیّ زمان دخل و شهد فان هذه الشهادة تکون مردودة.

أربعة فروع فی المقام

اشارة

ثم انّ هنا فروعا تناسب المقام نتعرّض لها تبعا لصاحب الجواهر و ان لم یذکرها المحقّق قدّس سرّهما.

الفرع الأوّل

لو شهد بعض و ابی الآخر بعد الحضور لها حدّ الشاهد للقذف کما صرّح به غیر واحد نافیا للخلاف فیه.

أقول: المفروض انّ الشهود قد حضروا و اجتمعوا لإقامة الشهادة و قد أدّاها بعضهم الّا انّه أبی من أداءها الآخرون فهنا لا خلاف فی عدم ثبوت الحدّ علی المشهود علیه لعدم ثبوت الزنا کما انّه لا خلاف فی عدم حدّ الناکل عن الشهادة، و انّما الکلام فی حدّ من أقامها و عدمه و قد وقع الخلاف فی ذلک بین العامّة، و امّا الخاصّة فذهبوا الی وجوب الحدّ علیه للقذف و لا خلاف بینهم

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۲

فی ذلک الّا عن العلّامة أعلی اللّه مقامه و ادّعی الشیخ الإجماع علی ثبوت الحدّ، و نفی الآخرون الخلاف فیه.

و قد استدلّ علی ذلک بأمور.

أحدها ما مرّ من ادّعاء الإجماع و عدم الخلاف فیه.

ثانیها صحیحة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: لا أکون أوّل الشهود الأربعة فی الزنا أخشی ان ینکل بعضهم فأجلد «۱».

ثالثها فحوی الخبرین المذکورین آنفا- خبر السکونی و خبر عباد البصری- فإنّه إذا وجب حدّ ثلاثة شهدوا علی رجل بالزنا مع عدم حضور الآخر فهم اولی بالحدّ إذا کان الرابع حاضرا و ابی عن إقامة الشهادة لأنّه یأتی فی الأوّل احتمال انّ الرابع لم یستطع من

الحضور و الّا فلو كان متمكّنا منه لحضر، و ادّى الشهادة، و الحاصل انّه قد عرض له مانع عن الحضور، فاحتمال كذب الشهود هناك ضعيف، بخلاف الثانى حيث انّ الرابع مثلا على حسب الفرض حاضر و مع ذلك فلا يشهد و هذا ممّا يقوّى احتمال كذب مقيمى الشهادة فكأنّه بابائه يكذّبهم فيها.

رابعها قصّة المغيرة مع عدم إنكار أحد فيها، و قد تمسّك بهذا، الشيخ قدّس سرّه بعد ان تمسّك بإجماع الفرقة و اخبارهم.

قال فى الخلاف: إذا حضر أربعة ليشهدوا بالزنا فشهد واحد أو ثلاثة و لم يشهد الرابع لم يثبت على المشهود عليه بالزنا لأنّ الشهادة ما تكاملت بلا خلاف و من لم يشهد لا شيء عليه أيضا بلا خلاف و من شهد فعليه الحدّ، حدّ القذف و به قال أبو حنيفة و أصحابه و الشافعى فى أحد قوليه فى القديم و الجديد و قال فى الشهادات: لا يجب الحدّ و هى المشهورة بالقولين و الأوّل أظهر فى الآية و الثانى أقيس.

ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أيضا ففيه إجماع الصحابة روى

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من حدّ القذف الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۳

ذلك عن علىّ و عمر، و لا مخالف لهما امّا علىّ ع فروى انّ أربعة أتوه ليشهدوا على رجل بالزنا فصرّح ثلاثة و قال الرابع: رأيتهما تحت ثوب، فان كان ذلك زنا فهو ذلك، و امّا عمر فالقصّة مشهورة و هو انّه استخلف المغيرة بن شعبة على البصرة و كان نازلا فى أسفل الدار، و نافع و أبو بكرة و شبل بن معبد و زياد فى علوها فهبّت ريح ففتحت باب البيت و رفعت الستر فرأوا المغيرة بين رجلى امرأة فلمّا أصبحوا تقدّم المغيرة ليصلّى فقال له أبو بكرة: تنح عن مصلّانا فبلغ ذلك عمر فكتب ان يرفعوا اليه و كتب الى المغيرة: قد يحدث عنك بما ان كان صدقا فلو كنت متّ من قبله لكان خيرا لك فاشخصوا إلى المدينة فشهد نافع و أبو بكرة و شبل بن معبد فقال عمر: أؤدى المغيرة الأربعة، فجاء زياد ليشهد فقال عمر:

هذا رجل لا يشهد الّا بالحق إن شاء اللّه فقال: امّا بالزنا فلا اشهد و لكنّى رأيت أمرا قبيحا فقال عمر: اللّه أكبر و جلد الثلاثة فلمّا جلد أبو بكرة فقال: اشهد انّ المغيرة زنا فهمّ عمر بجلده فقال له علىّ عليه السّلام: ان جلدته فارجم صاحبك يعنى المغيرة.

فموضع الدلالة انّ هذه قصّة ظهرت و اشتهرت و لم ينكر ذلك أحد.

و استدلّ من قال بعدم الحدّ على من شهد بأمور.

منها ما حكاه الشيخ قدّس سرّه فى الخلاف فإنّه بعد ما نقلناه من عبارته و كلامه قال: و من قال: لا حدّ عليهم استدلّ بقول تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِينَ جَلْدَةً، فأخبر أنّ القاذف من إذا لم يأت بأربعة شهداء حُدّ، و هذا ليس منهم فإنّه لا يحدّ إذا اتى بأقلّ منهم و هو إذا شهد معه ثلاثة فكلّ من خرج من قذفه بأقلّ من أربعة شهود لم يكن قاذفا انتهى «۱».

و منها ما تمسك به العلامة أعلى اللّه مقامه- و قد مرّ انّه قدّس سرّه قائل بعدم الحد- فإنّه فى المختلف عنون المسئلة و ذكر أوّلا كلام الشيخ فى الخلاف المذكور آنفا ثم قال: و قال الشيخ فى المبسوط: الذى يقتضيه مذهبنا انّ

---

(۱) انظر الخلاف كتاب الحدود المسئلة ۳۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۴

عليهم الحدّ، و على ما يحكمون أصحابنا فى قصّة المغيرة، لا حدّ عليهم و الشيخ نقل قصّة المغيرة فى الخلاف و جعله دليلا بعد استدلاله بإجماع الفرقة. و قول الشيخ فى المبسوط مشكل، و ابن الجنيد قال: لو شهد ثلاثة و تأخّر الرابع الى تصرّم مجلس الحكم أو

قدر ساعة صاروا كلّهم بمعنى القذفة.

ثمّ تعرّض لكلام من صاحب الشامل و نقل عنه انّه قال: إذا لم يتمّ عدد الشهود كأن شهد ثلاثة أو شهد واحد فهل يكون قذفة يجب عليهم القذف؟ فيه قولان أحدهما و هو المنصوص المشهور انّهم يحدّون و به قال مالك و أبو حنيفة، و الثانى انّهم لا يحدّون لأنّه أضاف الزنا اليه بلفظ الشهادة عند الحاكم فلم يجب عليه الحدّ كما لو شهد الأربعة ثم رجع واحد منهم، فلم يحدّ الباقين.

قال قدّس سرّه: و هذا القول عندى لا يخلو من قوّة و الّا لأدّى ذلك الى امتناع الشهود عن إقامتها لأنّ تجويز ان يترك أحدهم الشهادة يقتضى تجويز إيقاع الحدّ عليه فيمتنع من أدائها، و لأنّ أصحابنا نصّوا على انّه لو شهد أربعة فردّت شهادة واحد منهم بأمر خفى لا يقف عليه الّا الآحاد يقام على المردود الشهادة الحدّ دون الثلاثة لأنّهم غير مفرّطين فى إقامتها فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا فى إقامتها فلهذا لا حدّ و ما ذكرناه من الأمور الباطنة «۱».

أقول: و الإنصاف انّ ما أورده على القول بحدّ الشهود، وارد لا محيص عنه فان من احتمل نكول واحد من الشهود يحتمل لا محالة أن يحدّ هو بنفسه، و لا يقدم على إقامة الشهادة طبعا و الحال هذه، و قلّ جدّا من يقدم عليها و لا يبالى بإجراء الحدّ عليه مع نكول بعض.

و لا يمكن الذّبّ عن هذا الاشكال بعدم الاقدام على الشهادة بدون العلم بتكميل الشهادة و عدم نكول بعض الشهود.

و ذلك لانّه لو لم يكونوا يقولون بوجوب الحدّ على الشهود مع نكول البعض مطلقا حتّى و لو حصل لهم العلم بعدم تخلّف الباقين لكان ذلك حسنا

---

(۱) مختلف الشيعة الصفحة ۷۵۶.

و امّا مع حكمهم بوجوب الحدّ على الشهود مع نكول بعض منهم و ان كانوا عالمين بذلك فلا.

و على الجملة فهذه عويصة فى الباب، فكيف يمكن الحكم بوجوب الحدّ على من اقام الشهادة مع إباء واحد منهم بعد ذلك، و الحكم بوجوب أداء الشهادة و حرمة كتمانها و انّ من يكتمها فإنّه آثم قلبه «۱»؟ و معلوم انّ الحكم بحدّ الشهود المطمئنين بعدم تخلف واحد منهم عن الأداء، أكبر ذريعة الى عدم إقدام أحد على الشهادة.

فلو أمكن الاعتراض على الشهود فيما إذا شهدوا مع عدم حضور الرابع بأنّه لماذا اقدمتم على الشهادة و قد رأيتم انّ رابعكم لم يحضر، فلا يمكن هذا الاعتراض عليهم فى المقام لانّ الشهود كلّهم حاضرون، و المقدم على الشهادة كان مطمئنا بإقدام الباقى عليها أيضا، و الحاصل انّ الحكم بحدّ الشهود هنا مخالف بظاهره للقواعد الشرعيّة الثابتة.

و بعبارة اخرى انّ الثلاثة الذين أقدموا على إقامة الشهادة مع حضور الرابع و تهيئة لذلك قد أقدموا عليها إقامة لأمر اللّه و اطاعة لواجبه تعالى و انقيادا لنهيه عن الإباء بقوله تعالى وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا «۲» غاية الأمر انّ الرابع قد عصى و خان أو خاف من أداء الشهادة أو لم يقمها لأغراض دنيويّة فما هو تقصيرهم حتّى يحدّوا؟ و كيف يرضى الفقيه ان يحكم بحدّ من أراد اطاعة ربّه؟

و على هذا فالمتّجه هو قول العلّامة أعلى اللّه مقامه و لا مناص عن الذهاب اليه، و حمل الاخبار حتّى صحيحة قيس المذكورة آنفا على ما إذا لم يكن هناك اطمينان بتمام الشهادة و قيام الباقى بها، و الّا فتنافى حكم العقل، فإنّهم إذا أقدموا على الشهادة اطمينانا بقيام الباقى أيضا فهم معذورون عقلا و كيف لا يكون العذر المقبول عند العقل مقبولا عند الشرع؟ نعم لو لم

---

(۱) سورة البقرة الآية ۲۸۳.

(۲) سورة البقرة الآية ۲۸۳.

يكونوا مطمئنين بقيام الباقى فلا إشكال فى الحكم بالحدّ لأنّهم مقصّرون.

گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فى أحكام الحدود؛ ج۱، ص: ۲۲۶

أضف ال بـذلك كلّه انّه مـا الفرق بين المقـام و بين من تردّ شـهادته بأمر خفى حيث لم يحـدّ الباقون هناك و يحكم بحـدّ الباقين فى المقام و كذلك اىّ فرق بين ما إذا رجع بعضـهم عن شهادته حيث يحكمون بان لا حدّ عليهم، و بين المقام الذى حكموا فيه بوجوب الحدّ عليهم؟

و قد ظهر ممّا ذكرناه انّ ما أورده صاحب الجواهر على العلامهٔ- بقوله:

فما عن المختلف من عدم الحدّ لبعض الوجوه الاعتباريهٔ التى لا تصلح معارضا للدليل الشرعى واضح الضعف انتهى- ليس فى محلّه و ذلک لانّه ليس وجها اعتباريا بل هو حكم العقل الصريح.

الفرع الثانى

و لو شهدوا و كانوا فسّاقا كلّا أو بعضا حدّوا، ذكره فى الجواهر، ثمّ نقل عن الخلاف و المبسوط و السرائر و الجامع و التحرير التفصيل بين مـا إذا كان ردّ الشـهادهٔ لمعنى ظاهر كالعمى و الفسق فيجب حـدّ الجميع و ما إذا كان لمعنى خفى فإنّه يحـدّ مردود الشـهادهٔ دون الباقين لأنهم غير مفرّطين.

قال الشيـخ فى الخلاف: إذا شـهد الأربعهٔ على رجل بالزنا فردّت شـهادهٔ واحد منهم فان ردّت بأمر ظاهر لا يخفى على أحد فإنّه يجب على الأربعـهٔ حـدّ القاذف و ان ردّت بأمر خفىّ لا يقف عليه الّا آحادهم فإنّه يقام على المردود الشـهادهٔ الحـدّ، و الثلاثهٔ لا يقام عليهم الحـدّ. دليلنا انّ الأصل برأيه الذمّهٔ و لا دليل على انّه يجب على هؤلاء الحـدّ و أيضا فإنهم غير مفرّطين فى إقامـهٔ الشـهادهٔ فإنّ أحدا لا يقف على بواطن الناس فكان عذرا فى إقامتها فلهذا لا حدّ و يفارق إذا كان الردّ بأمر ظاهر لانّ التفريط كان منهم فلهذا حدّوا «۱».

و قال فى المبسوط: ان شـهد الأربعهٔ لكن ردّت شهادهٔ واحد منهم لم يخل من أحد أمرين امّا ان يردّ بأمر ظاهر أو خفىّ فإن ردّت بأمر ظاهر مثل ان كان

---

(۱) الخلاف كتاب الحدود المسئلهٔ ۳۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۷

مملوكا أو امرأهٔ أو كافرا أو ظاهر الفسق فان حكم المردود شهادته قال قوم: يجب عليه الحدّ و قال آخرون: لا يجب و كذلك اختلفوا فى الثلاثـهٔ إذ لا فصل بين ان لا يشـهد الرابع و بين ان تردّ شـهادته بأمر ظاهر لا يخفى على الثلاثهٔ و الأقوى عندى انّ عليهم الحدّ و ان كـان الردّ بـأمر خفّى قبـل ان يبحث الحـاكم عن حـاله فوقف على بـاطن يردّ به الشـهادهٔ فالمردود الشـهادهٔ قال قوم: لا حـدّ عليه و هو الأقوى و الثلاثهٔ قال قوم لا حدّ عليهم أيضا و هو الأقوى عندى و فيهم من قال: عليهم الحدّ، لانّ نقصان العدالهٔ كنقصان العدد و الأوّل أقوى لأنّهم غير مفرطين فى إقامتها فإنّ أحـدا لا يقف على بواطن الناس فكان عـذرا فى إقامتها فلهذا لا حدّ و يفارق هذا إذا كان الردّ بأمر ظاهر لانّ التفريط كان منهم فلهذا حدّوا عند من قال بذلک على ما اخترناه فبان الفصل بينهما «۱».

و أنت ترى انّ بين مختـاره فى الخلاـف و مختاره فى المبسوط فرقا فإنّه فى الأوّل اختار انّ مردود الشـهادهٔ فى الأمر الخفىّ يحـدّ دون الثلاثهٔ الأخر فإنّهم لا يحدّون بخلاف المبسوط فان مختاره فيه انّ مردود الشـهادهٔ أيضا لا يحدّ كما انّ الثلاثهٔ لا يحدّون فليس مختاره

فی الکتابین واحدا علی ما هو الظاهر من عبارة الجواهر.
و یرد علی مختاره فی المبسوط انه و ان کان غیر المردود لیس مفرطا بلا اشکال فیه و امّا المردود فإنّه مفرط فلم لا یحدّ هو و الحال انّه قد فرّط و قصّر لانّه قد أقدم علی الشهادة مع العلم بأنّه لا یجوز للفاسق ذلک؟
اللهم الّا ان یکون نظر الشیخ أیضا الی ما إذا لم یکن مردود الشهادة مقصّرا بان لا یری عمله الذی یأتی به فسقا موضوعا أو حکما.
لکن یرد علیه انّه علی ذلک فهو لیس بفاسق لعدم تقصیره.
لا یقال: لعلّ المراد هو ما إذا أقدم علی الشهادة زاعما جواز الاقدام علیها مع علمه بفسقه فی الخفاء [۱].

---

[۱] أورده هذا العبد و قد تفضّل بالجواب عنه بما فی المتن.

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۸

لانّه یقال: فعلی هذا کان اللازم التفصیل فی الحکم بعدم تقصیره و الحال انّه قد أطلق فی ذلک.
و ممّا ذکرناه یعلم ما فی الخلاف من إطلاق حدّ المردود إذا کان الردّ بأمر ظاهر، فإنه لو لم یعلم بانّ شهادته مردودة فلیس بمفرط.

الفرع الثالث

لو شهدوا و کانوا مستورین ای مجهولی الحال کلا أو بعضا فلا شکّ فی عدم الحدّ علی المشهود علیه لأنّ إثبات الحدّ موقوف علی شهادة العدول و هی مشکوکة فی المقام لانّه من قبیل الشبهة المصداقیة للعادل و امّا الشهود ففی القواعد: لا حدّ للشبهة.
بیان ذلک انّه ربّما کانوا فی الواقع عدولا و ربّما کانوا فسّاقا فان من لم تثبت عدالته و لا فسقه یجری فی حقّه الاحتمالان فیشک فی استحقاقه الحدّ و فی جواز ذلک علیه، و الحدود تدرء بالشبهات.
و أورد علیه فی الجواهر بخبر ابی بصیر عن الصادق علیه السّلام فی أربعة شهدوا علی رجل بالزنا فلم یعدّلوا قال: یضربون الحدّ «۱».
أقول: لو کان المراد من عدم تعدیلهم مجرّد عدم شهود یعدّلهم مع جهل الحال و احتمال کونهم عادلین أو فاسقین فکلام العلّامة لا یلائم الروایة و یردّ بها علیه، و امّا لو کان المراد من انّهم لیسوا عادلین- کون هذا التعبیر رمزا الی- فسقهم فلا منافاة أصلا لأنّه لا شک فی إجراء الحدّ علی الشهود الفاسقین فی المقام و لذا قال بعد اشکاله علیه بهذا الخبر: و یمکن حمله علی ظهور الفسق انتهی.
ثم انّ هؤلاء الشهود تارة قد أقدموا علی الشهادة علما منهم بعدم قبول شهادتهم و عدم اثر لها فی إثبات المشهود به حیث انّهم یعلمون انّهم لا یعدّلون فحینئذ یصحّ ان یحدوا و ذلک لتفریطهم و الحال هذه.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ القذف الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۲۹

و امّا إذا کانوا یرون أنفسهم عادلین و زعموا انّ الناس أیضا یعتقدون فیهم العدالة و یرونهم متّصفین بها فاقدموا علی ذلک فمقتضی القاعدة عدم حدّ علیهم لکونهم غیر مفرطین.
نعم هنا بحث و هو انّه إذا کان الشاهد یری نفسه فاسقا و یراه الناس عادلا فهل یجب علیه إقامة الشهادة احقاقا للحقّ أم لا؟
الظّاهر هو الوجوب، و لا یضرّ عدم عدالته، و لا یجب علیه إعلان غیره بفسقه کما انّه لا یجب علی من یری نفسه فاسقا ان یعلن المؤتمین به بفسقه، و تصح صلاة من اقتدی بإمام یراه عادلا و ان انکشف بعد ذلک کونه فاسقا بل و کافرا و علی الجملة فالظاهر انّه

یکفی للحاکم، المصحّح الفعلی فی حکمه و ان لم یکن بحسب الواقع محقّقا و لیس مثل باب الطلاق الذی لو بان فسق الشاهدین یکشف بطلان الطلاق، کما سیتّضح ذلک من بعض الفروع القادمة.

«الفرع الرابع»

لو رجعوا عن الشهادة کلا أو بعضا قبل الحکم فعلیهم اجمع [۱] الحدّ الّا ان یعفو المقذوف و ذلک لأنهم قد قذفوا فیجب حدّهم و لا یثبت الزنا حتّی یحدّ المشهود علیه لعدم تحقّق الشهادة المعتبرة، و رجوع الشاهد عمّا شهد به أوّلا یوجب ان لا یبقی اطمینان بما قاله أوّلا فلم یبق لقوله کشف عن الواقع و یزول الاطمئنان بخبره فالشهادة مع الرجوع عنها مساوقة لعدم الشهادة و الحاصل انّ الاختلال فی الشهادة یوجب ان لا یثبت الزنا.

نعم هنا کلام بالنسبة إلی الشهود و هو انّه لو قال الراجع: انّی قد کذبت فی الشهادة فهو یحدّ بلا کلام لإقراره بنسبة الزنا الی الغیر عمدا و کذبا، و امّا لو ادّعی الخطأ فی ذلک کما إذا رای عمرا فزعم انّه زید الذی رآه و عاینه و هو یزنی، و شهد بانّ هذا قد زنی ثم ظهر له انّ الزانی کان غیره فلا وجه هنا لحدّه أصلا لأنّه قد أخطأ و قد رفع عن الأمّة الخطإ، هذا کلّه فیما إذا رجعوا قبل

---

[۱] أقول: یرد هنا ما أورده دام ظلّه من قبل ذلک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۰

الحکم.

و امّا إذا رجعوا بعد الحکم ففی الجواهر انّه یختصّ الراجع بالحدّ أخذا بإقراره.

و فیه انّه لا یصحّ ذلک علی إطلاقه لأنّه لو کان ذلک خطأ فلا وجه لحدّه لانّ المخطی لیس بمفرط و قد مرّ مرارا انّ میزان الحدّ کونه مفرطا و لا عقوبة علی المخطئ مطلقا دنیویّة أو أخرویّة.

و امّا ثبوت الدیة فی القتل خطأ فهو جبران و تدارک لدم المسلم و لیس هو من باب العقوبة، فلا بدّ من التقیید بما إذا کان قد تعمّد فی الشهادة کذبا. هذا.

لکن قال الشیخ فالخلاف: إذا شهد أربعة ثمّ رجع واحد منهم فلا حدّ علی المشهود علیه بلا خلاف و علی الراجع الحدّ أیضا بلا خلاف و امّا الثلاثة فلا حدّ علیهم، و للشافعی فیه قولان، المنصوص علیه مثل ما قلناه. و قال بعض أصحابه هذا أیضا علی قولین. و قال أبو حنیفة: علیهم الحدّ. دلیلنا قوله تعالی:

وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ. و هذا اتی بأربعة شهداء و رجوع واحد منهم لا یؤثّر فیما ثبت. و أیضا الأصل برأیه الذّمة. فمن أوجب علیهم الحدّ فعلیه الدلالة «۱».

أقول: یمکن ان یقال: لما ذا لا یجب الحدّ علی المشهود علیه إذا کان رجوع واحد منهم بعد الحکم، بعد ان حکم قدّس سرّه بأنّ الثلاثة لا حدّ علیهم؟

و قوله: و رجوع واحد منهم لا یؤثّر فیما ثبت، لا یخلو عن شیء لأنّه إذا کان المطلب ثابتا بحیث انّ رجوع واحد منهم لا یؤثّر فیه فلما ذا لا یحدّ المشهود علیه [۱]؟

---

[۱] یمکن ان یقال: انّ المقام نظیر ما تقدّم فی مسئلة شهادة البعض بالطوع و بعض آخر بالمطاوعة حیث قال العلّامة هناک بأنّه یثبت الزنا بحسب الشهادة الّا انّ الشبهة تمنع عن اجراء الحدّ و قد ذکرت ذلک فی مجلس الدرس لکن سیّدنا الأستاد کان یری هناک أیضا التّنافی بین الثبوت و بین الشبهة.

(۱) الخلاف الجلد ۳ کتاب الحدود المسئلة ۳۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۳۱

کما انّه یرد علیه فی الحکم بوجوب الحدّ علی الراجع، بانّ هذا بإطلاقه لا یتمّ فإنّه ربما لا یکون مقصّرا فی رجوعه.

ثم انّه قد یقال بانّ حدّ القذف حقّ للغیر و من حقوق الناس جعله الشارع علی القاذف للمتّهم جبرانا لما أتلف القاذف منه من شرفه وجاهة و مروئته فهو نظیر مال الغیر الذی من أتلفه یکون ضامنا بلا تفرق بین المفرّط و غیره و المتعمّد و المخطی و کما یجب علی المتلف تدارک ما أتلفه المتلف و ان کان ذلک عن غیر تعمّد کذلک یجب الحدّ علی القاذف إذا طالبه المقذوف بذلک و ان کان ذلک عن غیر تقصیر و تفریط. و علی هذا فکیف یقال بأنّه لا حدّ علی الشهود لأنّهم غیر مفرّطین، کما ذکر فی المقام و کما عن الشیخ فی الخلاف و المبسوط بالنسبة إلی الشهود فیما ردّت شهادة أحدهم لمعنی خفیّ، و عنه فی المبسوط بالنسبة إلی مردود الشهادة أیضا و کما عن العلّامة فی المختلف بالنسبة إلی الشهود الذین شهد ثلاثة من الأربعة و ابی الرابع، علی ما تقدّم، الی غیر ذلک من الفروع و المسائل.

و فیه الفرق بین حدّ القذف و باب الضمانات و الحقوق المالیّة فإنّ الضمانات من قبیل التدارک للمال الذی أتلفه المتلف و لذا لا فرق فیه بین ما إذا تعمّد فی الإتلاف أو أخطأ أو انه أتلف فی النوم فالمال یقابل بالمال و یتدارک به و هذا بخلاف الحدّ فإنه لیس من الحقوق المالیّة یبدل بإزائها المال حتّی یکون علی المتلف بل هو عقوبة من اللّه تعالی علی القاذف نظیر عقاب الزنا لکنّه بعدله و حکمته جعلها بید المقذوف و موکولة بإرادته تدارکا لما وقع علیه من الهتک و نقصان الوجاهة و الاحترام لقذفه بین الناس. فقرر سبحانه علی الذی هتک عرض المسلم بالقذف ان یهتک عرضه بإجراء الحدّ علیه و جعل امره بیده فله الاستیفاء و العفو بمقتضی کونه من حقوق الناس، و العقوبة فرع التعمّد فلا عقوبة مع عدم التفریط.

و امّا عدم تصریحهم فی المقام بانّ حدّ القذف منوط بمطالبة المقذوف فأمره سهل لانّ ذلک موکول الی محلّه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۳۲

البحث فی الشهادة بالزنا المتقادم

قال المحقّق قدّس سرّه: و لا یقدح تقادم الزنا فی الشهادة، و فی بعض الاخبار: ان زاد عن ستّة أشهر لم یسمع و هو مطرح.

أقول: لا فرق فی إثبات الزنا بأربعة شهود و اجراء الحدّ علی المشهود علیه بین ان یشهدوا بوقوع الزنا حدیثا أو فیما سبق من الأزمان فلو شهدوا بانّ فلانا قد زنی قبل سنتین مثلا فإنّه یثبت أیضا و لا یقدح فی ذلک مضیّ زمان علیه.

نعم نقل المحقّق انّ فی بعض الاخبار انّه ان زاد عن ستّة أشهر لم یسمع، لکن لم یذکر هو و لا غیره هذه الروایة و لا أین هی؟ و الحاصل انّا لم نجدها فی الروایات، و قد حکم هو کغیره بأنّها مطرحة [۱] و ذلک لموافقتها

[۱] فأفتوا بعدم الفرق بین الحدیث منه و المتقادم. قال الشیخ فی المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۱۳ إذا شهد أربعة بالزنا قبلت شهادتهم سواء تقادم الزنا أو لم یتقادم و فیه خلاف، و رُوی فی بعض أخبارنا انّهم ان شهدوا بعد ستّة أشهر لم یسمع و ان کان لأقلّ قبلت. انتهی.

و قال فی مسائل خلافه الجلد ۳ کتاب الحدود المسئلة ۴۵ إذا شهد أربعة بالزنا قبلت شهادتهم سواء تقادم الزنا أو لم یتقادم و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفة و أصحابه: إذا شهدوا بزنا قدیم لم تقبل شهادتهم و قال أبو یوسف: جهدنا بأبی حنیفة ان یوقّت فی التقادم شیئا فأبی. و حکی الحسن بن زیاد و محمّد عن أبی حنیفة انّهم إذا شهدوا بعد سنة لم تجز و قال أبو یوسف و محمّد: إذا شهدوا بعد

شهرین من حین المعاینة لما یجز و فی الجملة إذا لم یقیموها عقیب تحمّلها لم تقبل. دلیلنا قوله تعالی الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ و أیضا قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَةً. و لم یفرّق بین الفور و التراخی دلّ علی انّهم إذا أتوا بالشهود لم یجب علیهم الحدّ و إذا لم یجب علیهم الحدّ وجب الحدّ بشهادتهم لأنّ أحدا لا یفرّق. انتهی.

و قال العلّامة فی القواعد: و لا یقدح تقادم الزنا فی الشهادة انتهی.

و قال فی کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۵: عند شرح العبارة المذکورة: ما لم یظهر توبته، للأصل و العمومات خلافا لأبی حنیفة، و فی المبسوط: و روی فی بعض أخبارنا انّهم ان شهد و أبعد ستّة أشهر لم یسمع و ان کان لأقلّ قبلت انتهی.

و فی اللمعة و الروضة: و لا یقدح تقادم الزنا المشهود به فی صحّة الشهادة للأصل، و ما روی فی

لمذهب بعض العامّة، أو انّها تحمل علی ما لو ظهر منه التوبة کما تدلّ علی ذلک أو تومی الیه مرسلة جمیل، فعن ابن ابی عمیر عن جمیل بن درّاج عن رجل عن أحدهما علیهما السّلام فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتّی تاب و صلح فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحدّ. قال محمد بن ابی عمیر: قلت: فان کان امرا قریبا لم یقم؟ قال: لو کان خمسة أشهر أو أقلّ و قد ظهر منه أمر جمیل لم تقم علیه الحدود [۱].

قال العلّامة المجلسی قدّس سرّه: قوله: لو کان خمسة أشهر، لعلّه علی سبیل المثال، و لم أر قائلا بالتفصیل سوی ما یظهر من المصنّف انتهی «۲».

ثم انّ الشهید الثانی استدلّ فی إثبات عدم قدح التقادم بأصالة البقاء و قال- بشرح عبارة المحقق-: إذا ثبت موجب الحدّ لم یسقط بتقادم عهده لأصالة البقاء إلخ.

و لکن صاحب الجواهر عند شرح کلام المحقّق تمسک بإطلاق الأدلّة، و لعلّک تقول: ما وجه انّ الأوّل تمسّک بالأصل دون الإطلاق و الثانی بالعکس تعلّق بالإطلاق دون الأصل؟

و نحن نقول: الحقّ انّ کلّا منهما صحیح لانّ کلّ واحد منهما دلیل فی مورده فان التمسک بالإطلاق یکون فی قبال من ادّعی انصراف الأدلّة إلی الزناء القریب المشهود علیه دون البعید کالشهادة بزناه بمدة کثیرة مثل عشر سنین قبل ذلک، فیقال فی دفعه بانّ الأدلّة مطلقة و تشمل کلّ فرد من إفراد الزنا فی أیّ

بعض الاخبار من انّه متی زاد عن ستّة أشهر لا یسمع، شاذّ. راجع الجلد ۲ الصفحة ۳۳۱.

و قال العلّامة فی التحریر الصفحة ۲۲۱: و لا یقدح تقادم الزنا فی الشهادة فلو شهدوا بزنا قدیم وجب الحدّ و کذا الإقرار بالقدیم یوجب الحدّ.

و قال فی الإرشاد: و لو شهدوا بزنا قدیم سمعت انتهی.

و استدلّ له الأردبیلی قدّس سرّه فی الشرح بعموم الأدلّة و عدم مخصّص بزمان قریب.

[۱] الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۵۰ و التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۲۲ و رواها فی الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود، الحدیث ۳ لکن فیها: فان کان امرءا غریبا لم تقم.

---

(۲) مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۳۸۹.

زمان قد وقع، و الحاصل انّ إطلاق الأدلّة لا تفرّق بین الموارد و لا انصراف فی البین.

و امّا أصالة البقاء فهی متعلّقة بما إذا شک فی سقوط الحدّ بمرور الزمان و مضیّه سواء کان بالشک الحکمی کما تقدم أو بالشک الموضوعی بان احتمل انّه قد تاب عن فعله فلا مورد لإجراء الحدّ علیه، فحینئذ یؤخذ باستصحاب بقاء الحدّ و هذا الاستصحاب تعلیقی.

بیانه انّ فی مورد الزانی کان حکم تعلیقی و هو انّه لو أقیم علیه البیّنة أی الأربعة شهود لحدّ، لکن حیث انّه قد تقادم عهده یحتمل انّه قد سقط حدّه شرعا بذلک فیستصحب هذا الحکم و یقال الآن أیضا: هذا لو أقیمت علیه أربعة شهود لحدّ، و کذا لو احتملنا انّه تاب فی خلال هذه المدّة فارتفع عنه الحدّ فإنّه یقال: هذا کان بحیث لو أقیمت علیه أربعة شهود یحدّ فالآن أیضا کذلک و علی الجملة فالزنا بنفسه بدون قیام أربعة شهود مثلا لا یوجب الحدّ- فالحکم إذا تعلّق بموضوع فما دام لم یدلّ دلیل علی ارتفاعه یحکم ببقائه و مجرّد سبق الزمان و تقادم العهد لا یقدح فی الشهادة فتقبل و ان کان قد مضی علی الفعل زمان طویل [۱].

---

[۱] أقول: و یناسب هنا نقل کلام العامّة أیضا، قال فی الفقه علی المذاهب الأربعة الجلد ۵ الصفحة ۷۲: و إذ اشهد الشهود بحدّ متقادم لم یمنعهم من إقامته بعدهم من الامام الحاکم. اختلف فیه الفقهاء، الحنفیّة قالوا: انّه لا تقبل شهادتهم فی هذه الحالة لوجود شبهة التقادم فی أداء الشهادة لأنّ الأصل عندهم انّ الحدود الخالصة للّه تعالی تبطل بالتقادم، لانّ الشاهد مخیّر بین حسبتین إحداهما أداء الشهادة، و ثانیتهما الستر علی المسلم فالتأخیر فی أداء الشهادة لاختیار الستر فالإقدام علی الأداء بعد ذلک لوجود ضغینة هیّجتهم أو لعداوة حرّکتهم بعد السکوت، فیتّهمون فی شهادتهم إلّا إذا وجد عذر لهم، امّا إذا کان التأخیر لغیر سبب یصیر الشاهد فاسقا، فتردّ شهادته لتیقّننا بالمانع، المالکیّة و الشافعیّة و الحنابلة قالوا انّ الشهادة فی الزنا و فی حدّ القذف و شرب الخمر تسمع بعد مضیّ زمان طویل من الواقعة و ذلک لانّ الحدّ بعد الشهادة أصبح حقّا و لم یثبت لنا ما یبطله و قد یکون عندهم عذر منعهم من أداء الشهادة فی وقت وقوع الفاحشة بانّ الفتنة قائمة لم تخمد الی ذلک الوقت الذی یقام الحدّ فیه فیعذرون فی تأخیرهم انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۵

عدم اعتبار کون المشهود به واحدا

قال المحقّق: و تقبل شهادة الأربع علی الاثنین فما زاد.

أقول: لا یشترط فی قبول شهادة الأربع ان تکون شهادتهم علی مورد واحد و بعبارة أخری لا یعتبر فیه کون المشهود علیه واحدا بل هی مقبولة و ان کانت علی اثنین أو أزید.

و استدلّ علی ذلک أولا بإطلاقات أدلّة الشهادة فإنها شاملة لکلا الموردین و ثانیا بخصوص خبر عبد اللّه بن جذاعة قال: سألته عن أربعة نفر شهدوا علی رجلین و امرأتین بالزنا قال: یرجمون «۱».

ثم لو شکّ فی اشتراط ذلک فالأصل عدمه فمجرّد عدم الدلیل کاف فی الحکم بالجواز کما لا یخفی.

حول تفریق الشهود

قال المحقّق: و من الاحتیاط تفریق الشهود فی الإقامة بعد الاجتماع و لیس بلازم.

و الظاهر انّ هذا الاحتیاط جار بالنسبة إلی حکم الحاکم و متعلّق به و ذلک لانّه مع الاجتماع فی أداء الشهادة بحیث یسمع بعضهم کلام بعض و شهادة الباقی، یحتمل کثیرا ان یشهد الأوّل کذبا و علی خلاف الواقع ثم یقفو أثره الباقون و یتّبعونه فی الکذب و إبداء ما هو خلاف الواقع بخلاف ما إذا فرّق بینهم و استشهد من الأول فی غیاب الباقین ثم یحضر الثانی و یستشهد منه و هکذا فإنّ الثانی

مثلا حیث لم یسمع شهادة الأوّل یزعم انّه قد اتی بما هو الواقع و الحقّ، فهو أیضا یصدق فی شهادته و یبدی ما هو الحقّ و الواقع نوعا خصوصا إذا کان ذلک بصورة قضاء الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام- حیث انّه

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۳۶

فرّق بین الشهود و لمّا شهد الأوّل قال علیه السّلام: اللّه أکبر «۱»- فإنّ باقی الشهود إذا سمعوا التکبیر مثلا یزعمون جدّا انّ الأوّل شهد بصدق القضیّة، و علی الجملة فاداء الشهادة فی هذه الظروف و الأحوال أبعد عن الکذب و التهمة و عن ان یتلقی بعضهم من بعض و أقرب الی الصدق و الحقیقة من ان یشهد الشهود متکافئین جنبا بجنب.

و لذا قال صاحب الجواهر- عقیب قول المحقّق: بعد الاجتماع-:

جمیعا فی المجلس فیفرّقوا و یستنطق کلّ واحد منهم بعد واحد استظهارا فی الحدود المبنیّة علی التخفیف و تدرأ بالشبهة، و عقیب قوله: و لیس بلازم قال:

للأصل و إطلاق الأدلّة.

و المقصود انّه یدقّق النظر فی الأمر کی لا یقع فی إجراء حدّ الزنا علی من لم یکن بحسب الواقع زانیا و لو فرّق بین الشهود لبان ما کان، و اتّضح نوعا الواقع و الحقیقة، و ان شهادتهم کانت صدقا و عدلا أو توطئة و خیانة.

أقول: الظاهر انّه لا احتیاط فی المقام و ذلک لانّه کما انّ فی عدم تفریقهم خوف الوقوع فی إجراء حدّ الزنا علی غیر الزانی کذلک فی تفریقهم خوف اجراء الحدّ علی الشهود لانّه ربما یتفاوت و یختلف شهاداتهم و یوجب ذلک حدّ القذف بالنسبة إلی أربعة أشخاص، و ایّ احتیاط فی عدم الوقوع فی جلد أحد مع الوقوع فی جلد أربعة اشخاص؟ فالأمر دائر بین المحذورین [۱].

هذا مضافا الی انّه لو کان المورد من موارد الاحتیاط لکان یلزم هذا الاحتیاط لانّه من قبل الاحتیاط فی الدماء و الاعراض و الحال انّه قدّس سرّه قال: و لیس بلازم، فهذا یکشف عن عدم کون المورد من موارد الاحتیاط.

---

[۱] أقول: انّ الأمر فی الحقیقة مردّد بین الحدّ للقذف الذی هو الجلد قطعا لا غیر و هو ثمانون جلدة و بین حدّ الزنا الذی قد یکون مائة جلدة و قد یکون الرجم أو الجلد و الرجم و قد یکون هو القتل و ما افاده دام ظلّه لو کان تاما فی الفرض الأوّل فإنّه لا یتم فی الفروض الأخیرة حیث انّ حدّ الزانی فیها أشدّ و أعظم، و الجلد- و ان کان بالنسبة إلی الأربعة- لا یقاوم القتل أو الرجم.

---

(۱) بحار الأنوار طبع بیروت جلد ۴۰ الصفحة ۲۶۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۳۷

و حینئذ لم یبق شیء سوی فعل المعصوم و صدوره عن الامام علیه السّلام و هو یدلّ علی جواز ذلک لا محالة و ان لم یکن الفعل دلیلا علی الوجوب.

ثم قال فی الجواهر: و لذا کان المستحبّ للشهود ترک إقامتها سترا علی المؤمن إلّا إذا اقتضی ذلک فسادا.

أقول: لو تعلّق هذه الجملة بقوله من قبل: «و لیس بلازم للأصل و الإطلاقات» کما هو مقتضی ظاهر الکلام و قربها منه و عدم الفاصلة بین الجملتین فلا یلتئم الکلام أصلا لعدم ربط بین الکلامین کی یعلّل أحدهما بالآخر و یترتّب أحدهما علی الآخر، فلم یبق الّا ان تتعلق هذه الجملة بما سبق من انّ الاحتیاط یقتضی تفریق الشهود فی الأداء حتّی یستنطق کلّ واحد منهم بعد واحد و فی غیاب منه فیستظهر فی الحدود و یتّضح الأمر جدّا و یعلم انّه لم یکن هناک تواطئ و توطئة، و علی هذا فکأنّه قیل: ینبغی الاستظهار حتّی لا یقع

حدّ الزنا بسهولة و سرعة بل تختلف الشهادات ببركة التفريق فلا يقع هذا الحدّ و لذا يستحبّ ترك إقامة الشهادة أيضا.

و بتعبير آخر: فكما انّه يستحبّ ترك إقامة الشهادة للستر على المؤمن كذلك ينبغى تفريق الشهود كى لا يفتضح المؤمن و لا يجرى عليه حدّ الزنا، لاحتمال انتهائه إلى اختلافهم فى الشهادة و عدم ثبوت حدّ الزنا.

لكن لا يخفى انّ نفس هذا الكلام «اى استحباب ترك الإقامة» محلّ التأمّل و الاشكال و ذلك لانّ إقامة الشهادة واجبة من باب اقامة الدين و احياء معالم الشريعة و النهى عن المنكر، فلا يجوز تركها إذا لم يترتب عليها فساد، لأنّها امّا واجبة عينا إذا انحصر من يقوم بالشهادة بهذه الشهود أو كفائيا إذا كان هناك من يقوم بها و على اىّ حال فلا يصحّ الحكم باستحباب تركها.

ان قلت أ و ليس قوله رحمه اللّه: الّا إذا اقتضى ذلك فسادا، جوابا عن هذا الإشكال؟ فإنه قال باستحباب ذلك بشرط عدم لزوم فساد و الّا فهى واجبة [۱].

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب دام ظلّه بما قرّرناه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۸

نقول: انّ المراد من هذا الفساد هو الفساد بوقوع الفتنة و اثارة الاختلافات و بروزها و اراقة الدماء و ما أشبه ذلك لا ما يقع فيه الإنسان من ترك الوظيفة و تبعات ترك الواجب معنى و عند اللّه سبحانه.

و لعلّ كلامه يحمل على ما إذا لم تكن إقامة الشهادة واجبة عليه و ذلك لإقامة الآخرين، فاذا كان قد حضر شهود لأداء الشهادة فلا داعى هناك له إلى الشهادة و كشف سرّ المؤمن و إيضاح قبائحه [۱].

بحث عن الإقرار بمناسبة المقام

ثم لا يخفى انّ هنا امرا أعظم من استحباب ترك إقامة الشهادة- الذى ذكره- و هو انّه يستحب للمؤمن الذى اقترف المعصية ان يستر ما فعله و اتى به من المعصية و لا يكشف عن ذلك بإقراره انّه قد عصى اللّه، و كما انّ التجاهر بالمعصية أشدّ إثما و أعظم ذنبا من مجرّد الإتيان بها و ذلك لمزيد هتك العبد بذلك بالنسبة إلى ساحة المولى الجليل سبحانه و تعالى، كذلك ذكر إتيانه بالمعصية أيضا يزداد إثما لعلّة نفسها و حينئذ لو كان إظهار ذلك و ذكره لأجل إقامة الحدّ عليه فلا حرمة و الّا فهو حرام، و عند ما كان لإجراء الحدّ فالأحسن ترك ذكره، و الالتجاء إلى التوبة بينه و بين اللّه تعالى، كيلا يفتضح بين الناس.

و المستفاد من اخبار كثيرة هو انّ لتطهيره طريقين أحدهما التوبة فى الخفاء و فيما بينه و بين اللّه تعالى، ثانيهما إقراره عند الإمام أو نائبه حتّى يحدّ، و الثانى أولى من الأوّل.

و يدلّ على ذلك ما ورد فى قصّة ماعز المذكورة سابقا حيث كان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يلقّنه المعاذير كى لا يقرّ بالمعصية، و قوله صلوات اللّه عليه: لو سترته بثوبك كان خيرا لك، و ما رواه فى الوسائل فى

---

[۱] أقول: و قال المحقّق فى كتاب القضاء: لا بأس بتفريق الشهود و يستحبّ فى من لا قوّة عنده، و قال أيضا: و يكره للحاكم ان يعنّت الشهود إذا كانوا من ذوى البصائر و الأديان القويّة مثل ان يفرّق بينهم لأنّ فى ذلك غضاضة لهم و يستحبّ ذلك فى موضع الريبة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۳۹

قصّة رجل كان قد أقرّ عند النبى أربع مرّات و فرّ من الحفيرة عند ما أحسّ الم الحجارة لكن الناس أدركوه و قتلوه حيث قال النبى (ص): هلّا تركتموه، ثم قال: لو استتر ثم تاب كان خيرا له «۱».

و فى مرفوعة أحمد بن محمّد بن خالد عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى حديث الزانى الذى أقرّ أربع مرّات، انّه قال عليه السّلام لقنبر:

احتفظ به ثم غضب و قال: ما أقبح بالرجل منکم ان یأتی بعض هذه الفواحش فیفضح نفسه علی رءوس الملأ أ فلا تاب فی بیته؟ فو اللّه لتوبته فیما بینه و بین اللّه أفضل من إقامتی علیه الحد «۲».

انظر الی أهمیّة المطلب تری التصریح بانّ توبته فیما بینه و بین اللّه أفضل من إقامتی إلخ فنسب اقامة الحدّ الی نفسه، فالتوبة أفضل من اجراء الحدّ علیه بمباشرة الإمام أمیر المؤمنین بمقتضی هذه الروایة الشریفة.

و فی روایة الأصبغ بن نباته فی رجل اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام و قال:

یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهرنی فأعرض عنه بوجهه ثم قال له:

اجلس. فقال: أ یعجز أحدکم إذا قارف هذه السیئة ان یستر علی نفسه کما ستر اللّه علیه فقام الرجل فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهرنی فقال: و ما دعاک الی ما قلت؟ قال: طلب الطهارة، قال: و أیّ طهارة أفضل من التوبة «۳».

و علی الجملة فهذه الروایات و أشباهها تدلّ جدّا علی أفضلیّة التوبة سرّا من الإقرار بالمعصیة و التمکین للحدّ و ترغّب الی الستر و عدم إظهار المعصیة.

الشهادة بالزنا شهادة الحسبة

ثم لا یخفی انّ حدّ الزنا حیث کان من حقوق اللّه تعالی فلذا یجوز ان

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۴۰

یقدم الشاهد علی الشهادة به من دون ان یطالب منه ذلک، فتکون الشهادة به شهادة الحسبة التی لا حاجة فیها الی مدّع یدّعی هذا المطلب بل قد یجب فیما یتوقّف ترکه بذلک.

و المراد من الحسبة هو الأمور التی لا بدّ من إقامتها و حفظها و الاهتمام بأمرها، و الشارع لا یرضی بترکها و إهمالها، فیجب علی کلّ من قدر علی ذلک من المکلّفین اقامة ذلک نهیا عن المنکر، و ما مرّ من استحباب ترکها، لعلّه فیما کان بقدر الکفایة موجودا.

تصدیق المشهود علیه أو تکذیبه

قال المحقّق: و لا تسقط الشهادة بتصدیق المشهود علیه و لا بتکذیبه.

أقول: مذهب الأصحاب انّه لا اثر لتصدیق المشهود علیه کما لا اثر لتکذیبه سواء کان مرّة أو مرّات.

و امّا العامّة فاختلفوا فی الفرض الأوّل أی تصدیق المشهود علیه، فذهب أبو حنیفة إلی انّه لو صدّقهم لخرج عن باب الشهادة و دخل تحت باب الإقرار و یترتّب علیه أحکامه بناء علی انّه یحتاج الی الشاهد لغیر المقرّ و امّا المقرّ فلا، و علیه فلو أقرّ مرّة أو مرّتین أو ثلاث مرّات فلا اثر له و امّا إذا أقرّ أربع مرّات فإنّه یحدّ حدّ الزنا.

قال الشیخ فی الخلاف: إذا شهد علیه اربع شهود بالزنا فکذّبهم أقیم علیه الحدّ بلا خلاف و ان صدّقهم أقیم علیه الحد و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفة: لا یقام علیه الحدّ لانّه یسقط حکم الشهادة مع الاعتراف، و بالاعتراف دفعة واحدة لا یقام علیه الحدّ. دلیلنا عموم الأخبار التی وردت فی وجوب اقامة الحدّ إذا قامت علیه البیّنة و لم یفصّلوا.

أقول: و ما ذکره المخالف انّما یتمّ علی مذهبه و ممشاه من التمسّک بالاستحسانات العقلیة و الاعتبارات الذهنیّة فإنّه یقول: یؤخذ

بشهادة الشهود إذا كان المجرم أو المتّهم منكرا و امّا إذا كان هو بنفسه يقرّ بالمعصية فهناك لا مورد

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۱

للبيّنة و حينئذ يجرى عليه أحكام الإقرار مرّة أو مرّات، و امّا على مذهب العدلية فمقتضى الأدلة هو وجوب الحدّ و لو كان ما ذكره تامّا فيما إذا أقرّ أربع مرّات فإنّه لا يتمّ فيما لم يتمّ الأربع بل هناك يؤخذ بقول الشهود و شهادتهم.

نعم لا تسقط بتكذيبه حتّى على قول أبى حنيفة.

حكم التوبة قبل قيام البيّنة و بعده

قال المحقّق: و من تاب قبل قيام البيّنة سقط عند الحدّ و لو تاب بعد قيامها لم يسقط حدّا كان أو رجما.

و فى كشف اللثام الاتفاق على السقوط فيما تاب قبل قيام البيّنة، للشبهة، و فى الرياض بعد قول المصنّف: و يسقط لو كانت قبلها رجما كان أو غيره: بلا خلاف أجده و به صرّح بعض الطائفة، و بالوفاق بعض الأجلّة و هو الحجّة انتهى و فى الجواهر بعد الفرض الأوّل: بلا خلاف أجده.

و قد استدل على ذلك بأمور أحدها ما مرّ من الكشف فقد علّل السقوط بقوله: للشبهة.

و المقصود الشك فى وجوب الحدّ و عدم ثبوت ذلك لانّه مع عدم قيام البيّنة لا يثبت الحدّ لا انّه ثابت و يسقط بالشبهة و انّما يثبت إذا قامت البيّنة فلو قامت البيّنة و ثبت الزنا قبل التوبة وجب الحدّ و امّا إذا قامت بعد التوبة فنشك فى وجوبه فيستصحب عدمه و هذا بخلاف ما إذا قامت البيّنة و ثبت الزنا فإنه يشك فى سقوط ما وجب و الأصل عدمه فان مقتضى الاستصحاب بقاء ما ثبت فالشبهة محقّقة فى التوبة قبل الثبوت و بعد الثبوت لكن الأصل فيهما مختلفان و تحصّل انّ الشبهة فى مورد التوبة قبل البيّنة ترجع الى عدم ثبوت الحدّ من رأس و إذا قامت البيّنة يشكّ فى سقوطه و الأصل عدمه.

ثانيها الأولويّة فإذا كان التائب من الذنب كمن لا ذنب له فلا عقوبة عليه فى الآخرة- كما هو مقتضى الآيات و الروايات الكثيرة الواردة فى التوبة- فالعقاب الدنيوى أولى بالسقوط و قد تمسّك بها الشهيد الثانى قدّس سرّه فى

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۲

المسالك قائلًا: أمّا سقوطه بتوبته قبل قيام البيّنة فلانّ التوبة تسقط الذنب و عقوبة الآخرة فعقوبة الدنيا اولى انتهى و كذا صاحب الرياض حيث قال: و لسقوط عقوبة الآخرة بالتوبة فالدنيا اولى.

و فيه انّ الأولويّة لو كانت تنهض دليلا للسّقوط فلم لا تدلّ على السقوط فى التوبة بعد الثبوت فإنّه لا فرق فيها بين قبل الثبوت و بعده مع انّهم فرّقوا بينهما و لا يقولون بسقوط الحد لو تاب بعد البيّنة.

ثالثها الأخبار الواردة فى المقامين المتعيّن التمسك بها.

ففى مرسل جميل بن درّاج عن رجل عن أحدهما عليهما السّلام فى رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم بذلك منه و لم يؤخذ حتّى تاب و صلح؟ فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحدّ، قال ابن ابى عمير: قلت: فان كان امرا قريبا لم يقم؟ قال: لو كان خمسة أشهر أو أقلّ منه و قد ظهر أمر جميل لم يقم عليه الحدود «۱».

قال العلّامة المجلسى: مرسل كالصحيح بسنديه و يدلّ على انّه يسقط الحدّ بالتوبة قبل ثبوته و هو موضع وفاق «۲».

أقول: لا شكّ فى إرسال الخبر الّا انّ المرسل هو جميل، و مراسيل جميل فى حكم المسانيد. هذا مضافا الى أنّه معمول به فلم نعثر على مخالف لا من القدماء و لا من المتأخّرين، و عمل الأصحاب جابر لضعف الخبر على ما هو المبنى و ان خالف فيه بعض العلماء، و من المعلوم انّ السؤال كلّى لا شخصى، و على ذلك فكلّ من تاب قبل قيام البيّنة فلا يحدّ.

و عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل أقيمت عليه البيّنة بأنّه زنى ثم هرب قبل ان يضرب قال: ان تاب فما عليه شىء و

ان وقع فی ید

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۵۰ و التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۲۲ الحدیث ۱۰۷، و رواه فی الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحدیث ۳ لکن بلفظ امرءا غریبا، و قد مرّ ذلک.

(۲) مرآت العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۳۸۹.

الإمام أقام علیه الحدّ و ان علم مکانه بعث الیه «۱».

و الظاهر انّ المراد منه انّ هذا الرجل الذی أقیمت علیه البیّنة و هرب تارة یکون قد تاب قبل ذلک و اخری لم یتب حتّی وقع فی ید الإمام فالأوّل لا شیء علیه و امّا الآخر الذی وقع فی ید الامام بدون التوبة فهو یحدّ سواء تاب بعد ذلک أم لا.

و یستفاد ذلک أیضا من اخبار باب الإقرار بالزنا کخبر رجل اتی النبی و قال: طهّرنی. و قول رسول اللّه (ص): لو استتر ثم تاب کان خیرا له «۲» و قد نقلناه آنفا، و خبر أصبغ المذکورة آنفا أیضا و فیه: أ یعجز أحد کم إذا قارف هذه السیئة ان یستر علی نفسه کما ستر اللّه علیه، و فیه أیضا فقال: و ما دعاک الی ما قلت؟ قال: طلب الطهارة قال: و أیّ طهارة أفضل من التوبة «۳»؟

تدل هذه الروایات صریحة علی انّ التوبة فیما بینه و بین اللّه تعالی أفضل من الإقرار عند الحاکم، و انّ ما یترتّب علیه من الطهارة فهو یترتّب علی التوبة.

و کیف کان فیستفاد من الاخبار ان التوبة قبل وصول الأمر إلی الحاکم و قیام البیّنة تسقط الحد بخلاف ما إذا کانت بعد قیام البیّنة فإنّها لا توجب سقوطه.

ثم انّه ذهب بعض الأصحاب کالمفید و الحلبیّین- ابن زهرة و أبو الصلاح- قدّس اللّه أسرارهم الی انّ الحاکم مخیّر بین الإقامة و عدمها فیما إذا تاب بعد قیام البیّنة لا انّه یتعیّن علیه الحد.

قال المفید: و من زنا و تاب قبل ان تقوم الشهادة علیه بالزنا درأت عنه التوبة الحدّ فان تاب بعد قیام الشهادة علیه کان للإمام الخیار فی العفو عنه أو إقامة الحدّ علیه حسب ما یراه من المصلحة فی ذلک له و لأهل الإسلام فان لم

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من مقدّمات الحدود الحدیث ۶.

یتب لم یجز العفو عنه الحدّ بحال انتهی «۱».

و قال السیّد أبو المکارم ابن زهرة فی الغنیة: و إذا تاب أحد الزانیین قبل قیام البیّنة علیه و ظهرت توبته و صلاحه سقط الحد منه. و ان تاب بعد ثبوت الزنا علیه فللإمام العفو منه «۲».

و قال أبو الصلاح الحلبی: فإن تاب الزانی أو الزانیة قبل قیام البیّنة علیه و ظهرت توبته و حمدت طریقته سقط عنه الحدّ، و ان تاب بعد قیام البیّنة فالإمام العادل مخیّر بین العفو و الإقامة و لیس ذلک لغیره إلّا باذنه، و توبة المرء سرّا أفضل من إقراره لیحدّ «۳».

و هم قدّس سرّهم لم یتعرّضوا لدلیل علی ما ذهبوا الیه و اختاروه، نعم قد استدلّ لهم بأمور أوّلها أصالة البراءة.

ثانیها انّ الحدّ لم یثبت فی الذّمة بمجرّد قیام البیّنة حتّی یستصحب ذلک بعد التوبة المسبوقة بالبیّنة [۱].

ثالثها ظاهر خبر ابی بصیر المتقدّم آنفا بناء علی انّ المراد من قوله: ان تاب. هو التوبة عند الهرب أو بعده، و ان قوله: و ان وقع، بمعنی

الوقوع قبل التوبة.

رابعها أولويّة سقوط عقاب الدنيا من عقاب الآخرة بالتوبة.

و يرد على الأوّل انّه لا مجال للأصل مع وجود الدليل على وجوب الحدّ إذا تاب بعد إقامة البيّنة و قد رأيت دلالة الاخبار على ذلك فالأصل مقطوعة بهذه الاخبار المعمول بها، و لو شك فيه بعد ذلك فالاستصحاب يقتضى بقاءه. هذا مضافا الى أنّه لو جرت أصالة البراءة لكان اللازم هو الحكم بسقوط الحدّ، فمن أين يستفاد التخيير؟

---

[۱] أقول: فقد كان من أدلة المثبتين ذلك قال فى المسالك: و امّا عدم سقوط بتوبته بعد إقامة البيّنة فلثبوته فى ذمّته فيستصحب.

---

(۱) المقنعة الطبعة القديمة الصفحة ۱۲۳ و الحديثة الصفحة ۷۷۷.

(۲) الجوامع الفقهية الصفحة ۶۲۲.

(۳) الكافى الصفحة ۴۰۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۵

و يرد على الثانى انّ المستفاد من الاخبار هو وجوب الحدّ بمجرّد قيام البيّنة و ان التوبة مسقطة للحدّ لا انّه يكشف بها عن انّه لم يكن حدّ من أوّل الأمر و قد عبّر عن التوبة فى بعض الاخبار بالممحاة [۱] الدّالة على انّها تمحو ما ثبت، و على هذا فعلى الحاكم اجراء الحدّ الى ان يعلم و يقطع بزوال الحدّ و رفعه، و بعبارة أخرى يستصحب الوجوب ما لم يدلّ دليل على سقوطه بالتوبة.

نعم لو كانت التوبة دافعة لا- رافعة و مسقطة لصحّ القول بانّا لا- نعلم تعلّق الحدّ على من يتوب فى علم اللّه تعالى فلم يبق مورد لاستصحابه و ذلك لانّ الإفراد قسمان من جعل له الحدّ، و من لم يجعل له ذلك، و الحدّ مجعول لمن لا يتوب فاذا شكّ فى انّ هذا ممّن جعل له أو ممّن لم يجعل له ذلك فالأصل عدمه فليس الحاكم ملزما بإجراء الحدّ لجريان البراءة.

هذا مضافا الى انّ مقتضى عدم ثبوته فى الذّمة ان لا يكون حدّ الآن أصلا فمن أين يقال بالتخيير؟

و يرد على الثالث بقصوره سندا و دلالة، و بمعارضته بما يدلّ على عدم السقوط.

و على الأولويّة بأنّها لا تثبت ذلك لأنّها لا تعارض الأدلّة الدّالة على عدم السقوط، هذا مضافا الى ان عقاب الآخرة مرفوع قطعا فلو كانت أولويّة لاقتضت سقوط الحدّ لا التخيير بينه و بين إقامته.

الكلام فى أقسام الحدّ

قال المحقّق: النظر الثانى فى الحدّ و فيه مقامان الأوّل فى أقسامه و هى قتل أو رجم أو جلد و جزّ و تغريب.

أقول: انّ العبارة غير وافية بالمراد لانّه قد يجتمع الجلد مع الرجم و قد

---

[۱] ففى أمالى شيخنا الطوسى قدّس سرّه الجلد ۱ الصفحة ۸۶ عن الشعبى قال: سمعت علىّ بن ابى طالب عليه السّلام يقول: العجب عمّن يقنط و معه الممحاة فقيل له: و ما الممحاة؟ قال:

الاستغفار.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۴۶

يجمع مع مع القتل كما انّ الجلد قد يكون هو بوحدة غير مقرون بالجزّ أو التغريب و قد يكون الضرب بالسيف ثم الحبس الى ان يتوب على القول بذلك كما انّه قد يكون القتل وحده بلا جلد و قد يكون الرجم كذلك.

حد الزانی بالمحارم

و کیف کان فقال

امّا القتل فیجب علی من زنی بذات محرم کالأمّ و البنت و شبههما.

أقول: و لیس المراد من الامّ خصوصها بل الامّ و ان علت و هکذا البنت فالمراد: هی و ان نزلت الی غیر ذلک من المحارم کالأخت الابی أو الأمّی أو کلیهما و العمّة و الخالة و ان علتا و بنت الأخ و بنت الأخت و ان نزلتا.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه کما اعترف به غیر واحد بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی منهما مستفیض کالنصوص الدّالة علی ذلک فی الجملة.

و قال شیخ الطائفة فی المبسوط: إذا ابتاع رجل ذات محرم له کالأخت و الخالة و العمّة من نسب أو رضاع أو الأم و البنت من الرضاع فإنّه یحرم علیه وطیها فان خالف و وطئ مع العلم بالتحریم وجب علیه القتل عندنا و کذلک إذا وطئ ذات محرم له و ان لم یشترها سواء کان محصنا أو غیر محصن و قال قوم:

علیه الحدّ و قال آخرون: لا حدّ علیه لأنّه وطئ مملوکته فلم یجب علیه الحدّ کما لو کانت زوجته أو أمته خالصا انتهی «۱».

قوله قدّس سرّه: و قال قوم إلخ لا بدّ من ان یکون هذا القوم من العامّة.

و یمکن ان یستدلّ لذلک بروایات کروایة جمیل بن درّاج قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الرجل یأتی ذات محرم أین یضرب بالسیف؟ قال:

رقبتة «۲».

و عنه أیضا قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أین یضرب هذه الضربة؟

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۸.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۴۷

یعنی من اتی ذات محرم قال: تضرب عنقه «أو قال: رقبته» «۱».

و عن جمیل بن درّاج قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أین یضرب الذی یأتی ذات محرم بالسیف؟ أین هذه الضربة؟ قال: تضرب عنقه. أو قال:

تضرب رقبته «۲».

و الظاهر من ضرب العنق أو الرقبة هو قطعه عرفا مثل ما ورد فی القرآن الکریم فَإِذا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ «۳» فلذا استفاد العلماء رضوان اللّه علیهم انّ المراد القتل، و حکموا به و أرسلوه إرسال المسلّمات، مع عدم التعبیر فیها بالقتل أصلا و انّما المذکور فیها الضرب بالسیف أو ضرب الرقبة أو ضرب العنق.

و امّا احتمال إرادة أنّه یضرب مجرّد الضرب فی ناحیة عنقه دون سائر المواضع فهو بعید کما انّ المراد من «أین» فی سؤال الراوی هو الموضع من بدن الزانی أو رأسه و لیس المراد منه السؤال عن المکان، و علی هذا فقد أجاب الإمام علیه السّلام سؤال الراوی کما بیّن حکم اللّه تعالی الذی هو القتل، فان المستفاد من ضرب العنق هو قطع الرقبة و الفصل بین الرأس و البدن.

نعم، عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أبیه عن ابن بکیر عن رجل قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الرجل یأتی ذات محرم؟

قال: یضرب بالسیف قال ابن بکیر: حدّثنی حریز عن بکیر بذلک «۴». و ظاهر هذا هو مجرّد الضرب بالسیف مطلقا کما انّه قد ورد فی بعض الاخبار التعبیر بالضرب بالسیف أخذت منه ما أخذت، مثل ما رواه أبو أیّوب قال: سمعت ابن بکیر بن أعین یروی عن أحدهما علیهما السّلام قال: من زنی بذات محرم حتّی یواقعها ضرب ضربة بالسیف أخذت منه ما أخذت و ان کانت تابعة ضربت ضربة بالسیف أخذت منها ما أخذت، قیل له فمن یضربهما و لیس لهما

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۳) سورة محمّد «صلّی اللّه علیه و آله» الآیة ۴.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۴۸

خصم؟ قال: ذاک علی الإمام إذا رفعا الیه «۱».

و ما رواه عبد اللّه بن بکیر عن أبیه قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: من اتی ذات محرم ضرب ضربة بالسیف أخذت منه ما أخذت «۲».

و هذه الروایات و ان لم تدل علی تعیین القتل لکن بضمیمة ما ورد فی تفسیر «ضرب ضربه بالسیف أخذ السیف ما أخذ» بالقتل، فی حدّ اللواط و نکاح البهائم، یحمل التعبیر الوارد فیها أیضا علی القتل.

امّا الأوّل فهو ما رواه سلیمان بن هلال عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یفعل بالرجل قال: فقال: ان کان دون الثقب فالجلد و ان کان ثقب أقیم قائماً ثمّ ضرب بالسیف ضربة أخذ السیف منه ما أخذ، فقلت له: هو القتل؟

قال: ذاک «۳».

و امّا الثانی فهو ما رواه سلیمان بن هلال أیضا قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یأتی البهیمة قال: فقال: یقام قائماً ثم یضرب ضربة بالسیف أخذ السیف منه ما أخذ، قال: فقلت: هو القتل؟

قال: هو ذاک «۴».

فان الظاهر انّ مرجع الضمیر فی کلتیهما هو الضرب بالسیف، و قد فهم الراوی منه القتل و سئل الإمام فی ذلک و قرّره علیه الصلاة و السّلام و صدّقه فی ذلک ای انّ المراد من الضرب بالسیف هو القتل.

هذا مضافا الی انّ الضرب بالسیف الوارد فی هذا القسم من الروایات، إذا کان علی العنق کما هو مقتضی تقیید هذه بالروایات المقیّدة المتقدّمة فهو ملازم نوعا للقتل کما هو المعهود من حال مجری حدود الحکّام، و قد نقل و حکی من عاین وقعة قتل الرجل المظلوم الیزدی زائر بیت اللّه الحرام، بحکم القاضی

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط الحدیث ۲.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲ من أبواب نکاح البهائم الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۴۹

السعودی [۱] علیه ما علیه انّه ضربه الحدّاد ضربة طار منها رأسه و سقط علی الأرض.

و هنا خبر نبویّ صریح فی الحکم بقتل من زنی بذات محرم و هو: من وقع علی ذات محرم فاقتلوه [۲].

و علی الجملة فقد تحقّق انّ حکم الزانی بالمحارم هو القتل.

نعم هنا روایتان تعارضان ما دلّ علی وجوب القتل من الروایات المتقدّمة إحدیهما روایة محمّد بن عبد اللّه بن مهران عمّن ذکره عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل وقع علی أخته؟ قال یضرب ضربة بالسیف، قلت: فإنّه یخلص؟ قال: یحبس ابدا حتّی یموت «۱».

و الأخری روایة عامر بن السمط عن علیّ بن الحسین علیهما السّلام فی الرجل یقع علی أخته قال: یضرب ضربة بالسیف بلغت منه ما بلغت فان عاش خلّد فی السجن حتّی یموت «۲».

فإنهما صریحتان فی انّه لو لم یمت من الضربة فإنّه یخلّد فی السجن الی ان یموت، إلّا أنهما ضعیفتان سندا و لم یعمل بهما کما قال العلّامة المجلسی قدّس سرّه عند ذکر روایة ابن مهران: ضعیف و لم أر قائلا بها بل المقطوع به فی کلامهم هو القتل «۳».

و بعد سقوط هاتین تبقی الأخبار الدّالة علی وجوب القتل المعمول بها عندهم و یعمل بهما.

ثم انّ هنا روایة أخری فی حدّ الزانی بذات محرم و هی لا تساعد شیئا

---

[۱] و قد قتلوه فی سنة ۳۶۲. ه بین الصفا و المروة مظلوما لفریة شائنة علیه. راجع الغدیر الجلد ۲ الصفحة ۳۱۶.

[۲] راجع سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۳۷ و المستدرک الجلد ۲ الصفحة ۲۲۵. أقول: قال السیّد ابن زهرة فی الغنیة: یحتجّ علی المخالف بما رووه من قوله (ع): من وقع علی ذات محرم فاقتلوه، و لم یفصل، ثم قال: و لیس لهم ان یحملوا ذلک علی المستحلّ لانّه تخصیص بغیر دلیل و لانّه لو أراد ذلک لم یکن لتخصیص ذوات الأرحام فائدة. و روی المخالف أیضا انّ رجلا تزوّج امرأة أبیه قال أبو بردة فأمر النبی ص ان اقتله.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۰.

(۳) مرآة العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۲۸۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۵۰

من الروایات السابقة و هی روایة أبی بصیر عن عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا زنی الرجل بذات محرم حدّ حدّ الزانی الّا انّه أعظم ذنبا «۱».

فان الظاهر منها انّ الزانی بذات محرم کالزانی بغیرها بلا فرق بینهما و انّه لا خصوصیّة للزنا بذات محرم- و نتیجة ذلک انّه لو کان الزانی بذات محرم محصنا یرجم و الّا فإنّه یجلد- و انّما التفاوت بین الزنا بذات محرم و الزنا بغیره هو زیادة الذنب المحقّق بالزنا بذات محرم، و حیث انّ هذه المعتبرة مخالفة للروایات المتقدمة الدّالة علی القتل فلذا ذهب الشیخ قدّس سرّه الی التخییر بین القتل و بین الرجم جمعا بینهما [۱].

و فیه انّ هذا الحمل مشکل و هو خلاف ظاهر الروایة جدّا کما لا یخفی و العمدة انّها مطرحة غیر معمول بها [۲].

ثم انّه بان ممّا ذکرنا فی المقام انّ الواجب و المعتبر هو قتله بضرب العنق بالسیف فلا یجوز قتله بغیر السیف کالخنق أو بالرصاص و غیر ذلک کما لا یجوز مطلق قتله بالسیف بان یضرب بالسیف علی غیر رقبته مثل ان یضرب به فی بطنه أو علی وسطه و غیر ذلک، و ذلک لما مرّ من دلالة الروایات علی خصوص ضرب الرّقبة.

فالقول بانّ المناط فی ذلک کلّه هو القتل من غیر دخل للخصوصیّات

[۱] قال قدّس سرّه فی التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۲۳: فأمّا ما رواه محمّد بن علی. عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا زنی الرجل.، فلا ینافی ما قدّمناه من الاخبار من انّه یجب علیه ضربة بالسیف لأنّه إذا کان الغرض بالضربة قتله و فیما یجب علی الزانی الرجم و هو یأتی علی النفس فالإمام مخیّر بین ان یضربه بالسیف أو یرجمه.

[۲] أقول: و یرد علیه أیضا بالنسبة إلی الجلد فان حدّ الزانی الوارد فی المعتبرة أعمّ من الرجم و الجلد فکیف یجمع بینها و بین الاخبار المتقدّمة من هذه الجهة؟

و یمکن ان یکون المراد من هـذا الخبر انّ الزنا بـذات محرم مساو للزنا بغیرها أوّلا فیجب الجلـد ثم ازداد عظما و إثما لأجل المحرمیّة فیجب القتل و علی هـذا فلا منافاة بینه و بین سائر الاخبار لانّه یجب الجلـد لکونه زنا و القتل لخصوصـیّة زائـدة أی کونه بـذات محرم فتأمّل فإنّه غیر مفتی به.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۵۱

اجتهاد فی مقابل الظاهر.

و امّـا النبوی المتقـدّم آنفـا: من وقع علی ذات محرم فـاقتلوه، فهو و ان کـان ظـاهرا فی تجویز مطلق القتـل الّـا انّی لم أجـد فی کلمات الأصـحاب من تمسـک به و اعتمـد علیه و اسـتند الیه فیشـکل جبره بمجرّد الوفـاق فی القتـل- و ان قال صاحب الجواهر بأنّه منجبر- و حینئذ فیشکل رفع الید عمّا ورد فی روایات متعدّدة من اعتبار ضرب العنق.

اللّهم الّا ان یستظهر انّ الملاک هو القتل بأیّ صورة و لا خصوصیّة لضرب العنق لکنّه مشکل عندنا [۱].

و امّا انّه هل یعتبر کون قتله بضـربة واحـدة؟ فالظاهر انّه لا خصوصـیّة لها بعـد انّ الحکم هو القتل، و علی هذا فلو لم یقتل بالأولی فإنّه یقتل بالثانیة و هکذا.

و هـل الحکـم جـار فی مطلـق الزانی بالمحـارم و ان کـان محصـنا أو انّـه یختـصّ بـالزانی غیر المحصـن و امّـا المحصن فله حکمه أی الرجم؟.

أقول: انّ نسبة أدلّة الإحصان و أدلّة الزنا بذات محرم، العموم من وجه و لا إشکال فی مادّتی الافتراق ای زنا المحصن بغیر ذات محرم و الزنا بـذات محرم بلا إحصان فإنّ الحکم فی الأوّل هو الرجم و فی الثانی هو القتل، و انّما یشـکل الأمر فی المجمع أی الزانی بـذات محرم و هو محصن، و مقتضـی القاعـدة الأصولیة و ان کان هو التخییر فی أخذ هذا أو ذاک لکنّهم رضوان اللّه علیهم أجمعین رجّحوا جانب أدلّة الزنا بذات المحرم و حکموا بالقتل و علی هذا فلا فرق فی ذلک بین کونه محصنا أو غیر محصن- کما لا فرق بین المسلم و غیره و لا بین الحرّ و العبد.

و لعلّ ذلک لأجل ما ربّما یظهر من أدلّـة الزنا بـذات محرم من انّ لسانها آبیـة عن التخصـیص بخلاف أدلّـة الإحصان فإنّها لیس بهذه المثابة.

و هل یجب مع القتل الجلد أیضا- کما قد یقال بالجمع بین الجلد

[۱] أقول: یبدو فی الذهن قریبا ان ذکر السیف لکونه آلة متداولة للقتل آنذاک و الضرب به علی العنق أسهل طریق فی قتله به.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۵۲

و الرجم فی المحصن- أو انه یقتصر علی مجرّد القتل؟

أقول: انّ لنا عامّا و خاصّیین امّا العامّ فهو قوله تعالى الزّانِيَةُ وَ الزّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ «۱» فإنّه ظاهر فى انّ حكم كلّ زان أو زانية هو الجلد.

و امّا الخاصّيان فأحدهما انّ الزانى بذات محرم يجب قتله، ثانيهما انّ الزانى المحصن يرجم، و لا شكّ فى انّ النسبة بين العام و كلّ واحد من هذين هو العموم المطلق فإنّ الزانى أعم من المحصن و غيره كما و انّه أعم من الزانى بالمحرم و غيره و مقتضى ذلك، الحكم بأنّ الزانى يجلد إلّا إذا كان قد زنى بذات محرم مثلا فإنّه يقتل و قد ذهب اليه المشهور.

و خالف فى ذلك ابن إدريس رحمه اللّه فإنّه قال: فامّا من يجب عليه القتل على كلّ حال سواء كان محصنا أو غير محصن حرّا كان أو عبدا مسلما كان أو كافرا شيخا كان أو شابا فهو كلّ من وطئ ذات محرم له امّا أو ابنة أو أختا أو بنتيهما أو بنت أخيه أو عمّته أو خالته فإنّه يجب عليه القتل على كلّ حال بعد جلده حدّ الزانى لأنّه لا دليل على سقوطه عنه لقوله تعالى الزّانِيَةُ وَ الزّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، و لا منافاة بين جلده و بين قتله بعد الجلد، و ليس إطلاق قول أصحابنا: يجب عليه القتل على كلّ حال، دليلا على رفع حدّ الزنا عنه انتهى [۱].

و فيه انّه و ان كان الجمع بينهما ممكنا و محتملا عقلا الّا انّ الحكم

---

[۱] السرائر الطبع الجديد الجلد ۳ الصفحة ۴۳۷ أقول: و قد افتى بما ذهب اليه ابن إدريس بعض آخر كالشهيدين و الأردبيلى ففى الروضة مزجا: و يجمع له أى للزانى فى هذه الصور الثلاث- الزانى بالمحرم، و الذمّى بالمسلمة و الزانى مكرها للمرأة- بين الجلد ثم القتل على الأقوى جمعا بين الأدلّة فإنّ الآية دلّت على جلد مطلق الزانى و الروايات دلّت على قتل من ذكر، و لا منافاة بينهما فيجب الجمع انتهى راجع الصفحة ۳۳۲ من الجلد ۲.

و قال الأردبيلى رحمه اللّه: و لمّا أمكن الجمع بين الجلد و ضرب العنق يفعل، عملا بالدليلين انتهى.

---

(۱) سورة النور الآية ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۵۳

بخصوص القتل فى الزانى بالمحرم هو مقتضى الجمع بين العامّ و الخاص سواء كان الخاص و دليل الاستثناء هو الاخبار أو انّه الإجماع- كما عبّر هو بإطلاق قول أصحابنا، حيث انّه لا يعمل بأخبار الآحاد- فان معنى هذا الخاص انّ حكم الزانى و ان كان هو الجلد الّا انّه يستثنى من ذلك قسم خاصّ من الزناة و هو الزانى بذات محرم، و على الجملة فظاهر الاخبار و كلمات الأصحاب هو التنويع و التقسيم كالحاضر و المسافر و القصر فى الأوّل و الإتمام فى الثانى.

و ما ذكره يصح لو لم تكن الأدلة ظاهرة فى التنويع و اختصاص كلّ موضوع بحكم، و الحال انّ الاخبار ظاهرة جدا فى ذلك و إليك بعضها:

عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: الرجم حدّ اللّه الأكبر، و الجلد حدّ اللّه الأصغر، فإذا زنى الرجل المحصن رجم و لم يجلد «۱».

و عن يونس عن سماعة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: الحرّ و الحرّة إذا زنيا جلد كلّ واحد منهما مأة جلدة فأمّا المحصن و المحصنة فعليهما الرجم [۱].

ترى انّ صريح الاولى و ظاهر الثانية هو انّ الزانى غير المحصن يجلد و المحصن يرجم لا غير كما انّه يستفاد من قوله عليه السّلام فى الرواية الأولى:

حدّ اللّه الأكبر و حدّ اللّه الأصغر، إنّ الحدّين لا يجتمعان فى مورد واحد و عمل واحد و انّه لا يحدّ المرتكب للزنا حدّين لصدور زنا

واحد عنه [۲].

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳، أقول: و فی نهج البلاغة خطبة ۱۲۷: و قد علمتم انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله رجم الزانی المحصن. و جلد الزانی غیر المحصن.

[۲] أقول: قال العلامة فی القواعد بعد ذکره ان القتل حدّ أربعة.: و لا یعتبر فی هؤلاء الإحصان و لا الشیخوخیّة بل یقتل کلّ منهم حرّا کان أو عبدا مسلما کان أو کافرا شیخا کان أو شابا و یقتصر علی قتله بالسیف. انتهی.

و قال فخر الدین فی شرحه: افتی المصنف بقتلهم من غیر اشتراط أمر زائد علی الزنا أو من غیر أمر زائد علی القتل و هو قول الشیخ فی النهایة و المفید و ابن البرّاج و ابی الصلاح، و قال ابن إدریس: «نقل

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۵۴

و قد ظهر انّ ما أفاده رحمه اللّه بقوله: و لیس إطلاق قول أصحابنا: یجب علیه القتل علی کلّ حال، دلیلا علی رفع حدّ الزنا عنه، لیس تاما فان ظاهرهم کظاهر الاخبار هو وجوب خصوص الرجم بلا ضمّ الجلد الیه.

هذا هو مقتضی القاعدة و الّا فلو دلّ الدلیل فی مورد علی الجمع بینهما کما فی زنا الشیخ و الشیخة فإنّه یجمع بینهما.

لا یقال: انّ الروایات الواردة فی ب ۱۵ من مقدّمات الحدود تدلّ علی انّه یجمع بین الجلد و الحدّ [۱].

لأنّا نقول: انّها واردة فی الأسباب المختلفة و لیس هنا الّا سبب واحد لما ذکرنا من انّ المقام من قبیل الحاضر و المسافر.

هذا کله بالنسبة إلی العام و الخاصّین.

و امّا نسبة الخاصین أحدهما إلی الآخر فهی العموم من وجه، و ذلک لأنّه یقال: من زنی بذات محرم یقتل سواء کان محصنا أو غیر محصن، و من زنی محصنا یرجم سواء کان قد زنی بذات محرم أم لا و لا اشکال کما تقدّم فی مادّتی الافتراق فإنّه یقتل الزانی بذات محرم و هو غیر محصن کما انّه یرجم الزانی محصنا بغیر ذات محرم، و انّما النزاع فی مادّة الاجتماع فمقتضی دلیل الإحصان رجمه کما انّ مقتضی دلیل الزنا بذات محرم هو قتله و حیث انّ المقتضی لکلّ من الرجم و القتل موجود فالمقام من قبیل المتزاحمین نظیر من رأی غریقین و لا- یقدر علی إنقاذ کلیهما و انّما یتمکن من إنقاذ واحد منهما- فإنّه لو کان متمکّنا من إنقاذ کلیهما کان یجب ذلک- فدلیل وجوب إنقاذ الغریق و الأمر به لم یخصّص بالنسبة إلی أحدهما لکنه لا یتمکّن الّا من إنقاذ واحد

هنا کلام السرائر الی ان قال:» و الأقوی عندی اختیار والدی المصنف انتهی و فی الریاض بعد المناقشة فی دعوی عدم المنافاة بین الأدلّة قال: بعد ما عرفت من ورود أدلّة القتل فی مقام الحاجة الموجب للدلالة علی عدم حدّ آخر و الّا للزم تأخیر البیان عنها و هو غیر جائز بلا شبهة و لعلّة لذا اختار المشهور القتل خاصّة کما صرّح به بعض الأجلّة الی ان قال: فاذا الشهور لا یخلو عن قوة سیّما و انّ الحدود تدرء بالشبه انتهی.

[۱] أورده هذا العبد و أجاب أدام اللّه بقاه بما فی المتن.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۵۵

منهما و العقل یحکم فی هذا المقام بإتیان واحد من الأمرین فإن کان ترجیح فیأتی بذی المرجح کما إذا کان فی المثال أحدهما عالما و الآخر لیس بعالم و الّا فهو مخیّر بینهما ففی المثال ینقذ واحدا أیّهما شاء هذا أو ذاک، و کذا الحکم فی المقام، و حیث انّ دلیل الرجم و القتل تامّ، و المقتضی موجود الّا انّه لا یمکن الجمع بینهما عقلا فیحکم بتخییره بینهما فله ان یرجمه أخذا بدلیل الرجم،

أو يقتله تمسكا بدليل القتل، لكن المشهور بل قاطبة الأصحاب حكموا بالقتل و لم أعثر- كما مرّ- الى الآن على من قال بالرجم هنا و الحاصل انّ الترجيح لدليل القتل للإجماع على ذلك.

و قد ذكر لتقديم القتل عندهم وجهان أحدهما انّ أدلّة القتل ناظرة إلى إثبات خصوصيّة فی الزنا بذاته محرم فيرفع اليد بها عن إطلاق ما دلّ على ثبوت الرجم.

ثانيهما انّ الروايات الدّالة على انّ الزانی بذات محرم يقتل بالسيف، أظهر من الروايات الدالة على ان الزانی محصنا يرجم نظرا الى انّ الاولى بالعموم و دلالة هذه بالإطلاق و من المعلوم انّ دلالة العموم وضعیّ و دلالة الإطلاق ليست كذلك بل هی بالمقدّمات فتقدّم أدلة القتل على أدلّة الرجم فی مورد الاجتماع.

و كلاهما محلّ الإشكال امّا الأوّل فلانّه لا فرق بينهما من جهة الخصوصيّة فكما انّ فی الزنا بذات محرم خصوصيّة أوجبت القتل كذلك فی الزنا محصنا أيضا خصوصيّة أوجبت الرجم و لا تفاوت بينهما أصلا.

و امّا الثانی فلعدم الفرق بينهما و عدم أظهريّة لأدلّة القتل فاذا كان قوله (ع): من وقع أو من زنی بذات محرم دالّا على العموم فقوله (ع): المحصن يرجم أيضا يدلّ على العموم فان معناه بعد كون الالف و اللام للاستغراق هو انّ كلّ محصن يرجم بل و كذلك لو كان حرف التعريف للجنس و كما انّ للزانی بذات محرم إفراد و مصاديق كذلك الزانی المحصن.

و امّا النبوی (ص): من وقع على ذات محرم فاقتلوه، ففيه أولا انّهم لم يتمسّكوا به و ثانيا انّ النسبة بينه و بين أدلّة الرجم أيضا عموم من وجه و الكلام

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۵۶

هو الكلام.

نعم لو قيل بانّ الميزان هو افناء هذا الشخص بلا خصوصيّة للقتل بالسيف فهناك لا معارضة، لصحّ الحكم بالتخيير شرعا بين قتله أو رجمه، و امّا بعد البناء على خصوصيّة القتل بالسيف تعبّدا كخصوصية رجم المحصن فهما متزاحمان و العقل بحكم بالتخيير عند عدم مرّجح فی البين.

الكلام فی إلحاق السببی من المحارم بالنسبی

ثم انّه هل تلحق المحرّمات سببا بالمحرّمات نسبا فی إيجاب الزنا بهن القتل، أم لا؟ ظاهر الشرائع و المختصر النافع هو اختصاص الحكم بالنسبی، و قد ذهب اليه المشهور أيضا و عليه فلا يشمل الحكم المحرّمات بالسبب كأمّ الزوجة و بنتها، و خالف فی ذلك بعض الأصحاب.

و غير خاف انّ البحث ليس لغويّا و لا الاختلاف فی المسئلة اللغويّة و ذلك لعدم خفاء أصلا فی معنى المحرم و وضوح انّ معناه من يحرم نكاحه و هذا المعنى يعمّ السببی أيضا بل و الرضاعی، فلا حاجة الى ذكر قول اللغويّين و انّما البحث فی انصرافه فی الأدلّة إلى خصوص من يحرم نكاحه بالسبب بحيث لا يتبادر منه الّا ذلك- مع انّ اللفظ بإطلاقه يشمل غيرها- و عدم انصرافه، و قد ادّعى ذلك بعض العلماء.

قال الشهيد الثانی قدّس سرّه: و المتبادر من ذات المحرم النسبيّة، ثم قال: و يمكن شمولها للسببيّة و قد تقدّم فی بابه انّ المحرم من يحرم نكاحه مؤبّدا بنسب أو رضاع أو مصاهرة و حينئذ فلا يقتصر على امرأة الأب بل يتعدّى الى غيرها من المحرّمات السببيّة و الرضاعيّة انتهى «۱».

فمع دعواه تبادر الخصوص قوّى و استظهر العموم و عدم فرق بين النسبی و السببیّ و الرضاعی.

و قال كاشف اللثام: لمّا كان التّهجم على الدماء مشكلا قصر الحكم

(۱) مسالک الافهام الجلد ۲ الصفحة ۴۲۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۵۷

علی ذات محرم نسبا لا سببا أو رضاعا الّا ما سیأتی فی امرأة الأب وفاقا للمحقّق و بنی إدریس و زهرة و حمزة بناء علی انّه المتبادر الی الفهم و لا- نصّ و لا- إجماع علی غیرها، و فی المبسوط و الخلاف و الجامع إلحاق الرضاع بالنسب دون السبب الّا امرأة الأب «۱» فهو قد ادّعی تبادر خصوص النسبی و قصر الحکم علیه.

و قال صاحب الریاض- بعد ذکر المحرمات بالنسب و الحکم بانّ الزنا بهنّ یوجب القتل، و الاستدلال بالإجماع و النصوص-: و امّا غیر هن من المحارم بالمصاهرة کبنت الزوجة و أمّها فکغیرهنّ من الأجانب علی ما یظهر من الفتاوی، و النصوص خالیة من تخصیص النسبی بل الحکم فیها معلّق علی ذات محرم مطلقا لکن سند أکثرها ضعیفة، و الحسن منها قاصر عن الصحّة، و الصحیح منها روایة واحدة لا یجسر بمثلها علی التهجّم علی النفوس المحترمة سیّما مع عدم صراحة فی الدلالة لو لم نقل بکونها ضعیفة بناء علی عدم انصراف ذات محرم بحکم التبادر الی السببیّات بل المتبادر منها النسبیّات خاصّة [۱].

و هو قد اعترف أوّلا- بشمول اللفظ للسببیّ و الرضاعیّ لکنه استشکل فی ذلک، و نحن نقول انّ الحکم قد تعلّق بذات محرم ففی بعض الروایات:

من وقع علی ذات محرم کذا، و مناسبة الحکم و الموضوع تقتضی کون الملاک فی الحکم بالقتل هو وقوع الزنا بذات محرم، و بعبارة اخری انّ الحکم معلّل فی الحقیقة و کأنّه قیل: یجب قتل هذا الزانی لکون زناه زناء بذات محرم فان تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیّة و علی هذا فالروایات شاملة لکلّ من انطبق

[۱] و مثله الأردبیلی فإنّه قال فی الشرح: العمل بظاهر الروایات یقتضی التعمیم و لکن سند أکثرها غیر صحیح و مبنی الحدود علی التخفیف و السقوط للشبهة، و فتوی الأکثر علی خلاف ذلک علی ما یظهر من تقیید الأکثر بالنسب و التردّد فی غیره أو السکوت مع ذکر امرأة الأب کما فی المتن فتأمل انتهی. و قال العلّامة فی الإرشاد: القتل، و یجب علی الزانی بالمحرمات نسبا کالأمّ و بامرأة الأب انتهی.

(۱) کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۵۸

علیه هذا العنوان بلا- فرق بین النسبی و السببیّ، و امّا ما ذکره بعد اعترافه بإطلاق الأدلّة و شمولها للسببیّ أیضا، من ضعف سند الروایات الواردة فی الباب و عدم صحّة سندها إلّا روایة واحدة و لا یجسر بمثلها علی التهجّم علی النفوس، و کذا تبادر النسبیّات، فهو غیر تام و ذلک لانّه لو کانت الروایة حجّة قابلة للاعتماد علیها و العمل بها فلا بدّ من الأخذ بها مطلقا بلا فرق بین المقامین.

و بذلک ظهر الجواب عمّا ذکره فی کشف اللثام أیضا و ذلک لانّ الحکم بالإلحاق مع الدلیل لیس من باب التهجّم علی الدماء فلو لم یکن لنا دلیل علی الإلحاق لصحّ ما ذکره، و امّا إذا کان هناک دلیل یدلّ علی المطلوب فلا، و قد علمت انّ الروایات تدلّ بظاهرها علی الإلحاق.

و امّا بالنسبة إلی التبادر فنقول: انّ المتبادر من: الزنا بذات محرم یوجب القتل، سواء ألقیت بالعربیّة أو بالفارسیّة هو الزنا الصادر ممّن کان محرما و بالنسبة إلی المحرم ای من یحرم نکاحه و لا انصراف فی البین و لا تبادر، و علی الجملة فالمتفاهم العرفی من مثل قوله علیه السّلام: من وقع بذات محرم، و أمثال ذلک هو الإطلاق و الشمول، و ان کان قوله علیه السّلام فی بعض الروایات کروایة ابن

مهران: رجل وقع على أخته إلخ منصرفا إلى الأخت النسبى، و من ذلك يعلم انّ ما ذكره فى الجواهر فى أثناء كلامه دفاعا عن الرياض من انّ المنساق من ذات محرم هو النسبى، فى محلّ المنع، فان رفع اليد عن العام الظاهر فى العموم بادعاء التبادر المختلف فيه فى خصوص المقام، فى غاية الإشكال [۱] الّا ان يكون إجماع على اختصاص الحكم بالنسبى.

و امّا كون النسبى هو المتيقّن من ذات محرم فيؤخذ به دون السببى.

---

[۱] أقول: و قال الفيض الكاشانى فى المفاتيح الجلد ۲ الصفحة ۷۰: و كذا (يقتل) إذا زنى بذات محرم بلا خلاف للنصوص المستفيضة. و خصّه جماعة بالنسبيّات لأنهنّ المتبادر، و الأظهر شموله للسببيّات و فى التبادر منع انتهى.

ففيه انّ القدر المتيقّن إذا كان متعلقا بمقام التخاطب لكان يجب الأخذ به و امّا إذا لم يكن كذلك فهو لا يضرّ بالأخذ بالإطلاق.

لا يقال: انّ إطلاق الروايات و ان كان شاملا للنسبيّ و السببيّ الّا انّ ذهاب المشهور الى اختصاص الحكم بالأوّل يحملنا على الأخذ بقول المشهور دون غيره كما قد يتمسّك بفهم الأصحاب فى بعض الموارد الأخر [۱].

لأنّه يقال يشكل رفع اليد عن العموم بمجرّد فهم الأصحاب بعد انّه الظاهر.

و امّا القول بإلحاق خصوص السببى المذكور فى الآية الكريمة دون غيره [۲] فهو بلا دليل و لم يقل به أحد، و انّما ذكر بعض السببيّات فى الآية من باب المثال و اراءة المصداق، غاية الأمر انّ للزانى بزوجة الأب حكما خاصّا و هو الرجم.

لا يقال: انّه لا أقلّ من كون المقام من موارد الشبهة لعدم إفتاء الأكثر بالإلحاق، و الحدود تدرء بالشبهات [۳].

لأنّا نقول: لا شبهة بعد الاستظهار من الأدلّة.

فتحصّل انّه لا يتمّ القول بالانصراف، بل لا فرق بينهما فى الحكم.

الّا انّ المشهور القول بعدم القتل هنا و لعلّه أشير إليهم من النواحى العالية.

---

[۱] أورده هذا العبد و تفضّل دام عمره بالجواب بما ذكرناه

[۲] أورده بعض زملائنا و الآية هو قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ. وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ وَ رَبائِبُكُمُ اللّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلائِلُ أَبْنائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ. سورة النساء- ۲۷.

[۳] أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظله بما فى المتن و لكن لم اقتنع كاملا فإنّه لا شكّ فى عدم إفتاء المشهور بالإلحاق و هذا يوجب الشبهة فى الحكم به و قد رأيت بعد ذلك انّ الأردبيلى قدّس سرّه أيضا ذكر ذلك فراجع ما ذكرناه عنه فى بعض الهوامش السابقة كما انّ السيّد الخوانسارى قدّس سرّه أيضا أورد ذلك فإنّه بعد نقل رواية إسماعيل بن ابى زياد الدالة على رجم الزانى بامرأة أبيه قال: و يقع الاشكال من جهة عدم صحّة السند و فتوى الأكثر على الخلاف و تدرء الحدود بالشبهات.

و الإنصاف انّه يشكل الأمر بذلك فلو أريد الاحتياط ففى مورد الإحصان يدور الأمر بين الرجم- لانّه محصن و المشهور قائلون بالانصراف- و بين القتل- على ما ذكرناه من عدمه- و الاحتياط فى اختيار الأخفّ زجرا و هو القتل و امّا فى غير مورد الإحصان فالدوران بين القتل و الجلد و يؤخذ بالأخفّ اى الجلد.

و هل الحكم جار فى النسبيّ الشرعيّ خاصّة أو انّه جار فى النسبيّ مطلقا و ان لم يكن شرعيّا كما إذا كان من زنا؟

قال فى الجواهر: نعم قد يقال باختصاص ذلك بالنسب الشرعيّ أمّا المحرم من الزنا فلا يثبت له فيها الحدّ المزبور للأصل و غيره، و لم

یحضرنی الآن نصّ لأصحابنا فیه.

أقول: الوجه فی عدم الشمول هو انّ الشارع قد نفی النسبة و حکم بعدم التوارث بین الولد و الوالدین و علیه فهذه الأمومة غیر معتبرة شرعا و انّما المعتبر الأمومة الشرعیة الحقیقیّة لا العرفیّة.

و لکن الظاهر انّ الأمر لیس کذلک فانّا إذا علمنا انّه لا یجوز لولد الزنا نکاح امّه فلا محالة تکون امّه هذه محرّمة النکاح علیه و حینئذ یجری الدلیل العامّ و هو انّ الزنا بذات محرم یوجب القتل و بعبارة اخری انّ أمّ ولد الزنا أمّ، و الزّانی بالأمّ یقتل، و ذلک لانّ الأمّ هو من ولدت الطفل و لیس له اصطلاح خاص غیر ذلک.

و علی الجملة فالشارع و ان کان قد نفی الأمومة فی بعض الأحکام کالتوارث لکن الأمومة الحقیقیّة و هی الولادة، ثابتة محقّقة، و الإرث خارج بالنص الخاص و حیث انّ الأمومة و الولادة الحقیقیّة موضوع لترتّب القتل علی الزنا هناک فلا محالة یقتل الزانی بالأمّ الزنائی و لا انصراف للّام عنها و ان فرضنا انصراف ذات محرم عن السببی لأنّ هذه محرم نسبا و هی أمّ واقعا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۱

المحرّمات الرضاعیة

و هل الحکم فی المحرّمات بالرضاع أیضا هو القتل کالمحرّمات بالنسب أم لا؟ قد الحق بعض الأصحاب کالشیخ فی الخلاف و المبسوط و ابن سعید فی الجامع، الرضاع بالنسب [۱] و خالف فیه الآخرون.

و قد یتمسّک و یستدلّ للاوّل بالخبر الشریف: الرضاع لحمة کلحمة النسب [۲] و اللحمة بالفارسیّة یعنی تار و پود و رشته، فاللحمة المحقّقة بالرضاع کاللحمة الحاصلة بالنسب، و وجه الشبه واضح فان النسب یؤثر فی التکوین و الإیجاد، و الرضاع فی النموّ و التربیة، و کما انّ الولد النسبی قد تکوّن و خلق من الأب و الامّ، کذلک الولد الرضاعی قد نما و شبّ بلبن أمّه الرضاعیّ.

و قد یستشکل فی ذلک بعدم عمل معظم الأصحاب به فی أکثر المقامات کالإرث و الولایة و غیرها، فان الولد الرضاعی لا یرث امّه و لا العکس و کذا لا ولایة لأبی المرتضع، فی حین انّ للوالد الحقیقی الولایة علی ولده، و ذلک یدلّ علی انّ لحمة الرضاع کلحمة النسب فی خصوص النکاح.

و فیه انّ الظاهر من الخبر هو افادة حکم عام و المستفاد منه انّ

---

[۱] راجع الخلاف کتاب الحدود المسئلة ۲۹ و المبسوط کتاب الحدود- ج ۸- الصفحة ۹، و الجامع الصفحة ۵۴۹ قال الأخیر: من زنی بذات محرم کالأمّ و البنت و الأخت نسبا أو رضاعا أو عقد علیها و وطئها و هو یعرفها قتل و کذلک ان اشتراها فوطئها فإن زنا بأخته فضرب بالسیف ضربة فلم یمت فروی انّه یحبس ابدا انتهی.

و یستفاد من کلامه انّه قد جمع بین الروایات بأنّ الزانی بالمحرمات یقتل إلّا الزانی بالأخت فإنّه یضرب بالسیف فان قتل فهو و الّا فإنّه یحبس الی ان یموت و لعلّه وجه حسن للجمع لأنّ روایة الحبس بعد الضرب واردة فی الأخت و قد ذکرت ذلک للسید الأستاد الأکبر لکنّه دام ظله أجاب بأنّه لم یقل به أحد و یرجّح طرح الروایة علی حملها علی ما لم یقل به أحد.

[۲] المیزان الجلد ۴ الصفحة ۳۰۱، الجواهر الجلد ۲۹ الصفحة ۳۱۰ لکنّی لم أجدها فی الوسائل و لا فی مستدرکه، و فی تذییلات الجواهر: لم نعثر علی هذه الروایة مع التتبع التامّ فی مظانّها إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۲

الرضاع کالنسب فی تمام الأحکام، نعم قد یخرج عن العام بدلیل خاص، و علی هذا فیجری علیه کلّ أحکام الولد النسبی، منها انّه لا یجوز النکاح و منها انّه لو ابتاع الولد الرضاعی أباه عن رضاع لانْعتق علیه کالولد النسبی و هکذا، فالخارج کالإرث و الولایة قد خرج

بالدلیل، و مقتضی هذا ان یکون حدّ الزنا بالمحرمات بالرضاع هو حدّه بالمحرمات بالنسب و هو القتل.

و یؤیّد ذلک ما ورد من انّه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب «۱» بضمّ الروایات الدالهٔ علی انّ الزنا بذات محرم یوجب القتل.

نعم لو کان هناک إجماع علی عدم الحاقهٔ به فلا کلام لنا فی مقابل الإجماع.

الذمیّ إذا زنی بمسلمهٔ یقتل

و ممّن حدّه القتل، هو الذمیّ الذی فجر بامرأهٔ مسلمهٔ.

قال المحقّق: و الذمّی إذا زنی بمسلمهٔ.

أقول: و لاـ فرق فی ذلک بین کونها مطاوعهٔ أو مکرههٔ بل الحکم کـذلک فی مطلق الکافر و ان لم یکن ذمیّا. و لا خلاف فی ذلک قال فی الجواهر: بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکیّ منها مستفیض.

قال الصدوق قدّس سرّه: و الذمیّ إذا زنی بمسلهٔ قتل «۲».

و قـال الشیـخ الطوسـی: فامّـا من وجب علیه القتل علی کلّ حال سواء کان محصـنا أو غیر محصن. فهو کلّ من وطئ ذات محرم له. و کذلک الذمی إذا زنی بامرأهٔ مسلمهٔ فإنّه یجب علیه القتل علی کلّ حال «۳».

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۴ الصفحهٔ ۲۸۰ الحدیث ۱ و ۳ و ۴.

(۲) الهدایهٔ الصفحهٔ ۷۶.

(۳) النهایهٔ الصفحهٔ ۶۹۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۶۳

و قال الشیخ المفید: إذا فجر ذمیّ بمسلمهٔ کان حدّه القتل «۱».

و قال أیضا: إذا زنی الذمیّ بالمسلمهٔ ضربت عنقه «۲».

و قال ابن إدریس فی السـرائر: فامّا من یجب علیه القتل علی کل حال. فهو کلّ من وطئ ذات محرم. و کـذلک الـذمیّ إذا زنی بامرأهٔ مسلمهٔ فإنّه یجب علیه القتل علی کلّ حال «۳».

و قال السیّد المرتضی: و ممّا انفردت به الإمامیّهٔ القول بأنّ الذمیّ إذا زنی بالمسلمهٔ ضربت عنقه «۴».

و قال سلّار: و یقتل الذمیّ إذا زنی بمسلمهٔ علی کلّ حال «۵».

و قـال ابن زهرهٔ: و منهم من یجب علیه القتـل حرّا کان أو عبـدا محصـنا أو غیر محصن علی کلّ حال و هو من زنی بـذات محرم له و وطئهـا مع العقـد علیهـا و العلم برحمهـا منه أو زنی بـامرأهٔ أبیه أو غصب امرأهٔ علی نفسه أو زنی و هو ذمیّ بمسـلمهٔ. و فی زنـا الـذمی بالمسلمهٔ خرق للذمّهٔ و من خرق الذمّهٔ فهو مباح القتل بلا خلاف. «۶».

و قال ابن حمزهٔ: امّا الزناهٔ فضـربان أحدهما یستوی فیه الإحصان و فقده، و الآخر لا یستویان، فما یستویان فیه یکون موجبه القتل و هو فی خمسهٔ مواضع: الزنا بزوجهٔ الأب و بجاریته التی وطئها و قهر المرأهٔ علی فرجها.

و زنا الذمیّ بالمسلم و وطئ کلّ ذات محرم مع العلم بأنّها ذات محرم بعقد کان أو بابتیاع «۷».

الی غیر ذلک من کلماتهم فی المقام.

---

(۱) المقنعهٔ الصفحهٔ ۷۸۳.

(۲) المقنعهٔ الصفحهٔ ۷۷۸.

(۳) السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۳۹.

(۴) الانتصار الصفحة ۲۶۱.

(۵) المراسم الصفحة ۲۵۱.

(۶) راجع الجوامع الفقهية کتاب الغنية الصفحة ۶۲۲.

(۷) الوسيلة الصفحة ۴۱۰

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۴

و تدلّ على ذلک مضافا الى الإجماع الذی تقدّم ذکره رواية حنان بن سدير عن ابی عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن يهودی فجر بمسلمة قال:

يقتل [۱].

نعم هنا بحث و هو انّه هل الحکم کذلک أيضا حتّى فيما إذا تاب و أسلم بعد ان زنى بالمسلمة أو أنّه إذا أسلم يرفع عنه هذا الحکم؟ احتمل بعض الأصحاب سقوط الحدّ عنه بذلک لکن المشهور خلافه.

و رواية حنان بن سدير مطلقة تشمل ما إذا أسلم بعد ان فجر و ما إذا لم يسلم و ان کان الظاهر منها هو فرض عدم إسلامه و الّا لکان يذکر ذلک.

قال الشيخ المفيد بعد ان حکم بقتل الذمی الذی فجر بمسلمة: فإن أسلم عند اقامة الحدّ عليه قبل إسلامه و امضى فيه الحدّ يضرب عنقه و لم يمنع إظهاره الإسلام من قتله، فان کان قد أسلم فيما بيّنه و بين اللّه عزّ و جلّ «۱»

---

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۶ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱، أقول: قال فی جامع الرواة الجلد ۱ الصفحة ۲۸۴: حنان بن سدير الصيرفی واقفی ثقة انتهى. و قال المحقّق الأردبيلی فی مجمع البرهان: و لا يضرّ القول فی حنان.

ثم أقول: قد استدل أيضا يکون ذلک خروجا عن الذمة، قال فی الانتصار: و الوجه فی صحّة قولنا زائدا على إجماع الطائفة ان هذا الفعل من الذمی خرق للذمة و امتهان للإسلام و جرأة على اهله و لا خلاف فی انّ من خرق الذّمة کان مباح الدم، ثم قال: فان قيل: کيف يقتل من لم يکن قاتلا؟

قلنا کما نقتله مع الإحصان و ليس بقاتل و يقتل المرتد و ليس بقاتل و بعد فاذا جاز ان يتغلّظ فی الشريعة حکم زنا المحصن حتّى يلحق بأخذ النفس، ما المنکر من ان يتغلظ أيضا زنا الذمّی بالمسلمة حتّى يلحق بوجوب تناول النفس انتهى.

و قال أبو الصلاح الحلبی فی الکافی الصفحة ۴۰۶: و ان کان «الزانی ذميا» بمسلمة حرّة أو امة صغيرة أو کبيرة عاقلة أو مجنونة حيّة أو ميتة قتل لخروجه عن حرمة الذمّة إلخ.

و فی کشف اللثام: لخروجه بذلک عن الذّمة و اجترائه على الإسلام و هتکه حرمته.

---

(۱) المقنعة الصفحة ۷۸۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۵

و قال الشيخ بعد العبارة المتقدّمة عنه: فإن أسلم الذمیّ لم يسقط بذلک عنه الحدّ بالقتل و وجب قتله على کلّ حال «۱».

و قال ابن إدريس: فإن أسلم الذمیّ ما يسقط بذلک عنه الحدّ بالقتل و وجب قتله على کلّ حال «۲» و قال العلّامة و لو أسلم الذمّی الزانی بالمسلمة قتل أيضا [۱].

فهؤلاء الافذاذ کلّهم متّفقون على انّ إسلامه بعد زناه لا يوجب سقوط الحدّ عنه.

نعم فی عبارة المفید قید زائد علی غیره و هو إسلامه عند اقامة الحدّ علیه، بخلاف عبارات الآخرین فإنّها مطلقة فی عدم سقوط الحدّ بإسلام الذمیّ بعد ان زنی بمسلمة.

و من هذا یظهر ما فی کشف اللثام فی هذا المقام من عدّ المقنعة فی ردیف النهایة و السرائر و التحریر، من التسامح و ذلک لأنّه قد قیّد فی المقنعة إسلامه بما إذا کان عند اقامة الحدّ علیه.

و الذی یستدلّ به علی ذلک أمور ذکرها فی کشف اللثام قال: و ان أسلم الذمی بعد ذلک فهل یسقط منه القتل؟ فی المقنعة و النهایة و السرائر و التحریر: لا، استصحابا و عملا بالعموم و لخبر جعفر بن رزق اللّه.

أقول: امّا الاستصحاب فهو لا یجری إلّا بعد ثبوت الزنا یعنی انّه إذا أسلم بعد ان ثبت علیه الزنا فهناک لو شکّ فی بقاء حکم القتل علیه فإنه یستصحب ذلک بخلاف ما إذا أسلم قبل ذلک فإنّه حینئذ یجری استصحاب عدم الوجوب لانّ الشک حینئذ فی ثبوت القتل علیه دون سقوطه.

---

[۱] التحریر الجلد ۲ الصفحة ۲۲۲. أقول: و قال أبو الصلاح فی الکافی الصفحة ۴۰۶: فإن أسلم قبل إسلامه و أجریت علیه أحکامه و لم یدرأ ذلک عنه الحدّ.

و قال ابن سعید فی جامعه الصفحة ۵۴۹ عند عدّه من یقتل من الزناة: و کذلک الکافر إذا زنی بمسلمة فإن أسلم لم یسقط عنه ذلک

---

(۱) النهایة الصفحة ۶۹۲.

(۲) السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۳۹ و ۴۴۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۶

و امّا العموم فالمراد به عموم مثل موثّق حنان بن سدیر.

و فیه انّه محکوم بروایة جبّ الإسلام، و بعبارة اخری انّ دلیل الجبّ یمنع العموم.

و امّا خبر جعفر فهو هذا:. عن جعفر بن رزق اللّه قال: قدّم الی المتوکّل رجل نصرانی فجر بامرأة مسلمة و أراد أن یقیم علیه الحدّ فأسلم فقال یحیی بن أکثم: قد هدم إیمانه شرکه و فعله و قال بعضهم: یضرب ثلاثة حدود و قال بعضهم یفعل به کذا و کذا فأمر المتوکّل بالکتاب الی ابی الحسن الثالث علیه السّلام و سؤاله عن ذلک فلمّا قدم الکتاب کتب أبو الحسن علیه السّلام:

یضرب حتّی یموت فأنکر یحیی بن أکثم و أنکر فقهاء العسکر ذلک و قالوا یا أمیر المؤمنین سله عن هذا فإنّه شیء لم ینطق به کتاب و لم تجیء به السّنة فکتب: انّ فقهاء المسلمین قد أنکروا هذا و قالوا: لم تجیء به سنّة و لم ینطق به کتاب، فبیّن لنا بما أوجبت علیه الضرب حتّی یموت؟ فکتب علیه السّلام:

بسم اللّه الرّحمن الرحیم فَلَمّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنّا بِاللّهِ وَحْدَهُ وَ کَفَرْنا بِما کُنّا بِهِ مُشْرِکِینَ فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إِیمانُهُمْ لَمّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللّهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فِی عِبادِهِ وَ خَسِرَ هُنالِکَ الْکافِرُونَ. قال: فأمر به المتوکّل فضرب حتّی مات «۱».

و هی تدلّ علی انّ التوبة بعد رفع الأمر إلی الحاکم و ثبوت الزنا لدیه لا تنفع فی رفع الحدّ و قد استشهد علیه السّلام لذلک بالآیة الکریمة، و یستفاد منه انّ البأس- الذی إذا عاینه الإنسان لا ینفعه الندم- أعم من العقوبة الأخرویّة التی هی العذاب فتشمل الدنیویّة أیضا و هی الحدّ و ذلک لمکان تطبیقه علیه السّلام الآیة الکریمة علی الحدّ فهذه سنة اللّه تعالی التی أجراها فی الأمم الماضین فلم یک ینفع توبتهم فی رفع العذاب و العقوبة.

و شبیه هذه الآیة فی المؤدّی و المضمون، الآیة الشریفة الواردة فی هلاک فرعون و ردّ توبته و هی قوله تعالی:

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲، و الآیة: سورة غافر- ۸۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۷

وَ جاوَزْنا بِبَنِی إِسْرائِیلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْیاً وَ عَدْواً حَتّی إِذا أَدْرَکَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِیلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِینَ آلْآنَ وَ قَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ وَ کُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِینَ [۱].

و خبر جعفر و ان کان ضعیفا- لعدم ثبوت وثاقته- لکنه منجبر بعمل الأصحاب الّا انّ المستفاد و الظاهر منه هو إسلامه عند تحتّم الحد علیه فرارا عنه.

و مقتضی ذلک هو التفصیل بین التوبة قبل ثبوت الحدّ علیه، و التوبة بعده فی رفع الحدّ، فتقبل فی الأوّل دون الثانی خلافا لما فهم المشهور و ذهبوا الیه من الإطلاق و عدم فائدة فی إسلامه بعد ان زنی، سواء کان قبل الثبوت و الحکم أو بعد ذلک.

و قد ظهر بما ذکرناه انّ تفصیل المقنعة مستفاد من هذه الروایة فإنّ الظاهر منها انّ النصرانی المذکور لمّا رای العذاب ای الحدّ الذی هو القتل، أسلم و قد حکم الامام علیه السّلام بأنّ إسلامه لا یفید فی رفع العذاب عنه و علی هذا فلو أسلم و تاب بعد فجوره و قبل ان یثبت ذلک فإنّه یرفع عنه القتل.

و هنا وجه ثالث احتمله فی کشف اللثام قائلًا: و یحتمل السقوط لجبّ الإسلام ما قبله، و الاحتیاط فی الدّماء، و حینئذ یسقط عنه الحدّ رأسا و لا ینقل الی الجلد للأصل انتهی.

و هو ظاهر فی انّ الإسلام یوجب رفع الحدّ عنه مطلقا سواء کان قبل إثبات الحدّ علیه أم بعده.

و قد استدلّ علی ذلک بجبّ الاسلام ما سلف و الاحتیاط فی الدماء.

---

[۱] سورة یونس الآیة ۸۹ و ۹۰، أقول: و نظیرها أیضا فی المضمون قوله تعالی فَلَوْ لا کانَتْ قَرْیَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِیمانُها إِلّا قَوْمَ یُونُسَ لَمّا آمَنُوا کَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلی حِینٍ. سورة یونس- ۹۷.

ثم إنّی أوردت بأنّه لا کلیّة لعدم نفع الایمان بعد رؤیة البأس و ذلک لتحصیصه فی قصّة قوم یونس فأجاب دام ظله بأنّه هناک کان مقدّمة العذاب و آثاره لا نفسه.

[۲] حدیث الجبّ رواه فی کنز العمّال الجلد ۱ الصفحة ۱۷ و ۲۰، و الجامع الصغیر للسیوطی الجلد ۱ الصفحة ۱۶۰ و مسند أحمد بن حنبل الجلد ۴ الصفحة ۱۹۹ و ۲۰۵، و أسد الغابة الجلد ۵ الصفحة ۵۴ و قد رواه القمیّ فی تفسیره ۵ الجلد ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۸

و قد یقال بانّ حدیث الجبّ لیس مرویّ عن طرق العامّة.

و أجیب عن ذلک بانّ المشهور من العامّة و الخاصّة قد عملوا به فیما لا دلیل علی خلافه.

نعم یرد علی الاستدلال به ما مرّ من حکومة موثق ابن سدیر و خبر جعفر بن رزق اللّه، علی ذلک، فالإسلام یجبّ ما قبله الّا فیما إذا زنی الذمی بالمسلمة فإنّ إسلامه و ان کان مقبولا و هو یحسب مسلما الّا انّ الحدّ ای القتل لا یسقط عنه.

و هنا وجه رابع یظهر من صاحب الجواهر و هو التفصیل بین الإسلام حقیقة و الإسلام لفظا و صوریا تخلّصا و فرارا عن القتل، فیقبل إسلامه و یؤثّر فی الأوّل سواء کان قبل إثبات الحدّ أو بعده، و لا یؤثّر مطلقا فی الفرض الثانی.

و فیه انّه مخالف لما هو السیرة القطعیّة من معاملة النبی صلّی اللّه علیه و آله بالنسبة إلی المنافقین الذین کانوا یبطنون الکفر و یظهرون الإسلام فإنّه صلوات اللّه علیه لم یکن یؤاخذهم بعد اظهارهم الإسلام بما فعلوه و أتوا به قبل اظهارهم الإسلام مع کونهم فی الحقیقة کفّارا و انّما أظهروا الإسلام حفظا لنفوسهم و حقنا لدمائهم [۱] قد صرّح اللّه تعالی بذلک و أخبر النبیّ بکذبهم بقوله إِذا جاءَکَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللّهِ وَ اللّهُ یَعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ وَ اللّهُ یَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِینَ لَکاذِبُونَ «۱» و علی الجملة فلازم ما ذکره

عدم جبّ إسلام المنافقين ما فعلوه فى حال الكفر، و هو كما تراه فإنهم كانوا يقبلون إسلامهم و لم يؤاخذوهم بما فعلوا قبل الإسلام.
و قد ظهر من تلك الأبحاث انّه لا يبعد القول بالتفصيل بين إسلامه قبل قيام البيّنة و إثبات الحدّ عليه، و إسلامه بعد ذلك، فيدفع الحدّ فى الأوّل دون

[۱] فى دعاء الامام زين العابدين عليه السّلام: اللّهم انّ قوما آمنوا بألسنتهم ليحقنوا به دمائهم فأدركوا ما أمّلوا و انّا آمنا بألسنتنا و قلوبنا لتعفو عنّا إلخ.

(۱) سورة المنافقون الآية ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۶۹

الثانى، و ان كان إسلامه يقبل فى كلا الحالين.
ثم انّه قد يقال بعدم تطابق رواية جعفر مع ما هو المذكور فى الكلمات و عبارات الفقهاء، و ذلك لأنّهم يقولون بأنّ الذمى إذا فجر بامرأة مسلمة يقتل فى حين انّ المذكور المصرّح به فى صدر الرواية انّ أبا الحسن الثالث عليه السّلام كتب: يضرب حتّى يموت. كما انّ فى ذيلها: فأمر به المتوكل فضرب حتّى مات، و الضرب حتّى يموت أمر غير القتل و فوقه و هو قتل مخصوص غير مطلقة.
و يمكن ان يكون حكمه هذا، لتشديد المعصية فيكون حكمه كقتل الصبر [۱].
و فيه انّ هذا التعبير محمول على ما هو الوارد فى نظائر المقام من الروايات التى ورد فيها انّه يضرب بالسيف، أو يضرب عنقه، و على هذا فالمراد من ضربه حتّى يموت انّه يضرب بالسيف الّا انّه لو لم يمت و لم يقتل بالضربة الأولى فإنّه لا يكتفى بها بل يضرب ثانيا و ثالثا الى ان يقتل، و يبعد جدّا ان يكون المراد ضربه بالعصا و غيره الى ان يموت.
ان قلت: انّ المستند فى كلمات القدماء غيره فى كلمات المتأخّرين و ذلك لانّ المذكور فى كلمات المتأخرين غالبا هو التمسك بالروايات كموثّق ابن سدير و خبر جعفر و إذا كان الأمر كذلك أمكن إسراء الحكم من الذمىّ إلى مطلق الكفّار، و هذا بخلاف القدماء فترى السيد المرتضى لم يتمسك بالرواية أصلا بل استدلّ بخروج الذمى عن الذمة و هكذا الحلبى فراجع الانتصار و الكافى، و على هذا فيشكل الأمر فى التعدّى إلى سائر الكفّار بل يقتصر على خصوص الذمىّ بلحاظ التعليل و الاستدلال [۲].
نقول: لا بأس باسراء الحكم و ان كان تمسك القدماء بخصوص هذا التعليل، و ذلك لانّ قصارى الكلام انّه بخروجه عن الذّمّة بزناه بالمسلمة قد أدرج فى الكافر الحربى، بل لعلّ ذلك بنفسه يشعر بكون الحكم ذلك فى

[۱] أورده هذا العبد و تكرّم دام ظلّه بالجواب بما فى المتن

[۲] أورده هذا العبد و أجاب دام بقائه بما قرّرناه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۰

مطلق الكفّار، أمّا الحربى فبنفسه و امّا الذّمّى فلصيرورته حربيا بواسطة خروجه عن الذمة حيث انّه زنى بالمسلمة، هذا مضافا الى انّه يمكن ادعاء الأولوية كما ادّعى ذلك.

الكلام فى من زنى بامرأة مكرها لها

قال المحقّق: و كذا من زنى بامرأة مكرها لها.
أقول: ممّن حدّه القتل من الزناة هو من زنى بامرأة مكرها لها.

و فی کشف اللثام: إجماعا کما فی الانتصار و الغنیة.

و فی المسالک: بلا خلاف.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی منهما مستفیض کالنصوص المعتبرة. انتهی.

و امّا النصوص و الاخبار الواردة فی المقام الدالـة علی المقصود فمنها صـحیح برید العجلی قال: سـئل أبو جعفر علیه السّـلام عن رجل اغتصب امرأة فرجها، قال: یقتل محصنا کان أو غیر محصن «۱».

و منها صحیح زرارة عن أحدهما علیهما السّلام فی رجل غصب امرأة نفسها قال: یقتل «۲».

و منها خبره الآخر قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: الرجل یغصب المرأة نفسها، قال: یقتل «۳».

نعم هنا روایات لا تلائم تلک الروایات لانّ لسانها هو انّه یضرب السیف، بلغت منه ما بلغت، أو، مات منها أو عاش.

ففی خبر زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام فی رجل غصب امرأة فرجها قال: یضرب ضربة بالسیف بالغة منه ما بلغت «۴».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۱

و عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا کابر الرجل المرأة علی نفسها ضرب ضربة بالسیف مات منها أو عاش «۱».

و من المعلوم انّ ضـربة بالسـیف بالغـة منه مـا بلغت کمـا هو تعبیر خبر زرارة و ضـربة بالسـیف مات منها أو عاش، الواردة فی خبر ابی بصیر، غیر القتل المذکور فی الروایات المتقدّمة.

و الـذی یسـهّل الخطب هو انّ صـاحب الجواهر قال: انّی لم أجـد عاملا بهما فوجب طرحهما فی مقابل ما عرفت أو حملهما علی ما لا ینافی ذلک انتهی «۲».

و امّا احتمال ان یکون المکابرة فی نفسها فی معتبرة أبی بصیر بمعنی المجادلة فی قتلها، فهو خلاف الظاهر جدّا.

هذا مضافا الی اشتمال القسم الأوّل علی صحیحتین و عدم اشتمال القسم الأخیر علی روایة صحیحة. [۳]

عدم اعتبار الإحصان فی المواضع المذکورة

قال المحقّق: و لا یعتبر فی هـذه المواضع الإحصان بل یقتل علی کلّ حال، شـیخا کان أو شابا و یتساوی فیه الحرّ و العبـد و المسـلم و الکافر.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فی شـیء من ذلک کما اعترف به بعض الأجلّة بل قد سمعت التصریح بالأوّل فی نصوص المکرهة و لا قائل بالفرق، علی انّه لو سلّم التعارض بین إطلاق الأدلّة هنا و بین غیرها من وجه فلا ریب فی انّ

---

[۱] فان فی سلسلة سـند روایـة زرارة علیّ بن حدید و حکی المامقانی عن القسم الثانی من الخلاصة انّه قال: ضـعّفه شـیخنا فی کتاب الاسـتبصار و التهذیب و قال بأنّه لا یعوّل علی ما ینفرد به، و عن الکشـی انّه فطحی، راجع رجال المامقانی الجلد ۲ الصفحة ۲۷۵. و امّا روایـة أبی بصـیر فقد عبّر عنها سیّدنا الأسـتاذ الأکبر دام ظلّه کبعض أجلّاء العصـر بالمعتبرة الّا انّ المجلسـی قدّس سـرّه صـرّح بکونها صحیحة فراجع مرّات العقول الجلد ۲۳ الصفحة ۲۸۸.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۲) جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۲

الترجیح لما هنا و لو لفتوى الأصحاب انتهى أقول: امّا التصریح بعدم الفرق بین الإحصان و عدمه فی النصوص، ففی صحیح العجلی فی خصوص رجل اغتصب امرأة فرجها، صرّح بأنّه یقتل سواء کان محصنا أو غیر محصن، فراجع.

و هذا هو الذی استظهرناه قبل ذلک و قلنا انّ ظاهر الأدلّة هو التنویع و التقسیم، فاذا کان الزانی زانیا بذات محرم أو ذمیّا زنی بالمسلمة أو زنی مکرها للمرأة فحکمه القتل بلا فرق بین ان یکون محصنا أو غیره و بین ان یکون شیخا أو شابا و بین ان یکون حرّا أو عبدا و بین ان یکون مسلما أو کافرا.

خلافا لا- بن إدریس حیث قال بأنّه إذا کان أحد الموارد الثلاثة مجمعا لعنوانین یحکم فیه بحکم کلّ من العنوانین إذا أمکن الجمع بینهما جمعا للأدلّة.

فلو کان غیر محصن فإنّه یجلد ثم یقتل و لو کان محصنا یجلد أولا ثمّ یرجم فان القتل یحصل بالرجم و غیره فلو رجم الزانی محصنا الذی هو من مصادیق المسائل الثلاثة فقد عمل فیه بالقتل أیضا لأنّ الرجم هو القتل باشدّ صوره و أشقّ أنواعه [۱].

و فیه انّه یصحّ ذلک لو لم یفهم من دلیل القتل سوى مجرّد إزهاق الروح امّا لو استفید منه خصوص القتل بالسیف کما هو الظاهر منه فلا مجال لهذا الکلام و لا یجمع بینهما أصلا لأنّ القتل بالسیف شیء و الرّجم شیء آخر.

و امّا کون فتوى الأصحاب بالقتل مرجّحا لو سلّم التعارض بین إطلاق الأدلّة هنا و بین غیرها من وجه.

فنقول: لو کان ذلک مرجّحا کما فی باب السند فهو و الّا فالحکم هو

[۱] أقول: إلیک نصّ کلامه: و الذی یجب تحصیله فی هذا القسم و هو الذی یجب علیه القتل على کلّ حال ان یقال: ان کان محصنا فیجب علیه الجلد أوّلا ثم الرجم فیحصل امتثال الأمر فی الحدّین معا و لا یسقط واحد منهما، و یحصل أیضا المبتغى الذی هو القتل لأجل عموم أقوال أصحابنا و اخبارهم لأنّ الرجم یأتی على القتل و یحصل الأمر بحدّ الرجم و ان کان غیر محصن فیجب الجلد لأنّه زان ثم القتل بغیر الرجم فیلحظ ذلک، راجع السرائر الصفحة ۴۳۸ الجلد ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۳

التخیر، و المسلّم هو الأخذ بذلک عند التعارض السّندیّ لا الدلالیّ.

اللهمّ الّا ان یقرّر المقام بأنّه نظیر باب التعیین و التخییر فإنّ الأخذ بمقتضى دلیل القتل الذی افتى به المشهور لا ینافی التخییر لأنّه أحد طرفیه بخلاف الأخذ بدلیل الإحصان و الرجم فإنّه لا یطمئن إلیه بعد ذهاب المشهور الى خلافه، و العقل یحکم بترجیح أحد الطرفین إذا کانت الحال کذلک.

الزناء بامرأة الأب

اشارة

قال المحقّق: و کذا قیل فی الزناء بامرأة أبیه.

أقول: یستفاد من العبارة انّه قدّس سرّه غیر جازم بذلک حیث انّه نسبه الى القیل.

و کیف کان فالقائل به هو الشیخ و الحلبی و ابن زهرة و ابن إدریس و ابن حمزة و ابن البرّاج و ابن سعید، علی ما فی الجواهر، و قال: بل نسبه بعض الی کثیر و آخر إلی الشهرة بل عن الغنیة الإجماع علیه و هو الحجّة بعد خبر السکونی.

و یظهر من کلامه انّ الزنا بامرأة الأب لیس کالزنا فی الموارد الثلاثة السابقة لأنّه رحمه اللّه ذکر فی کلّ واحد منها انّ الإجماع بقسمیه علیه، و لم یذکر ذلک فی المقام، و انّما اقتصر علی ذکر الإجماع المنقول.

و امّا خبر السکونی فهو خبر إسماعیل بن ابی زیاد عن جعفر عن أبیه عن أمیر المؤمنین علیه السّلام انّه رفع الیه رجل وقع علی امرأة أبیه فرجمه و کان غیر محصن «۱».

و قد قیل بأنّه منجبر «۲» کما قد عبّر عنه بالمعتبرة [۱].

نعم هنا اشکال و هو انّ هذا الخبر صریح فی کون حدّه هو الرجم فی

---

[۱] و قال فی مبانی التکملة الجلد ۱ الصفحة ۱۹۲: تدلّ علی ذلک معتبرة إسماعیل بن زیاد عن جعفر إلخ.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

(۲) راجع جواهر الکلام الجلد ۴۱ الصفحة ۳۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷۴

حال انّهم قد حکموا فیه بالقتل کما انّ مقتضی تعبیر المحقّق: و کذا قیل إلخ هو انّ الحکم فی هذا المورد أیضا هو الحکم فی المسائل المتقدّمة أی القتل، فکیف یلتئم الحکم بالقتل استنادا الی خبر صریح فی الرجم، مع التصریح بأنّه کان غیر محصن، الظاهر جدّا فی انّ الحکم کذلک إذا کان محصنا بالأولویّة حیث لا یجری الحکم بالقتل الذی هو الأسهل فی مورد الإحصان، و علی هذا فحکمه فی کلتا الصورتین هو الرجم مع انّهم قالوا بالقتل.

و یمکن الذبّ عنه بأنّ الروایة قضیّة فی واقعة و لا نعلم حقیقة الحال.

و علی الجملة فیشکل انجبار الخبر بفتوی المشهور مع هذا الاختلاف فی المؤدّی.

و قد صرّح غیر واحد من العلماء بأنّه لا فرق فی المقام أیضا- کالمسائل الثلاثة الماضیة- بین المحصن و غیره و لا بین الحرّ و العبد و لا بین الکافر و المسلم، و قد استفید الأوّل من نفس الخبر، و امّا الجهات الأخر فأورد علیها فی الجواهر بأنّه ان کان إجماع علی عدم الفرق من الجهات المزبورة فذاک و الّا فلا یخلو من اشکال، و علّل ذلک بقوله: إذ لم نظفر فیه هنا بنصّ مطلق بالخصوص.

و فیه انّه و ان صحّ ما ذکره من عدم روایة مطلقة تدلّ علی عدم الفرق بین ما إذا کان حرّا أو عبدا و غیر ذلک من الجهات الّا انّ خبر السکونی بنفسه کاف فی ذلک.

بیانه انّ الامام أبا جعفر علیه السّلام نقل و حکی ذلک عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی مقام بیان الحکم و لم یکن بصدد نقل واقعة تاریخیّة عنه علیه السّلام و لا إشکال فی انّ الرجل الذی رفع الی أمیر المؤمنین امّا انّه کان حرا أو عبدا و امّا انّه کان شیخا أو شابا و هکذا لانّه شخص واحد و القضیّة واقعة شخصیّة فلو کان لواحدة من الخصوصیّات دخل فی الحکم بحیث کان الحکم مختصّا بالحرّ دون العبد أو بالشیخ دون الشاب مثلا- لکان اللازم ذکره و الّا کان مخلّا بالمقصود أو لم یکن تترتّب علی ذکره ما ذکره و نقل هذا المطلب فائدة لانّه کان فی حکم ان یقال: انّ أمیر المؤمنین علیه السّلام قد رجم شخصا، و من المعلوم انّه لا فائدة فی ذکر ذلک، فیفهم انّه لا مدخلیّة لهذا الحیثیّات أصلا و انّ تمام الموضوع

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۷۵

هو الزنا بامرأة الأب و انّ هذا حکمه بلا دخالة قید فیه.

و امّا التعرّض لخصوص عدم كونه محصنا فلعلّه لأجل رفع توهم انّ رجمه كان لأجل كونه محصنا.

و الحاصل انّه لا حاجة الى الإجماع فى فهم تلك الأمور لأنّه يفهم ذلك من نفس الخبر.

ثم انّه هل يلحق بزوجة الأب فى هذا الحكم أمته أو موطوئته بالملك أم لا؟

فيه اشكال. و قال ابن حمزة عند ذكر أقسام الزنا الموجبة للقتل: و الزنا بزوجة الأب و بجاريته التى وطأها إلخ «۱» فقد الحق جارية الأب بزوجته و ساوى بينهما فى الحكم.

و لا يخلو عن اشكال و لذا نسب فى الرياض القول به الى الشذوذ.

و استوجهه فى كشف اللثام بشمول لفظ «امرأته» الوارد فى خبر السكونى لها.

و فيه انّ استفادة ذلك من الخبر مشكل جدّا و ذلك لعدم تعلّق لامرأة الأب بجاريته حتّى تشملها.

نعم لو كان الإلحاق من باب انّ جارية الأب من المحارم، و الحكم شامل لمطلق المحارم فهو حسن، كما انّه لا بأس بالقول بشمول امرأة الأب لامرأته الحرّة و الأمة، و ذلك لمكان إطلاق اللفظة اى زوجة الأب.

ثم انّه قد الحق بعض كابن إدريس امرأة الابن أيضا، فلو زنى بامرأة ابنه وجب قتله.

و لا دليل على ذلك الّا ان يقال بإلغاء الخصوصيّة عن امرأة الأب التى حكموا فيها بوجوب القتل أو يقال كما فى الجواهر: لعلّه لإدراجه إيّاها فى المحارم.

و ان كان يرد عليه انّه لا وجه لإدراج امرأة الابن فى المحارم بعد ان قالوا باختصاص الحكم بالمحارم النسبية دون السببيّة.

---

(۱) الوسيلة الصفحة ۴۱۰.

نعم على ما ذكرناه و قرّرناه من تعميم المحارم لكلّ واحد منهما لا يرد عليه اشكال.

تذنيب و تنبيه

بعد ان ثبت انّ الزانى بذات محرم يقتل، فهل الحكم فى الزانية أيضا كذلك بان تقتل إذا زنت بذى محرم أم لا؟

الظاهر ذلك فحدّ المرأة الزانية بذى محرم القتل، كالزانى بذات محرم بعينه، و ذلك لوحدة الملاك.

ثم انّه قد بقى بعض الموارد الذى يكون حدّ الزنا فيه القتل لم يذكره هنا و يذكر فى مناسباته، و منه من أقدم على الزنا ثلاث مرّات أو أربع فإنّه بعد حدّه مرّتين أو ثلاث مرّات يقتل.

و هل يقتصر على القتل فى المواضع المزبورة؟

الكلام هنا فى انّه بعد كون الحكم فى المواضع الأربعة المتقدّمة هو القتل فهل يكتفى بذلك أو انّه لا بد من الجلد أوّلا ثم القتل فى غير المحصن مثلا؟

قال المحقّق: و هل يقتصر على قتله بالسيف؟ قيل نعم، و قيل يجلد ثم يقتل ان لم يكن محصنا و يجلد ثم يرجم ان كان محصنا عملا بمقتضى الدليلين و الأوّل أظهر.

أقول: اختار المشهور و كذا المحقّق، الأوّل، و خالف ابن إدريس [۱] فإنّه ذهب الى انّه لو كان محصنا يجلد أوّلا ثم يرجم و الّا فيجلد ثم يقتل و قد مرّ كلامه فراجع.

و الدليل على ذلك هو الجمع بين الدليلين فإنّ الآية الكريمة تدلّ على لزوم جلد الزانى و الزانية مأة جلدة و هى بعمومها أو إطلاقها

شاملة لمطلق من

[۱] أقول: و وافقه الشهیدان أیضا إلّا انهما قالا باعتبار الجلد أوّلا ثم القتل مطلقا بلا فرق بین المحصن و غیره.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۷

زنی، و مقتضی الاخبار هو قتل من زنی بالمحارم مثلا و رجم من زنی و هو محصن، و علی هذا فیجب جلد الزانی أوّلا ثم رجمه ان کان محصنا، و قتله ان کان من مصادیق المسائل المبحوث عنها آنفا.

و الجواب عنه انّ الظاهر من الأدلّة الدالة علی القتل فی الموارد الأربعة- أی الزانی بالمحارم و الذمی الزانی بالمسلمة و المکره و الزانی بزوجة الأب- هو انّ هذا الموارد قد خرجت عن قول اللّه تعالی الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، و انّ الحد فیها هو القتل، و قد مرّ انّ مقتضی الأدلّة هو التنویع و التقسیم کالحاضر و المسافر و لذا قال المحقّق: و الأوّل أظهر.

و قد أیّد فی کشف اللثام قول ابن إدریس بقول الصادق علیه السّلام فی خبر ابی بصیر: إذا زنی الرجل بذات محرم حدّ حدّ الزانی الّا انّه أعظم ذنبا «۱».

و فیه انّ کونه أعظم ذنبا لا یلازم کونه أشدّ حدّا، و ظاهر ما مرّ من الروایات المعتبرة کون الحدّ فیه واحدا، و هذه الرّوایة لا تصلح لمعارضتها، و علی هذا فلا جلد فی تلک الموارد بل الحکم هو القتل وحده فلا جلد کما انه القتل بالسیف دون الرجم.

غایة الأمر انّ مقتضی الخبر الوارد فی الزنا بزوجة الأب هو الرجم و مقتضی خبر جعفر فی زنا النصرانی بالمسلمة أنّه یضرب حتّی یموت مع انّ المشهور أفتوا بالقتل، و قد تقدّم البحث عنهما.

و قال صاحب الجواهر بالنسبة إلیهما: فینبغی الاقتصار علیهما فیهما انتهی و کأنّه یقول: یجب قتلهما لکن بالصورة المذکورة فی الروایتین.

و یمکن ان یکون مراده انّه لو قلنا بغیر القتل فإنّه یقتصر علی الموردین.

و لکن الظاهر انّه رحمه اللّه مائل إلی الإفتاء بذلک فی الموردین و انّه قد القی ذلک مبرزا لنظره الشریف.

و لا یخفی انّ الاحتیاط فی المسئلة مع قول المشهور کما انّ الاحتیاط فی

(۱) کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۸ و راجع للروایة الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۹ من حدّ الزنا الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۸

مورد اجتماع الإحصان و هذه العناوین یقتضی الحکم بالقتل، لانّ الرجم أشدّ منه و فی غیر مورد الإحصان هو القتل وحده دون الجلد و القتل.

الکلام حول الرجم

قال المحقّق: و امّا الرجم فیجب علی المحصن إذا زنی ببالغة عاقلة فإن کان شیخا أو شیخة جلد ثم رجم و ان کان شابا ففیه روایتان إحداهما یرجم لا غیر و الأخری یجمع له بین الحدّین و هو أشبه.

أقول: بعد الفراغ عن حدّ القتل فی الزنا فالآن یبحث فی الرجم، و هنا مباحث أحدها انّه هل هنا رجم أم لا و بعبارة أخری هل یجب رجم المحصن أم لا؟ ثانیها انّه هل یجمع بین الرجم و الجلد أم لا؟ ثالثها انّه هل هناک تفصیل بین الشیخ و الشیخة و الشابّ و الشابّة أو انّه لا فرق بین الموارد؟ رابعها فی ان الشیخ و الشیخة بعنوانهما یرجمان إذا زنیا و ان لم یکونا محصنین أم لا؟

امّا الأوّل فلا کلام و لا نزاع فیه بل اتّفق الکلّ علی انّه إذا زنی البالغ العاقل المحصن ببالغة عاقلة فإنهما یرجمان، و کذلک إذا زنت

بالغة عاقلة محصنة ببالغ عاقل، بل إجماع المسلمين على ذلك و لم يخالف فيه الّا الخوارج [۱] فإنهم

[۱] أقول: و كـذا بعض المعتزلة، قال الجزيرى فى الفقه على المذاهب الأربعة الجلد ۵ الصفحة ۵۸: أمّا حدّ الزنا فقد فرّقت الشريعة فيه بين الذى تزوّج و الذى لم يتزوّج فشدّدت العقوبة على الأوّل.
و قال فى الصفحة ۶۹: تحت عنوان مبحث رأى الخوارج و المعتزلة: و لم يخالف فى هذا الحد الّا بعض المعتزلة و الخوارج فإنّهم قالوا: انّ عقوبة الرجم كانت موجودة فى صدر الإسلام ثم نسخت بقوله تعالى الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ فالزانيان يستحقان الجلد مطلقا سواء كانا محصنين أولا و لكن دليلهم هذا لا يتمّ إلّا إذا ثبت انّ النبى ص لم يرجم أحدا بعد نزول هذا الآية. و لكن الجمهور قالوا: انّ رسول اللّه ص قد رجم بعد نزول هذه الآية بدليل انّ أبا هريرة حضر الرجم و هو لم يسلم الّا بعد سنة سبع، و سورة النور نزلت سنة ستّ أو خمس و قد رجم الخلفاء الراشدون بعد النبى ص و صرّحوا بانّ الرجم حدّ و قد نازع هؤلاء بأنّ الكتاب لا يصحّ نسخه بالسنّة و أجيب بأنّ السنة المشهورة تخصّص الكتاب بلا خلاف و هنا خصّصت السنة، الزانى، بغير المحصن انتهى.
ثم نقل فى ذيل الصفحة: عدم الرجم عن الخوارج و بعض المعتزلة كالنظام و أصحابه ثم قال: و لا
الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۷۹
أنكروا حكم الرجم رأسا مستدلّين على ذلك بعدم ذكر عنه فى الكتاب و لا فى سنّة متواترة.
و فى الجواهر: بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه و المحكى منهما مستفيض أو متواتر كالنصوص.

گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فى أحكام الحدود؛ ج۱، ص: ۲۷۹

قال الشيخ فى المسئلة الاولى من كتاب الحدود من الخلاف: يجب على الثّيب الرجم و به قال جميع الفقهاء و حكى عن الخوارج انّهم قالوا: لا رجم فى شرعنا لانّه ليس فى ظاهر القرآن و لا فى السّنّة المتواترة. دليلنا إجماع الفرقة و أيضا روى عبادة بن الصّامت انّ النبى (ص) قال: خذوا عنّى قد جعل اللّه لهنّ سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثّيب جلد مأة و الرجم، و زنى ماعز فرجمه رسول اللّه (ص) و رجم العامريّة و عليه إجماع الصحابة و روى عن نافع عن ابن عمر، انّ النبى (ص) رجم يهوديّين زنيا و روى عن عمر انّه قال: لو لا أننى أخشى ان يقال: زاد عمر فى القرآن لكتبت آية الرجم فى

مستند لهم الّا انّه لم يذكر فى القرآن الكريم. ثم قال: و هذا باطل فان الرجم قد ثبت بالسنة المتواترة المجمع عليها، و أيضا هو ثابت بنصّ القرآن لحديث عمر بن الخطّاب عند الجماعة انّه قال: كان ممّا انزل اللّه على رسول اللّه ص آية الرجم فقرأناها و حفظناها و وعيناها و رجم رسول اللّه ص و رجمنا بعده، و نسخ التلاوة لا يستلزم نسخ الحكم.
و هنا تعرّض لحديث و هو: انّ فيما انزل اللّه من القرآن: الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة بما قضيا من اللذّة. ثم نقل روايات تدلّ على وجوب رجم المحصن.
و منها قول رسول اللّه ص: خذوا عنّى قد جعل اللّه لهنّ سبيلا البكر بالبكر جلد مأة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مأة و الرجم.
و قال فى آخر البحث: و قد أجمعت الأمّة على وجوب حدّ الرجم على الزانى المحصن و قال فى ذيل الصفحة ۵۹: اتّفق الأئمة على انّ من كملت فيه شروط الإحصان ثم زنا بامرأة قد كملت فيها شروط الإحصان. فهما زانيان محصنان يجب على كلّ واحد منهما الرجم

حتّی یموت، و هنا استدلّ بحدیث الشیخ و الشیخهٔ المذکور آنفا. و قال: حدیث متّفق علیه، و بروایات اخری و بانّ النبی ص رجم ماعزا و رجم الغامدیّهٔ و غیرهما و لانّ الخلفاء الراشدین أقاموا حدّ الرجم بالإجماع من غیر نکیر من واحد منهم فحدّ الرجم ثابت بالأحادیث المتواترهٔ و فعل الرسول ص و إجماع الأمّهٔ و ثابت بالکتاب علی رأی من یقول انّ حدیث الرجم کان آیهٔ من القرآن ثم نسخت و بقی حکمها انتهی أقول: راجع لاستدلالات الخوارج آیات الأحکام للکاظمی ۴- ۱۹۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۸۰

حاشیهٔ المصحف: الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا فارجموهما البتّهٔ نکالا من اللّه، و روی انّ علیّا جلد سراقهٔ یوم الخمیس و رجمها یوم الجمعهٔ و قال: جلدتهما بکتاب اللّه و رجمتها بسنّهٔ رسول اللّه فقد ثبت ذلک بالسنهٔ و إجماع الصحابهٔ انتهی.

فالرجم بالنسبهٔ إلی المحصن أمر مفروغ عنه و لا یحتاج الی البحث- و سیمرّ علیک بعض النصوص الدالهٔ علی ذلک- و امّا الثانی أی الجمع بین الجلد و الرجم، فنقول: هل یجمع بینهما فی المحصن مطلقا، أو لا یجمع بینهما أصلا و انّما یرجم فقط، أو یفصّل بین الشیخ و الشیخهٔ و الشابّ و الشابّهٔ فیجمع بینهما فی الأوّل و لکن یرجم فقط فی الثانی؟

لا خلاف معتدّ به بیننا فی انّ الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا و کانا محصنین فإنّه یجمع فی حدّهما بین الجلد و الرجم بل هو أمر مفروغ عنه بیننا و انّما نقل عن ابن ابی عقیل انّه قد أطلق الرّجم فی المحصن من دون ذکر للجلد لکنّه کما فی الجواهر غیر معلوم المخالفهٔ و ذلک لأنّه لم یصرّح بعدم الجلد کی یعدّ مخالفا فی المسئلهٔ و لیس فی البین إلّا إطلاق کلامه، و علی الجملهٔ فالإجماع بقسمیه قائم علی الجمع بینهما فی خصوص الشیخ و الشیخهٔ و قد علم انّ المقامین لیسا محلّ الخلاف و الکلام، فنحن نصرف النظر عن البحث فیهما و یبقی البحث فی المقام الثالث و الرابع. و استفادهٔ الحکم فیهما منوط بصرف العنان الی الروایات و الاستظهار منها و هی مختلفهٔ جدا.

و تنقیح البحث یقتضی تفکیک فروع أصل المسئلهٔ و التعرض لکلّ منها علی حدهٔ فنقول هنا فروع و مسائل الأوّل فی حکم الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا و کانا محصنین الثانی إذا زنیا و لم یکونا محصنین الثالث الشاب و الشابهٔ إذا زنیا و کانا محصنین الثانی إذا زنیا و لم یکونا محصنین الثالث الشاب و الشابهٔ إذا زنیا و کانا محصنین الرابع إذا زنیا و کانا غیر محصنین.

امّا الأوّل أی الشیخ و الشیخهٔ إذا زینا و کانا محصنین فالحکم فیهما هو الرجم مع الجلد، قال الشیخ قدّس سرّه فی النهایهٔ: أمّا القسم الثانی و هو من

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۸۱

یجب علیه الحدّ ثم الرجم فهو الشیخ و الشیخهٔ إذا زنیا و کانا محصنین فإنّه کان علی کلّ واحد منهما مأهٔ جلدهٔ ثم الرجم یقدّم الجلد علیه ثم بعده الرجم إلخ.

و قال فی الخلاف فی المسئلهٔ الثانیهٔ من الحدود: المحصن إذا کان شیخا أو شیخهٔ فعلیهما الجلد و الرجم و ان کانا شابّین فعلیهما الرجم بلا جلد و قال داود و أهل الظاهر: علیهما الجلد و الرجم و لم یفصّلوا و به قال جماعهٔ من أصحابنا- الصحابهٔ- و قال جمیع الفقهاء: لیس علیهما الّا الرجم دون الجلد.

دلیلنا قوله تعالی الزّانِیَهُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ، و لم یفصّل.

و روی عبادهٔ بن الصامت قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله خذوا عنّی قد جعل اللّه لهنّ سبیلا البکر بالبکر جلد مأهٔ و تغریب عام و الثیب بالثیب جلد مأهٔ ثم الرجم و فیه إجماع الصحابهٔ و روی انّ علیّا علیه السّلام جلد سراجهٔ یوم الخمیس و رجمها یوم الجمعهٔ فقیل له: تحدّها حدّین؟ فقال: حددتها بکتاب اللّه و رجمتها بسنّهٔ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله انتهی و قد علّق علیه فقیه عصره السیّد البروجردی قدّس اللّه روحه بما هذا عین کلامه: قوله: دلیلنا قوله تعالی الزّانِیَهُ وَ الزّانِی إلخ لا دلالهٔ فیه علی الرجم و لا علی التفصیل المذکور، و کذا لا یدلّ خبر عبادهٔ علی التفصیل بل علی ما حکاه من جماعهٔ من أصحابنا و کذا جلد علیّ علیه الصلاهٔ و

السّلام سراجة و رجمها کما لا یخفی و امّا إجماع الصحابة فلم نتحقّقه بعد، حسین. انتهی أقول: انّ ما أورد طاب ثراه علی الشیخ من انّ الآیة لا دلالة فیها علی الرجم، غیر وارد علیه، و ذلک لانّ الشیخ لم یتمسّک بها لإثبات الرجم بها فان من المعلوم عدم تعرّض الآیة له أصلا و انّما أراد هو إثبات الجلد و الرجم کلیهما للشیخ و الشیخة المحصنین فاستدلّ بالآیة الکریمة لإثبات الجلد فإنّها لم تفصّل بین الشیخ و الشاب فباطلاقها تشمل المحصن و المحصنة و الشیخ و الشّاب، و اعتمد فی إثبات الرجم علی الإجماع و الروایات، کما انّه رحمه اللّه قد تعرّض فی المسئلة الاولی لإثبات الرجم، فراجع ما تقدّم من کلامه، و علی هذا فلا یرد علیه اشکال من هذه الجهة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۲

نعم یمکن ان یورد علیه فی مورد الشابّ و الشابّة فیقال: لم لا یجب الجمع بین الجلد و الرجم فیهما، مع انّ مقتضی الجمع بین الآیة و الروایات هو الجمع بین الحکمین فیهما إذا کانا محصنین- کما انّه یرد هذا الاشکال علی صاحب الجواهر أیضا- و علی الجملة فیمکن ان یطالب بالدلیل علی نفی الجلد فی الشاب مع انّ الآیة تشمله.

و یمکن ان یکون دلیله فی نفی الجلد فی الشاب الروایات النّافیة للجلد فیه.

و ممّا ذکرنا یظهر عدم ورود ما أورده قدّس سرّه أیضا علی الشیخ من عدم دلالة الآیة علی التفصیل، و ذلک لأنّه لم یقصد من ذکر الآیة دلالتها علی التفصیل حتّی یرد علیه انّها لا تدلّ علی ذلک.

ثم انّ هنا کلاما آخر و هو انّ ما افاده الشیخ قدّس سرّه من الجمع بین الجلد و الرجم فی مورد الشیخ و الشیخة مع الإحصان هو عین ما کان یقول به ابن إدریس فی باب الزنا بذات محرم فإنّه قال کما تقدّم بوجوب الجلد ثم القتل لاقتضاء الجمع بین الآیة و الروایات ذلک، و الحال انّه قد ردّ کلامه هناک بانّ ظاهر الأدلّة هو التنویع و التقسیم.

و امّا الثانی و هو حکم الشیخ و الشیخة إذا زنیا و کانا غیر محصنین فهل یجب رجمهما حتّی تکون للشیخوخة خصوصیّة توجب الرجم نظیر خصوصیّة الإحصان و انّما یتفارقان فی انّ مع الإحصان یجب الجلد أیضا دون الشیخوخة، أو انّه یختصّ ذلک بما إذا کانا محصنین، فمع عدم الإحصان لا رجم بل یکون الشیخ و الشیخة مع عدم الإحصان کسائر الزناة و حدّهما هو الجلد خاصّة؟

اختلفت الروایات بظاهرها فی هذا المقام، فبعضها یدلّ علی وجوب الرجم و بعضها علی عدم ذلک.

و الأوّل: علی قسمین قسم اقتصر فیه علی الرجم و قسم تعرّض للجلد أیضا أی جمع بین الجلد و الرجم.

ففی روایة عبد اللّه بن طلحة عن ابی عبد اللّه: إذا زنی الشیخ و العجوز

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۳

جلدا ثمّ رجما عقوبة لهما «۱».

و ظاهرها بمقتضی التعلیل الوارد فیها انّ السبب فی وجوب الجلد و الرجم هو عقوبتهما.

و فی صحیح الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: فی الشیخ و الشیخة جلد مأة و الرجم، و البکر و البکرة جلد مأة و نفی سنة «۲».

و فی روایة عبد الرحمن عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: کان علیّ علیه السّلام یضرب الشیخ و الشیخة مأة و یرجمهما و یرجم المحصن و المحصنة و یجلد البکر و البکرة و ینفیهما سنة «۳».

و فی روایة عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الرجم فی القرآن قول اللّه عزّ و جلّ: إذا زنی الشیخ و الشیخة فارجموهما البتّة فإنّهما قضیا الشهوة «۴».

و فی روایة سلیمان بن خالد قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: فی القرآن رجم؟ «قال: نعم. قلت: کیف؟ قال: الشیخ و الشیخة فارجموهما البتّة فإنّهما قضیا الشّهوة «۵».

فمقتضی الأخیرتین هو وجوب الرجم فقط بخلاف الروایات المتقدمة علیهما فإنها صریحة فی الجمع بین الجلد و الرجم.

و لا یخفی انّ روایتی عبد اللّه بن سنان و سلیمان بن خالد ظاهرتان فی وقوع التحریف فی القرآن الکریم، و لکن الأقوی و المستظهر

عندنا عدم تحریف فیه حتّی بالنقیصة، خصوصا و انّ هذه العبارة المذکورة فیهما بعنوان القرآن لا تلائم آیاته الکریمة التی قد آنسنا بها. هذا مع انّ الأصل فی هذا الکلام

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۲.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۴

عمر بن الخطاب [۱].

و کیف کان فهذه الروایات تدل علی وجوب الرجم فی الشیخ و الشیخة مطلقا و ان لم یکونا محصنین غایة الأمر دلالة أکثرها علی ضمّ الجلد أیضا.

و امّا الثانی فهی روایة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

قضی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی الشیخ و الشیخة أن یجلدا مأة و قضی للمحصن الرجم و قضی فی البکر و البکرة إذا زنیا جلد مأة و نفی سنة فی غیر مصرهما و هما اللذان قد أملکا و لم یدخل بها «۱».

و هنا قد اقتصر علی ذکر خصوص الجلد علی ما هو الحال فی سائر الزناة. و یمکن الجمع بینهما بأخذ المتیقّن من الروایات بان یقال: القدر المسلّم من رجم الشیخ و الشیخة- لو کان هناک رجم علیهما کما هو صریح الروایات المتقدّمة- هو المحصن منهما، کما انّ المتیقّن من نفی الرجم عنهما- لو نفی ذلک عنهما کما هو ظاهر روایة ابن قیس- هو غیر المحصن منهما فیجمع بین القسمین من الاخبار بانّ الشیخ و الشیخة إذا زنیا فان کانا محصنین فان علیهما الرجم، أو الرّجم و الجلد، و امّا إذا کانا غیر محصنین فعلیهما الجلد فقط.

لکن لا یخفی انّ الجمع کذلک لیس جمعا عرفیّا.

و لذا قال الشیخ الحرّ العاملی فی الوسائل بعد ذکر خبر محمّد بن قیس:

أقول: خصّ الشیخ و الشیخة بما إذا لم یکونا محصنین لما مضی و یأتی.

أقول: یمکن ان یقرّر المطلب بأنّه لمّا کان رجم الشیخ و الشیخة مع الإحصان امرا مفروغا عنه فإنّه قد قام الإجماع علی ذلک، فلا بدّ من کون المراد من قضاء أمیر المؤمنین بالجلد فیهما- علی ما هو صریح روایة ابن قیس- قضائه عند ما لم یکونا محصنین فلا تنافی ما دلّ علی الرجم.

و هذا الجمع عرفی لأنّه من باب حمل العامّ علی الخاصّ، و النتیجة انّ الشیخ و الشیخة یجلدان إلّا إذا کانا محصنین فإنّه یجب رجمهما.

[۱] راجع بعض ما قدّمناه من التذییلات.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۵

و یمکن ان یقرّر بانّ المحصن یرجم بإجماع المسلمین سواء کان شیخا أو شیخة أو شابّا أو شابّة و علی هذا فروایة محمّد بن قیس الدّالة بظاهرها علی جلد الشیخ و الشیخة خلاف الإجماع فلذا تخصّص بسبب الإجماع، بغیر المحصن، فهما یجلدان إذا کانا غیر محصنین و بعبارة أخری یجلدان إلّا إذا کانا محصنین فإنّه یجب رجمهما.

لکن التخصیص لا- یخلو عن کلام و ذلک لانّ تقدیم الخاصّ علی العامّ انّما یکون من باب ظهور الخاص الأقوی أی أظهریّته من العام بلحاظ خصوص الخاص و نفس العام، و امّا إذا حصل التقیید من الخارج فهذا لا ینافی ظهور العامّ و لا یفید فی تخصیصه لانّ ظهور العام بعد محفوظ بحاله و لا یحصل خلل فیه فلا یصحّ ان یقال انّ ما دلّ علی رجم الشیخ و الشیخة مطلقا محصنین کانا أو غیر محصنین یخصّص و یقیّد بسبب الإجماع- القائم علی رجم الشیخ المحصن- بما إذا کانا محصنین فیقیّد العامّ الدال علی جلدهما بما إذا کانا غیر محصنین، و علی الجملة فالقول بانّ الشیخ و الشیخة المحصنین حکمهما الرجم علما منّا بذلک من الخارج بالإجماع مثلا لا ینفع فی تخصیص العموم.

نعم یمکن الجمع بینهما بان یقال: انّ لروایة محمّد بن قیس دلالتین دلالة اثباتیة و دلالة سلبیّة أمّا الأولی فهی دلالتها علی وجوب الجلد، و لا تعارض بینهما و بین روایات الرجم و امّا الأخری فهی دلالتها علی نفی الرجم، و من هذه الجهة یحصل التعارض بینهما الّا انّ الروایة لیست بحجّة من هذه الجهة و الحیث، لانّه یؤل الی مخالفة الإجماع فی بعض الفروع و هو ما إذا کانا محصنین فإنّ الإجماع قائم علی وجوب الرجم هناک. و إذا سقط دلالتها السلبیّة عن الحجیّة و الاعتبار فلم یبق للروایة إلّا حیث إثبات الجلد و قد مرّ آنفا انّ وجوب الجلد و إثباته لا ینافی وجوب الرجم بدلیل آخر، و علی هذا فشأن روایة ابن قیس شأن الآیة الکریمة التی قد یستظهر منها انّ مطلق الزانی یجلد و لا تعرّض فیها للرجم، فبذلک یرتفع التعارض بین القسمین.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۶

نعم یبقی تعارض آخر أشرنا إلیه آنفا و هو التعارض بین الروایات الدالّة علی الرجم بوحدة و الروایات الدّالة علی الجمع بین الجلد و الرجم، فتری روایة ابن سنان المتقدّمة تقول: إذا زنی الشیخ و الشیخة فارجموهما البتّة «۱» و روایة سلیمان بن خالد تقول: الشیخ و الشیخة فارجموهما البتّة «۲» فی حین انّ روایة الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: فی الشیخ و الشیخة جلد مأة و الرجم «۳» صریحة فی الجمع بینهما، و مثلها روایات اخری بهذا المضمون، فیتعارض هذان القسمان فی خصوص الجلد بعد اتفاقهما فی اعتبار الرجم فیرجع الی عموم الآیة الکریمة الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، الدالة علی وجوب جلد الزانی.

و قد یقال بانّ المقام من باب النص و الظاهر فان ما دلّ علی الرجم وحده و هو الروایتان المذکورتان آنفا قد تعرض لذکر الرجم و لا تعرض فیه لذکر الجلد أیضا و هذا بخلاف روایة الحلبی و نظائرها الدالة علی وجوب الجمع بین الجلد و الرجم فإنها صریحة فی اعتبار کلا الأمرین فیقدّم النصّ علی الظاهر [۱].

هذه غایة ما یمکن ان یقال فی تقریب الجمع بین روایات الشیخ و الشیخة، و قد تحصّل انّ مقتضی الجمع هو اقامة الجلد و الرجم کلیهما فی موردهما و علی هذا فالشیخوخة خصوصیّة توجب الجلد و الرجم کخصوصیّة الإحصان علی قول من قال بوجوب الجلد و الرجم فی المحصن و المحصنة.

هذا لکنّی بعد التتّبع التامّ و الفحص البالغ لم أجد من قال بأنّ الزانی إذا کان شیخا أو شیخة یرجم و ان لم یکن محصنا حتّی ان السید المرتضی قدّس سرّه لم یذکر الشیخ و الشیخة فی الانتصار، و لیس فی کلامه ذکر عنهما، و انّما

---

[۱] ذکره هذا العبد یوم ۲۰ رجب المرجب سنة ۱۴۰۶ (ه).

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱۸.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۸۷

ذکر المحصن و المحصنة، و علی هذا فالروایات الدّالة علی وجوب الجمع بین الجلد و الرجم فی الشیخ و الشیخة و ان لم یکونا محصنین متروکة لم یعمل بها الأصحاب و هذا أمر یوجب و هنها فهی مطروحة لا- یؤخذ بها ان لم یکن حملها علی المحصن و المحصنة، و النتیجة انّ الشیخ غیر المحصن کالشاب کذلک یقتصر علی جلده و لا یرجم. هذا تمام الکلام فی المسئلة الثانیة.

و امّا الثالث و هو زنا الشابّ و الشابّة إذا کانا محصنین فقال المحقّق:

و ان کان شابا ففیه روایتان إحدیهما یرجم لا غیر، و الأخری یجمع له بین الحدّین و هو أشبه.

أقول: فمن الروایات الدّالة علی الرجم وحده روایة عبد اللّه بن طلحة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا زنی الشیخ و العجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما و إذا زنی النصف من الرجال رُجم و لم یجلد إذا کان قد أحصن و إذا زنی الشابّ الحدث السنّ جلد و نفی سنة من مصره «۱».

و منها روایة أبی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الرجم حدّ اللّه الأکبر و الجلد حدّ اللّه الأصغر فإذا زنی الرجل المحصن رجم و لم یجلد «۲».

و منها روایة سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: الحرّ و الحرّة إذا زنیا جلد کلّ واحد منهما مأة جلدة فأمّا المحصن و المحصنة فعلیهما الرجم «۳».

و منها روایة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال: المحصن یرجم و الذی قد أملک و لم یدخل بها فجلد مأة و نفی سنة «۴».

و منها ما عن الأصبغ بن بناته قال: اتی عمر بخمسة نفر أخذوا فی الزنا فأمر أن یقام علی کلّ واحد منهم الحدّ و کان أمیر المؤمنین علیه السّلام حاضرا فقال: یا عمر لیس هذا حکمهم قال: فأقم أنت الحدّ علیهم فقدّم واحدا منهم

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۸۸

فضرب عنقه و قدّم الآخر فرجمه و قدّم الثالث فضربه الحدّ و قدّم الرابع فضربه نصف الحدّ و قدّم الخامس فغرّره فتحیّر عمر و تعجّب الناس من فعله فقال عمر: یا أبا الحسن خمسة نفر فی قضیّة واحدة أقمت علیهم خمسة حدود لیس شیء منها یشبه الآخر فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: امّا الأوّل فکان ذمیّا فخرج عن ذمّته لم یکن له حدّ الّا السیف و امّا الثانی فرجل محصن کان حدّه الرجم و امّا الثالث فغیر محصن حدّه الجلد و امّا الرابع فعبد ضربناه نصف الحدّ و امّا الخامس فمجنون مغلوب علی عقله «۱».

و امّا الروایات الدّالة علی الجمع بین الجلد و الرجم فمنها صحیحة محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام فی المحصن و المحصنة جلد مأة ثم الرجم «۲».

و منها صحیحة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام فی المحصن و المحصنة جلد مأة ثم الرجم «۳».

و منها ما عن زرارة أیضا عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قضی علیّ علیه السّلام فی امرأة زنت فحبلت فقتلت ولدها سرّا فأمر بها فجلدها مأة جلدة ثم رجمت و کانت (کان) أوّل من رجمها «۴».

و ظاهر هذه عدم کون المرأة شیخة کما انّ ما تقدّم علیها مطلق یشمل الشاب و الشابة لعدم ذکر عن الشیخ و الشیخة فیه.

و فی صحیح الفضیل قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: من أقرّ علی نفسه عند الإمام، الی ان قال: الّا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه الّا ان یشهد علیه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مأة جلدة ثم یرجمه «۵».

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من حدّ الزنا الحدیث ۸.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من حدّ الزنا الحدیث ۱۴.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من حدّ الزنا الحدیث ۱۳.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من حدّ الزنا الحدیث ۱۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۸۹

و فی المرسل الوارد فی قصّة شراحة الهمدانیة انّ علیّا علیه السّلام جلدها یوم الخمیس و رجمها یوم الجمعة و قال: حددتها بکتاب اللّه و رجمتها بسنّة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله.

و یستفاد من الروایة الأخیرة التی کأنّها تفسّر الآیة الکریمة الواردة فی جلد الزناة، انّ للآیة إطلاقا یشمل کلّ زان و انّها لا تختصّ بغیر المحصن.

و إذا حصل التعارض بین الطائفتین من الاخبار فإن کان هناک ترجیح فیؤخذ بذات الترجیح و الّا فالتخییر، و قد ادّعی المحقّق انّ الترجیح للطائفة الأخیرة و ذلک لکونها أشبه بأصول المذهب و قواعده.

و من جملة المرجّحات هو کون هذه الروایات أصحّ سندا من الطائفة الأولی ففی المسالک بعد ذکر روایة طلحة و ابن سنان التصریح بضعف الروایة و فی الجواهر- بعد کلام المحقّق المذکور آنفا-: بقصور الخبرین سندا عن التخصیص.

و منها انّها أقوی دلالة، قال فی المسالک: و الروایة مع ضعف سندها لا تدلّ علی حکم الشاب إذا کان محصنا فلا ینافی غیرها ممّا دلّ علی العموم.

و منها انّ الشهرة علی وفق الطائفة الأخری الدالة علی لزوم الجمع، و علی هذا فیحکم بالجمع بین الجلد و الرجم و من المعلوم انّ الروایات الدالة علی الرجم تثبت ذلک و لا تنفی الجلد و هذا غیر مناف لإثبات الجلد بدلیل آخر و لو دلّ بعضها کروایة أبی بصیر و روایة أصبغ بن نباته علی الرجم وحده فهو محمول علی التقیة أو غیر ذلک و ان کان التعلیل الوارد فی مثل روایة أبی بصیر لا یلائم التقیّة.

و امّا الفرع الرابع فهو ما إذا زنی الشاب غیر المحصن و حکمه الجلد بلا خلاف و هو المتیقن ممّا دلّ علی وجوب جلد الزانی و الزانیة من الآیة الکریمة و الروایات الشریفة، فهو شامل له قطعا و الّا فأیّ مورد یکون تحت هذا الحکم لو لم یکن الشاب و الشابة غیر المحصنین مشمولا له؟ هذا مضافا الی روایات عدیدة تدلّ علی ذلک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۰

فتحصّل من جمیع هذه الأبحاث انّ حکم الشیخ و الشیخة المحصنین هو الجلد مع الرجم، و غیر المحصن منهما هو الجلد وحده، و ان کان مقتضی الجمع بین الاخبار هو الجمع بین الجلد و الرجم، الّا انّ الأصحاب لم یقولوا بذلک، و امّا الشاب و الشابة المحصنان فهما یجلدان و یرجمان و غیر المحصن منهما یجلد فقط و لا یرجم. و اتّضح انّه قد یجمع بین الحدّین الجلد و الرجم و ذلک فیما إذا کان الزانی محصنا، نعم فی بعض الاخبار ما ربّما یستظهر منه انّه لا یجمع بینهما أصلا.

فعن علیّ بن إبراهیم عن محمّد بن عیسی عن یونس عن ابان عن ابی العبّاس عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: رجم رسول اللّه صلّی

اللّه عليه و آله و لم يجلد، و ذكروا انّ عليّا عليه السّلام رجم بالكوفة و جلد فأنكر ذلك أبو عبد اللّه عليه السّلام و قال: ما نعرف هذا، اى لم يحدّ رجلا حدّين جلد و رجم فى ذنب واحد «۱».

قوله: اى لم يحدّ إلخ من تفسير يونس لقوله عليه السّلام: ما نعرف هذا، و صريح ضبط الكافى و التهذيب و الاستبصار ذلك فان فيها: قال يونس: اى لم يحدّ إلخ.

و قد نسبه الشيخ قدّس سرّه الى الغلط فى تفسيره هذا، و حمل هو كلام الامام (ع) على واحد من وجهين و زاد فى الوسائل وجها ثالثا. قال الشيخ قدّس سرّه: الذى ذكره يونس ليس فى ظاهر الخبر و لا فيه ما يدلّ عليه بل الذى فيه انّه قال: ما نعرف هذا، و يحتمل ان يكون انّما أراد: ما نعرف انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله رجم و لم يجلد لانّه قد تقدّم ذكر حكمين من السائل أحدهما عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و الآخر عن أمير المؤمنين عليه السّلام و ليس بان يصرف قوله: ما نعرف هذا، إلى أحدهما بأولى من ان نصرفه الى الآخر و إذا احتمل ذلك لم يناف ما قدّمناه من الاخبار، ثم لو كان صريحا بأنّه قال: ما نعرف هذا من أفعال أمير المؤمنين عليه السّلام لم يناف

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۲۹۱

ما ذكرناه لانّه يجوز ان يكون أمير المؤمنين عليه السّلام ما فعل ذلك لانّه لم يتّفق فى زمانه من وجب عليه الجلد و الرجم معا «۱».

و قال فى الوسائل: و يحتمل الحمل على التقيّة انتهى.

و لا يخفى انّ المستفاد من كلام الشيخ هو انّ كلام الامام عليه السّلام فى هذا الحديث ليس إلّا جملة: ما نعرف هذا.

و هو خلاف الظاهر فان ظاهر جملة: رجم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و لم يجلد، هو انّها من كلام الامام عليه السّلام.

الكلام فى زنا البالغ المحصن بغير البالغة أو بالمجنونة

قال المحقّق: و لو زنى البالغ المحصن بغير البالغة أو بالمجنونة فعليه الجلد لا الرجم.

و فى المسالك: هذا مذهب الشيخ و جماعة من المتأخرين و مستندهم صحيحة أبى بصير عن الصادق عليه السّلام.

و لا يخفى ان الصحيحة واردة فى خصوص عكس المسئلة و هو زنا غير البالغ بالبالغة. و وجه الاستدلال بها مع كونها كذلك هو الأخذ بالفحوى.

و التحقيق انّ ما تمسّكوا به أو يمكن ان يتمسّك به فى المقام أمور:

۱: أصالة البراءة.

۲: نقص حرمتها بالنسبة إلى الكاملة و لذا لا يحدّ قاذفها.

۳: نقص اللّذة فيه، فلا تجب العقوبة فيه بما يجب فى الكامل.

۴: فحوى نفى الرجم عن المحصنة إذا زنى بها صبىّ كما سيبحث فيه ان شاء اللّه تعالى.

۵: عموم التعليل الوارد فى خبر ابى بصير الآتى ذكره.

۶: درء الحدود بالشبهات.

۷: انصراف الأدلّة عنه.

(۱) التهذيب الجلد ۱۰ الصفحة ۶.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۲

۸: مرسلة السرائر.

۹: عدم القول بالفصل.

و لا يخفى انّ شيئا من المذكورات لا يصلح لرفع اليد عن الأدلّة الدالّة على وجوب رجم الزانى المحصن، أو الجمع بين جلده و رجمه و أكثرها أمور اعتباريّة لا تنفع فى استنباط الأحكام.

فنقول فى دفع هذه الوجوه: أمّا الأصل فإنّه لا مجال له مع وجود الدليل الشرعى و صدق الموضوع و هو زنا المحصن الموجب للرجم.

و امّا نقص حرمة الصغيرة و المجنونة، ففيه انّ العقوبة ليست منوطة بكمال الاحترام بل هى حدّ هذا العمل.

و امّا نقص اللّذة ففيه أوّلا انّه غير مسموع فى المجنونة بل الأمر كذلك فى الصغيرة فلعلّ اللذة تكون أزيد و أكثر فى بعض الموارد منها. و ثانيا انّ كثرة اللذة و قلّتها ليست مناطا للحكم الإلهى، و أنت ترى انّ الشيخ إذا زنى محصنا فإنّه يجلد و يرجم و الحال انّ اللّذة فى خصوصه قليلة إذا قيست بالنسبة إلى الشابّ، و هل يمكن ان يقال إذا كان الزانى فى ظروف لا يلتذّ فيها بزناه مطلقا فلا حدّ له؟ و على الجملة فالعقاب و هو الحدّ مترتّب على الزنا و لا عبرة بكمال اللذة و نقصانها.

و امّا الفحوى فالظاهر انّه لا فحوى فى المقام و سيوافيك البحث فى ذلك إن شاء اللّه تعالى، و كذلك الأمر بالنسبة إلى التعليل.

و امّا درء الحدّ بالشبهة ففيه انّه لا شبهة بعد استظهار المطلب من الأدلّة.

و امّا الانصراف فيمكن ان يورد عليه بأنّه لو كان، فهو بدوىّ و ثانيا انّه على ذلك يشكّ فى أصل الحدّ أيضا و يلزم ان لا يقام عليه حدّ أصلا لا ان ينتفى عنه خصوص الرجم كما هو المدّعى الّا ان يدّعى الإجماع على وجوب الجلد.

و الإنصاف انّ احتمال الانصراف أقرب الى الذهن من سائر الوجوه و ان لم أقف على من ادّعاه، لكن يمكن القول به أو احتماله فى الآية الكريمة

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۳

و الروايات الشريفة من الزنا بغير البالغ أو بالمجنونة و ذلك لندرة وقوعه و شذوذه، و الأدلّة محمولة على المتعارف و على ذلك فلا حدّ عليه و لا أقلّ من ان يشكّ فى ذلك.

و امّا المرسلة فنقول: لا بدّ لنا من المراجعة الى الاخبار المناسبة للمقام كى يتّضح حال كلّ ماله تعلّق بالأخبار أيضا كالتعليل و الفحوى فنقول:

عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى غلام صغير لم يدرك ابن عشر سنين زنى بامرأة قال: يجلد الغلام دون الحدّ و تجلد المرأة الحدّ كاملا قيل فان كانت محصنة؟ قال: لا ترجم لأنّ الذى نكحها ليس بمدرك و لو كان مدركا رجمت «۱».

و هى و ان كانت صحيحة ظاهرا [۱] الّا انّها كما مرّ واردة فى عكس المسئلة لانّ المفروض فيها هو زناء غير البالغ بالبالغة فى حين انّ مفروض المقام هو زناء البالغ بالصغيرة مثلا.

نعم قد علّل عدم رجم البالغة بانّ ناكحها ليس بمدرك اى ليس ببالغ و يمكن ان يستفاد منه انّه لو زنى البالغ بغير البالغة أيضا لا يرجم البالغ لأنّ المنكوحة ليست بمدركة، و بعبارة أخرى مجرّد عدم كون واحد من طرفى الزنا غير مكلّف موجب لرفع الرجم من الطرف الآخر.

لكن هذا مشكل جدّا فان ظاهر قوله: لأنّ الذى نكحها ليس بمدرك، هو انّه علّة مختصّة بالناكح يعنى انّه علّة فى خصوص مورده و هو ما إذا كان الناكح غير مدرك، و أين هو من محلّ النزاع و هو كون المنكوحة غير مدركة بعد ما نعلم انّ الناكح غير المنكوح و مباين له، خصوصا لو لوحظ انّ زنا البالغ بالصبيّة مقرون باللّذة له بخلاف زنا الصغير بالكبيرة حيث انّه تقلّ و تنقص اللّذة جدّا.

و العمدة انّ الظاهر من الخبر اختصاص العلّة بمورده فهو بعينه نظير أن

[۱] قال فی المسالک الجلد ۲ الصفحة ۴۲۸: و قد عرفت مرارا حال ابی بصیر و اشتراکه و انّ صحّة روایته اضافیّة.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۴

یقال: لو قتل صغیر أحدا فإنّه لا- یقتل لانّه غیر مدرک، حیث انّه لا یدلّ علی انه إذا قتل رجل صغیرا أیضا لا یقتل الرجل، و من المعلوم انه لا دلالة له علی ذلک.

نعم لو کان یقول فی مقام التعلیل: لاقتران الزنا بعدم الإدراک لکان یحسن إسراء الحکم، لانّه کان نظیر لا تشرب الخمر لانّه مسکر، و هذا بخلاف التعلیل الوارد فی الروایة، الظاهر فی الاختصاص، و انّ العلّة هو عدم مدرکیّة الناکح، فلا عموم للتعلیل کی یتمسّک به فی المقام.

و قد ظهر انّه لا- أولویّة أیضا بأن یقال: إذا کان زنا الصغیر بالکبیرة یوجب رفع حکم الرجم عن الکبیرة فلو کان الزانی کبیرا و الزانیة صغیرة فأولی بعدم رجم الکبیر، و لا یعلم من أین هذه الأولویة؟ بل لعلّ الأمر بعکس ذلک.

و عن ابن بکیر عن ابی مریم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام فی آخر ما لقیته عن غلام لم یبلغ الحلم وقع علی امرأة و فجر بامرأة أیّ شیء یصنع بهما؟

قال: یضرب الغلام دون الحدّ و یقام علی المرأة الحدّ، قلت: جاریة لم تبلغ وجدت مع رجل یفجر بها؟ قال: تضرب الجاریة دون الحدّ و یقام علی الرجل الحدّ «۱».

و هذه الروایة متضمّنة لفرعین ثانیهما هو الفرع المبحوث عنه فی المقام فنقول فی شرحها: قوله: یقام علی المرأة الحدّ، یمکن ان یکون المراد هو مجرّد الجلد بان یکون اللام للعهد المذکور فی الغلام، فتضرب المرأة أقلّ من الحدّ و یضرب الرجل تمام هذا الحدّ فلا محالة یکون المراد هو الجلد.

و یمکن ان یکون المراد انّه یقام علیها حدّها المناسب لها المجعول علیها من الجلد ان کانت غیر محصنة و الجلد و الرجم ان کانت محصنة کما لعلّه یومی الی هذا، العدول عن لفظة یضرب الی یقام، و علی هذا تکون الروایة معارضة لروایة أبی بصیر حیث انّها نفت الرجم عن المرأة.

و لکن مقتضی القاعدة ان یقال: انّ هذه الروایة و ان کانت مطلقة لکنّها تقیّد بصحیحة أبی بصیر الصریحة فی عدم الرجم فلیس الّا الحدّ. هذا

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۲۹۵

بالنسبة إلی الفرض الأوّل.

و امّا الفرض الثانی فی هذه الموثّقة و هو فجور رجل بجاریة غیر بالغة فقد حکم الامام علیه السّلام فیه بأنّه تضرب الجاریة دون الحدّ و یقام علی الرجل الحدّ و هذا و ان کان هو فرضنا الّا انّ مراده من قوله: یقام علی الرجل الحدّ غیر واضح لانّه ربّما یبدو فی الذهن انّ المراد منه هو الحدّ المناسب بحاله المجعول له من الجلد فی غیر المحصن، و الجلد و الرجم فیه و ان کان یحتمل أیضا ان یکون المراد منه هو خصوص الجلد.

و عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال: سألته عن رجل وقع علی صبیّة ما علیه؟ قال: الحدّ «۱».

و الکلام هنا هو الکلام فیما مضی.

و سألته عن صبیّ وقع علی امرأة قال: تجلد المرأة و لیس علی الصبی شیء «۲».

و فی الوسائل: هذا محمول علی غیر الممیّز أو علی نفی الحدّ دون التعزیر انتهی.

و کیف کان فقد علمت انّه لم تکن فی هذه الروایات روایة واردة فی المقام صریحة فی عدم الرجم نعم بالنسبة إلی عکس المسئلة قد صُرّح فی بعضها بعدم الرجم و الاقتصار علی مجرّد الجلد.

و إذا لم یحصل الاطمئنان بعدم الرجم فی رجل زنی بالصغیرة أو المجنونة فلا محالة نرجع إلی أدلّة الزنا و نقول: لو لم یکن محصنا فمقتضی الآیة و الاخبار هو الجلد و ان کان محصنا فهو یجلد و یرجم علی ما مضی، لعدم وجود ما یصلح ان یکون مخصّصا لروایات الزنا و حکم الإحصان.

و امّا مرسلة السرائر فهذه: قد روی انّ زنا الرجل بصبیّة لم تبلغ و لا مثلها قد بلغ لم یکن علیه أکثر من الجلد و لیس علیه رجم. و کذلک المرأة إذا

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۹۶

زنت بصبیّ لم یبلغ لم یکن علیها رجم و کان علیها جلد مأة. و روی انّ الرجل إذا زنی بمجنونة لم یکن علیه رجم إذا کان محصنا و کان علیه جلد مأة و لیس علی المجنونة شیء بحال، لا جلد و لا رجم و لا تعزیر «۱».

و من المعلوم انّه کان لا یعمل بأخبار الآحاد، و لا یعلم انّه نقل هذه الروایة المرسلة مفتیا بها أو انّه اتی بها لمجرّد نقل الروایة، و علی هذا لا بدّ من العمل بمقتضی قاعدة الإحصان لعدم اعتبار المرسلة.

نعم قال فی الریاض: إرسالها مجبور بالشهرة الظاهرة و المحکیّة. ثم قال:

و لو لا شبهة احتمال ضعف الدلالة لکانت هی للجماعة حجّة مستقلّة فالمشهور لعلّه لا یخلو عن قوّة لقوّة ما مرّ من الحجّة المعتضدة زیادة علی الشهرة بما ذکروه من علل اعتباریّة، و لو تنزّلنا عن قوّتها فلا ریب فی ایراثها الشبهة الدارئة للحدود اتّفاقا فتوی و روایة انتهی «۲».

و بذلک یرتفع الرجم و یبقی الجلد بمقتضی الآیة و الروایات الدّالة علی انّ الزنا یوجب الجلد قطعا.

لکن یرد علیه انّ الشهرة محلّ الکلام و أوّل البحث بل فی الجواهر ما یفید إنکارها فإذا لم یتحقّق ذلک فلا محالة یؤخذ بالعمومات و الإطلاقات و لا- مجال للشبهة فی قبالها کما انّه فی موارد الظهورات لا شکّ فی وجود احتمال الخلاف و مع ذلک فلا یعتنی به بل یؤخذ بالظاهر و یطرح احتمال الخلاف، و علی الجملة فالشبهة فی مقابل الحجّة الشرعیة لا توجب درء الحدّ و الّا فما من عام أو مطلق أو ظاهر الّا و یحتمل خلافه مع انّه لا یعتنی به فتحصّل انّه ان کان محصنا یجلد و یرجم و الّا یجلد فقط و لا یرجم.

و امّا دعوی عدم القول بالفصل بین المسئلة الآتیة و مسئلتنا هذه- بتقریب انّ کلّ من قال بعدم الرجم فی المرأة البالغة إذا زنی بها صغیر فقد قال بعدمه فی الرجل الذی زنی بالصغیرة و هو محصن و من قال بثبوته فیها قال بثبوته هنا-

---

(۱) السرائر الجلد ۳ الصفحة ۴۴۳ و ۴۴۴.

(۲) ریاض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۷۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۹۷

فقد أجاب عنها فی الجواهر بأنّه لا محصّل لها علی وجه ترجع الی مدرک معتدّ به فان ثبوت الإجماع بذلک کما تری انتهی و ذلک لانّه علی ذلک ففی کلّ من المسئلتین قولان و لا إجماع، فیرجع الی الروایات الدّالهٔ علی حکم الإحصان بعد صدق الزنا علی الزنا بالصغیرهٔ مثلا أیضا.

ثم لا یخفی انّه لم یکن فی هذه الروایات ذکر عن زنا العاقل بالمجنونهٔ لکنّ العلماء رضوان اللّه علیهم جعلوا الزنا بالمجنونهٔ ردیفا للزنا بغیر البالغهٔ.

نعم فی مرسلهٔ السرائر: و روی انّ الرجل إذا زنی بمجنونهٔ لم یکن علیه رجم إذا کان محصنا و کان علیه جلد مأهٔ «۱».

الکلام فی زناء الطفل مع المرأهٔ

هذا کلّه حکم زناء البالغ مع غیر البالغهٔ و امّا عکس ذلک ای ما إذا زنی غیر البالغ مع البالغهٔ ف

قال المحقّق.

و کذا المرأهٔ لو زنی بها طفل.

یعنی انّ المرأهٔ لا ترجم ان کانت محصنهٔ، و ما ذکره هنا تامّ، و ذلک لصراحهٔ صحیحهٔ أبی بصیر فی ذلک و بها تخصّص الأخبار الدّالهٔ علی رجم المحصن و المحصنهٔ.

و بهذه الصحیحهٔ یعلم انّ الحدّ فی موثّقهٔ ابن بکیر الناطقهٔ بوجوب اجراء الحدّ علی المرأهٔ یراد به غیر الرجم، و علی الجملهٔ فالفارق بین الفرعین هو النص فإنّ روایهٔ أبی بصیر [۱] صریحهٔ فی المقام بعدم الرجم، علی خلاف الأدلهٔ الدالّهٔ

---

[۱] قال العلّامهٔ المجلسی قدّس سرّه فی مرآت العقول بشرح خبر ابی بصیر: صحیح و یدلّ علی انّه لو زنی غیر البالغ بالمحصنهٔ لا ترجم، و ذهب الیه الشیخ و جماعهٔ من المتأخرین، و ذهب جامعهٔ منهم ابن الجنید و أبو الصلاح و ابن إدریس و هو ظاهر المفید الی وجوب الحدّ علی الکامل منهما کملا بالرجم ان کان محصنا لورود الروایات بإطلاق حدّ البالغ منهما و هو محمول علی الحدّ المعهود علیه بحسب حاله من الإحصان و غیره و کذا الکلام فیمن وطأها المجنون.

---

(۱) السرائر الجلد ۳ الصفحهٔ ۴۴۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۲۹۸

علی انّ زنا المحصن و المحصنهٔ یوجب الرجم.

الکلام فی ما إذا زنی المجنون

قال المحقّق: و فی ثبوته فی طرف المجنون تردّد و المرویّ انّه یثبت و خالف فی ذلک کثیر.

أقول: انّ ما تقدّم کان حکم الطرف البالغ العاقل فهنا یبحث فی الطرف الآخر اعنی المجنون مثلا إذا زنی و انّه هل یقام علیه الحدّ أم لا؟ و قد وقع الخلاف فی ذلک، فذهب جماعهٔ إلی وجوب الحدّ علیه مطلقا و ان کان محصنا فیرجم و أنکره الکثیرون.

و استدلّ الأوّلون بخبر ابان بن تغلب عن الصادق علیه السّلام: إذا زنی المجنون أو المعتوه جلد الحدّ و ان کان محصنا رجم. قلت: فما الفرق بین المجنون أو المعتوه و المجنونهٔ و المعتوههٔ؟ فقال: المرأهٔ إنّما تؤتی و الرجل یأتی و انّما یأتی إذا عقل کیف تأتی اللذهٔ، و انّما المرأهٔ تستکره و یفعل بها و هی لا تعقل ما یفعل بها «۱».

و فی الجواهر: المشهور عدم الحدّ علیه حتّی الجلد للأصل.

أقول: الحقّ هو ما ذهب الیه المشهور و امّا التمسّک بالأصل فهو غیر صحیح لأنّ الأصل یجری فیما یمکن، و هنا لا یمکن أصلا فإنّ من المعلوم انّ العقل شرط عقلی فی التکلیف و بدونه یکون لغوا فاذا کان الإنسان لا یتعقّل شیئا و لا یدرکه فهو لیس بمکلّف حتّی یجب علیه الحدّ لعدم ترتّب اثر علیه أصلا و الحال هذه، بل الأمر کذلک فی التعزیر، فما ورد فی بعض الروایات من ضربه و تأدیبه فهو لتخویفه کی لا ـ یرتکب العمل المعزّر علیه فان المجنون یتخوّف من عوامله کثیرا و لو فرض عدم فهمه لذلک أیضا فلا ـ مجال للتعزیر أیضا.

و علی الجملة فلو کان هناک تعبّد خاصّ فهو، بان یکون بحیث یضرب قربة الی اللّه؟! و الّا فلا وجه لحده أصلا.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

و قد ظهر بذلک انّ مثل خبر ابان یشکل العمل به جدّا کما انّ فهم المراد منه أیضا أمر مشکل لانّ الرجل إذا کان یأتی عند ما عقل فلذا یحدّ فهذا جار فی طرف المرأة أیضا لأنّ تهیئها لذلک یتحقّق إذا عقلت فلا فرق بینهما و علی هذا فلا بدّ من حمل الروایة علی ما لا ـ یناقض القاعدة العقلیّة بأن یکون المراد أن الرجل کان ناقص العقل لا مجنونا محضا فکان حال العمل عاقلا و الّا فلو کان مجنونا محضا- کما انه قد یکون المجنون کذلک و یصدر منه الأفعال حتّی الزنا من غیر توجّه و ارادة- فیکون کالحیوانات بل أسوأ حالا منها فلا وجه لحدّه أصلا و لذا لم یعمل المشهور بهذه الروایة لأنّه لا یمکن الالتزام بصدور ما یخالف الحکمة من الحکیم، فکیف یوجّه الحکیم التکلیف الی المجنون الذی لا یعقل شیئا؟ و علی الجملة فلا بدّ امّا من حملها إن أمکن و الّا فطرحها.

و بعضهم حملوها علی مجنون یتعقّل المقدار الذی یکون مصحّحا للتّکلیف [۱] لکنّه غیر تامّ لانّه علی هذا فالمجنونة أیضا لو کانت کذلک فإنّها تحدّ بلا فرق بینهما، و امّا وجه استفادة الراوی و استظهاره الفرق بین المذکر و المؤنّث فلعلّه هو انّه کان قد سمع من الخارج انّ الامام علیه السّلام تعرّض للحکم الأنثی و انّه لا یجری علیها الحدّ و بعد ما سمع انّ المجنون إذا زنی جلد و ان کان محصنا رجم، بدا له السؤال عن الفرق بینهما.

و یمکن ان یکون نظر الراوی من السؤال الی نفس هذا الکلام بان یکون مراده الاستفهام عن عدم تعرّض الامام علیه السّلام للمجنونة و المعتوهة مع تعرّضه علیه السّلام للمجنون و المعتوه و کأنّه یقول لم لا تذکر هذا الحکم فی المجنونة و المعتوهة أیضا؟

الکلام فیمن حدّه مع الجلد، الجزّ و التغریب

قال المحقّق: و امّا الجلد و التغریب فیجبان علی الذکر غیر المحصن

---

[۱] أو علی من یعتوره الجنون أدوارا و قد زنی فی حال تعقله هذا مضافا الی ضعف طریق الروایة فراجع المسالک و الجواهر.

فیجلد مأة و یجزّ رأسه و یغرّب عن مصره عاما مملّکا أو غیر مملّک.

أقول: إذا کان الزانی حرّا مذکّرا غیر محصن فإنّه یجمع فی حدّه بین الجلد و حلق رأسه و نفیه عن بلده عاما فیعاقب بالعقوبات الثلاث بلا فرق بین ان یکون مملّکا أو غیر مملّک.

امّا الحکم الأوّل أی الجلد فلا خلاف و لا اشکال فیه و قد مرّ انّ حکم الزانی غیر المحصن هو الجلد و یدلّ علیه مضافا الی إجماع المسلمین و عدم الخلاف فیه الکتاب و السنّة و قد علمت دلالة الآیة: الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ، و الروایات الکثیرة علی انّ حدّه هو الجلد.

و امّا الثانی أی جزّ الرأس یعنی قرض شعر رأسه بالمقراض أو حلقه فقد نسب الی جمع من القدماء و ان لم یتعرّض غیر واحد منهم لذلک.

و مستندهم فی ذلک روایتان إحدیهما معتبرة حنان قال: سأل رجل أبا عبد اللّه علیه السّلام و انا اسمع عن البکر یفجر و قد تزوّج ففجر قبل ان یدخل بأهله فقال: یضرب مأة و یجزّ شعره و ینفی من المصر حولا و یفرّق بینه و بین اهله «۱».

و الأخری روایة علی بن جعفر- و قد یعبّر عنها بالصحیحة- عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: سألته عن رجل تزوّج امرأة و لم یدخل بها فزنی ما علیه؟ قال: یجلد الحدّ و یحلق رأسه و یفرّق بینه و بین اهله و ینفی سنة [۱].

و قد عبّر فی الأولی بالجزّ و فی الثّانیة بالحلق، و لعلّ المقصود من الجزّ

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۸.

أقول: و فی المسالک: روایة عبد اللّه بن بکیر طلحة عن الصادق علیه السّلام إذا زنی الشابّ الحدث السن جلد و حلق رأسه و نفی عن مصره إلخ.

و فی شرح الإرشاد للأردبیلی: و نقل فی شرح الشرائع فی خبر عبد اللّه بن طلحة: و حلق رأسه بعد الجلد و قبل النفی، و ما رأیته فی الأصول و لا فی الفروع و هو اعلم انتهی، أقول خبر طلحة الباب ۱ الحدیث ۱۱.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۱

المذکور فی الاولی هو الحلق المذکور فی الثانیة. و یمکن ان یکون المقصود هو التخییر بینهما.

و کیف کان فلا شکّ انّ المراد من الشعر المذکور فی روایة حنان هو شعر الرأس کما صرّح بذلک فی روایة علی بن جعفر فان هذا هو المنصرف الیه من جزّ الشعر و حلقه و المتبادر منه، فلا یکفی غیره کحلق اللحیة و غیرها.

قال فی الریاض: و ظاهر إطلاق الجزّ فیه و ان شمل جزّ شعر اللحیة و نحوها الّا انّ المتبادر منه جزّ شعر الرأس منه فینبغی تقییده به سیّما مع التصریح به فی الخبر الأول- یعنی خبر علی بن جعفر.

و هل یعتبر حلق تمام الرأس أو موضع خاص منه أو یکفی حلق بعضه مطلقا؟ ظاهر المقنعة و المراسم و الوسیلة تخصیص ذلک بشعر الناصیة.

و قد تمسّک لذلک بالأصل أی أصالة البراءة من الزائد و ممّن تمسّک به صاحب الجواهر قال: و لعلّه لأصالة البراءة من الزائد و زیادة اختصاصها بالشناعة لکن ینافیه ظاهر الخبرین المزبورین اللذین هما الأصل فی الحکم.

أقول: لا- مجال لأصالة البراءة أصلا بعد انّ الظاهر من حلق الرأس هو حلق تمامه، فان کان هناک انصراف إلی الناصیة- لاحترامها الخاص، و أهمّیّته الخاصّة بحیث إذا أخذ بناصیة أحد فهو مسلوب القدرة و عاجز عن المقاومة کما یومی الی ذلک ما ورد فی الدعاء الشریف: اللّهم انّ هذا عبدک ناصیته بیدک [۱] و غیر ذلک فیحلق خصوصها لمزید الشناعة، أو انّ جزّ خصوص الناصیة کان یستعمل فی الأمم بعنوان التوهین و التشهیر عند ما یریدون عقوبة أحد، أو انّ ذلک هو المتیقّن منه- فهو و الّا فلا بدّ من الأخذ بالظاهر و هو حلق الجمیع و لا وجه للاکتفاء بحلق الناصیة و الظاهر انّه لا انصراف فی البین.

ثمّ انّ الروایتین کلتیهما واردتان فی خصوص من تزوّج و لم یدخل بها، فهو

---

[۱] قد یقرء هذا فی الصلاة علی المیّت کما سمعنا ذلک عن سیّدنا الأستاد فی الصلاة علی الأموات لکن لم نجده فی الکتب نعم فی

دعاء لیلة الجمعة و یومها انَا عبدک و ابن أمتک و فی قبضتک و ناصیتی بیدک راجع المفاتیح الصفحة ۳۲ و فی دعاء کمیل: یا من بیده ناصیتی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۰۲

إذا زنی من غیر إحصان یجزّ شعره، و حیث انّ بینه و بین من لم یتزوّج أصلا فرقا واضحا و ذلک لانّ من تزوّج و عقد علی امرأة و لم یدخل بها یمکنه فی کلّ آن ان یتمتّع بها و یدفع بذلک شهوته فی حین انّ من لم یعقد علی امرأة لا یتیسّر له ذلک فربّما یکون عقوبة الزنا فی حقّه أقلّ و أسهل فلذا لا یحصل القطع بتنقیح المناط حتّی یحکم بذلک فی کلّ زان غیر محصن سواء أملک أم لا و خصوصا انّ الحدود تدرء بالشبهات.

لکن المحقّق و جماعة عمّموا الحکم لکلّ زان غیر محصن و ان لم یکن مملّکا و نسبه فی المسالک الی أکثر المتأخرین، و فی الجواهر بعد عبارة المحقّق المذکورة آنفا قال: مملّکا کان أو غیر مملّک وفاقا لظاهر المحکیّ عن العمّانی و الإسکافی و الحلبی و صریح المحکیّ عن المبسوط و الخلاف و السرائر إلخ.

و امّا الحکم الثالث أعنی النّفی عن البلد و إخراجه منه ففی وجوبه و استحبابه کلام، و ذلک لاستشمام الاستحباب من بعض الروایات. لکنّ المشهور هو الحکم بالوجوب بل المستفاد من بعض العبائر الإجماع علی ذلک بل صرّح بذلک فی الخلاف و إلیک عبارته: البکر عبارة عن غیر المحصن فاذا زنی البکر جلد مأة و غرّب عاما کلّ واحد منهما حدّ، ان کان ذکرا، و ان کان أنثی لم یکن علیها تغریب و به قال مالک و قال قوم: هما سواء ذهب إلیه الأوزاعی و الثوری و ابن ابی لیلی و أحمد و الشافعی، و قال أبو حنیفة: الحدّ هو الجلد فقط، و التغریب لیس بحدّ و انّما هو تعزیر الی اجتهاد الامام و لیس بمقدّر، فان رأی الحبس فعل و ان رأی التغریب الی بلد آخر فعل من غیر تقدیر، و سواء کان ذکرا أو أنثی، دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا الأصل برأیه الذمّة فی المرأة فمن أوجب علیها التغریب فعلیه الدلیل، و الجلد لا خلاف انّه علیها- الی ان قال:- و امّا الدلیل علی انهما حدّان ظاهر الاخبار و ان النبی (ص) فعل ذلک و أمر به فمن حمل ذلک علی التعزیر أو جعله الی اجتهاد الامام فعلیه الدلیل

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۰۳

و هو إجماع الصحابة [۱].

ثم انّه لمّا کان مستند العلماء هو الروایات فلا بدّ من المراجعة إلیها و الاستظهار منها.

فنقول: انّها بواحد من الاعتبارات علی قسمین: قسم منها وارد فی فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم و الخلفاء و الامام أمیر المؤمنین علیه السّلام و ناطق بأنّهم قد نفوا الزانی من البلد و لم یکن فی هذا القسم تعرّض لکونه مملّکا أو غیر مملّک و لا فیه ذکر عن ذلک.

نعم لمّا لم یتعرّض ناقل القضیّة فی هذه الاخبار عن انّ الزانی الذی نُفی عن بلده کان مملّکا أو، لا، فلعلّ ترک الاستفصال فیها یفید العموم. قال الشیخ قدّس سرّه فی الخلاف:

روی عن ابن عمر انّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله جلد و غرّب، و انّ أبا بکر جلد و غرّب و انّ عمر جلد و غرّب. و روی عن علیّ علیه الصلاة و السّلام

---

[۱] الخلاف کتاب الحدود المسئلة ۳، و قال الکاظمیّ فی مسالک الافهام الجلد ۴ الصفحة ۱۹۴:

و هل یجب الجمع بنی الجلد و التغریب فی حدّ غیر المحصن؟ أثبته أصحابنا و الشافعیة. و أنکره الحنفیّة زاعمین انّ التغریب مفوّض إلی رأی الامام قالوا و روی عنه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم):

البکر بالکبر جلد مأة و تغریب عام و کذا ما روی عن الصحابة انّهم جلدوا و نفوا، منسوخ أو محمول علی وجه التعزیر و التأدیب لا الوجوب و احتجّوا علی ذلک بانّ إیجاب التغریب یقتضی نسخ القرآن بخبر الواحد و ذلک لانّ إیجاب الجلد ترتّب علی الزنا بالفاء

التی هی للجزاء و معنی الجزاء کونه کافیا فی ذلک فإیجاب شیء آخر غیر الجلد یقتضی نسخ کونه کافیا و لانّ التغریب لو کان مشروعا لوجب علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم توقیف الصحابهٔ علیه عند تلاوهٔ هذه الآیهٔ و لو فعل لاشتهر مع انّ أبا هریرهٔ روی انّه صلّی اللّه علیه و آله قال فی الأمهٔ: إذا زنت فاجلدها فان زنت فاجلدها فان زنت فبعها و لم یذکر التغریب.

و الجواب انّ إیجاب الجلد فی الآیهٔ لا ینافی إیجاب التغریب و عدمه بل یحصل مع کلّ منهما فلا إشعار فی الآیهٔ بأحد القسمین الّا انّ عدم التغریب لمّا کان موافقا للبراءهٔ الأصلیهٔ کان إیجابه بخبر الواحد لا یزیل الّا محض البراءهٔ فلا یلزم نسخ القرآن به. و قول النحاهٔ انّما سمّی الجزاء جزاء لانّه کاف فی الشرط، فلا یصحّ حجّهٔ فی الأحکام، و لا استبعاد فی عدم اشتهار بعض الأحکام کأکثر المخصّصات، و الاخبار الواردهٔ فی نفی التغریب معارضهٔ بأخبار أخر دلّت علی ثبوته و بالجملهٔ فقول الحنفیّهٔ ضعیف انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۴

و عثمان انّهما فعلا ذلک. و روی عن ابیّ و ابن مسعود مثل ذلک فغرّب أبو بکر و عمر الی الشام، و عثمان الی مصر، و علی علیه الصلاهٔ و السّلام الی الروم و لا مخالف لهم، و ما روی من عمر انّه قال: و اللّه ما غرّبت بعدها ابدا، و روی عن علیّ علیه الصلاهٔ و السّلام انّه قال: التغریب فتنهٔ، الوجه فیه انّ عمر نفی شارب الخمر فلحق بالرّوم فلهذا حلف، و قول علیّ علیه الصلاهٔ و السّلام، أراد انّ نفی عمر فتنهٔ و هذا الذی حکیناه «۱».

الی غیر ذلک من الاخبار الدّالهٔ علی ذلک.

و امّا القسم الآخر فهی الروایات الواردهٔ عن النبیّ و الأئمهٔ علیهم السّلام المصرّحهٔ بأنّه حدّ له.

ففی النبوی (ص): البکر بالبکر جلد مأهٔ و تغریب عام، و الثّیب بالثّیب جلد مأهٔ ثم الرجم «۲».

و التقسیم بحسب هذا الخبر ثنائی فإن کانت للزانی زوجهٔ و قد دخل بها فهو ثیّب و الّا فهو بکر سواء عقد علی امرأهٔ أم لا فاذا زنی فإنّه یُنفی عن بلده و یغرّب، و علی الجملهٔ فالبکر هنا هو من لا یجامع.

و فی خبر عبد اللّه بن طلحهٔ عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:. و إذا زنی الشاب الحدث السن جلد و نفی سنهٔ من مصره «۳».

و هو أیضا کذلک یدلّ علی انّ الشاب الحدث السن إذا زنی ینفی عن بلده سواء کان له زوجهٔ أم لا غایهٔ الأمر انّه قد خرج منه المحصن بدلیله فإنّه یرجم و لا مورد للنفی مع الرجم فیبقی غیره تحت العنوان.

و عن جعفر بن محمّد عن آبائه علیهم السّلام انّ محمّد بن ابی بکر کتب الی علیّ علیه السّلام فی الرجل زنی بالمرأهٔ الیهودیّهٔ و النصرانیّهٔ فکتب علیه السّلام الیه: ان کان محصنا فارجمه و ان کان بکرا فاجلده مأهٔ جلدهٔ ثم انفه و امّا

---

(۱) الخلاف الجلد ۳ کتاب الحدود المسئلهٔ ۳.

(۲) سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحهٔ ۲۲۲.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۵

الیهودیهٔ فابعث بها الی أهل ملّتها فلیقضوا فیها ما أحبّوا «۱».

تری تثنیهٔ التقسیم فامّا هو محصن فیرجم و امّا انّه بکر فیجلد و ینفی الّا انّه قد خرج الشیخ و الشیخهٔ المحصنان بدلیلهما فإنّهما یجلدان و یرجمان و علی الجملهٔ فالبکر هنا فی مقابل المحصن فیشمل ما إذا لم یتزوّج و لم یدخل بها و عن مثنّی الحنّاط عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الزانی إذا جلد الحدّ قال: ینفی من الأرض الی بلدهٔ یکون فیها سنهٔ «۲».

فهذه الأخبار ناطقهٔ بوجوب النفی و انّه مثل الجلد حدّ للزانی غیر المحصن نعم فی خبر سماعهٔ قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: إذا زنی الرجل ینبغی للإمام ان ینفیه من الأرض التی جلد فیها الی غیرها فإنّما علی الامام ان یخرجه من المصر الذی جلد فیه «۳».

و التعبیر بلفظ (ینبغی) الظاهر فی الاستحباب یوجب نقص ظهور الأوامر الواردة فی الروایات الأخر فی الوجوب، هذا مضافا الی نقل الشیخ الصدوق الروایة بلفظ لیس ینبغی [۴] الّا انّ فی مفاد الخبر علی فرض عدم لفظة (لیس) نوعا من الإجمال- لعدم الملائمة بین الصدر و الذیل- نعم لو کانت الروایة مشتملة علیها کما هو مقتضی نقل الفقیه فالمعنی ظاهر و ذلک لانّ المراد من الأرض علی هذا بقرینة تقابلها للمصر هو المملکة الإسلامیة و کأنّه قال: لا ینبغی للإمام ان یخرجه من أرض الإسلام و مملکة المسلمین الی خارجها و انّما علیه ان یخرجه من البلدة التی جلد فیها، و علیه فلا إبهام و لا إجمال فی البین و تساعد سائر الاخبار.

و لسماعة خبر آخر غیر مشتمل علی هذا الذیل و هو: عن ابی عبد اللّه

---

[۱] راجع من لا یحضره الفقیه الجلد ۴ الصفحة ۲۵، و فی الوافی الجلد ۲ الصفحة ۴۵ من أبواب الحدود: فی الفقیه فلیس ینبغی للإمام، و هو الأظهر و علی التقدیرین لا یخلو من إبهام و إجمال انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من حدّ الزنا، الحدیث ۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من حدّ الزنا الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من حدّ الزنا الحدیث ۴.

علیه السّلام قال: إذا زنی الرجل یجلد و ینبغی للإمام ان ینفیه من الأرض التی جلد فیها الی غیرها سنة «۱».

و کیف کان فالأخبار الدالة علی الوجوب کثیرة عددا و معمول بها عند المشهور و علی هذا فالزانی إذا لم یکن محصنا یجب مضافا الی جلده، نفیه عن بلده و تغریبه الی بلد آخر.

و امّا ما ورد من حلف عمر باللّه سبحانه علی عدم التغریب بعدها ابدا ففیه- مضافا الی ما مرّ عن الشیخ قدّس سرّه- انّه قد نقل انّ عمر نفاه من بلده لأنه شرب الخبر «۲» و من المعلوم انّ حدّ شرب الخمر هو جلد ثمانین و لیس علی شارب الخمر التغریب، و لمّا اعترض علیه فی ارتکابه ما یخالف حکم الشرع حلف باللّه ان لا یغرّب بعد ذلک ابدا و الی ذلک یشیر الامام علیه السّلام فی قوله:

انّ نفی عمر فتنة.

و هذه الاخبار تدلّ بإطلاقها علی تغریب مطلق الزانی غیر المحصن فی حال تدلّ روایات اخری علی اختصاص ذلک بالبکر مثلا.

ففی روایة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی الشیخ و الشیخة أن یجلدا مأة و قضی للمحصن الرجم و قضی فی البکر و البکرة إذا زنیا جلد مأة و نفی سنة فی غیر مصرهما و هما اللذان قد أملکا و لم یدخل بها «۳».

تری انّه علیه السّلام قد خصّ النفی بالبکر و البکرة، و قد فسّر ذلک بمن تزوّج و لم یدخل بها.

نعم قد یبحث فی انّ هذا التفسیر من الامام علیه السّلام أو من الراوی و لکنّ الظاهر هو الأوّل.

و الظاهر من نقل الإمام أبی جعفر علیه السّلام و حکایته عن أمیر المؤمنین

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

(۲) صرّح به فی کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۹.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

علیه السّلام هو الاختصاص و انه صلوات اللّه علیه نفی خصوص هذا الفرد و الّا فکان یقول: نفی الزانی غیر المحصن.

و فی روایة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال: المحصن یرجم و الذی قد أملک و لم یدخل بها فجلد مأة و نفی سنة «۱».

و هنا جعل المحصن مقابلا المملک و علی هذا یکون التقسیم ثلاثیا و یبقی غیر المحصن الذی لم یتزوّج أصلا و لا بدّ ان یکون حکمه هو ما ذکر فی الآیة الشریفة من وجوب الجلد.

و فی روایة زرارة أیضا عن ابی جعفر علیه السّلام قال: الذی لم یحصن یجلد مأة و لا ینفی و الذی قد أملک و لم یدخل بها یجلد مأة و ینفی «۲».

و هذه الروایات تصلح للتقیید و خصوصا الأخیرة منها حیث نفی فیها النفی عمّن لم یحصن و انّما خصّت النفی بمن تزوّج و لم یدخل بها و علی هذا فالمحصن یرجم و غیر المحصن إذا کان قد تزوّج و لم یدخل بها یجلد، و ینفی و إذا لم یتزوّج أصلا فإنّه یجلد بلا نفی.

و التحقیق انّ ههنا أخبارا مطلقة غیر مقیّدة بمن تزوّج و لم یدخل بها و هی واردة بالسنة مختلفة.

فمنها ما ورد بعنوان: إذا زنی الرجل، أو الشاب کروایة سماعة و روایة عبد اللّه بن طلحة المذکورتین آنفا.

و منها ما ورد بعنوان البکر کروایة الحلبی عن الصادق علیه السّلام:

و البکر و البکرة جلد مأة و نفی سنة «۳» و مثله روایة عبد الرحمن عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: کان علیّ علیه السّلام یضرب الشیخ و الشیخة مأة و یرجمهما و یرجم المحصن و المحصنة، و یجلد البکر و البکرة و ینفیهما سنة «۴».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۸

و منها ما ورد بلفظ الزانی کروایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الزانی إذا زنی أ ینفی؟ قال: فقال: نعم من التی جلد فیها الی غیرها «۱».

لکن فی قبالها روایات ذکر فیها: من تزوّج و لم یدخل بها، و هی علی أقسام فمنها ما ورد بلفظ الإثبات و ذلک کروایة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام: و الذی قد أملک و لم یدخل بها فجلد مأة و نفی سنة «۲».

و منها ما تضمّن النفی و الإثبات کقوله علیه السّلام فی روایة زرارة الأخری: الذی لم یحصن یجلد مأة جلدة و لا ینفی و الذی قد أملک و لم یدخل بها یجلد مأة و ینفی «۳» «فتأمّل».

و منها ما دلّ علی بیان المورد الصالح لان یدلّ علی عدم جریان الحکم فی غیره و ذلک کروایة محمّد بن قیس التی مرّ نقلها.

هذه مجموعة الأخبار الدّالة علی التقیید، و الکلام هنا فی انّه هل تصلح هذه الروایات لتقیید المطلقات أم لا و الّا فلا شکّ فی کون المطلقات دلیلا علی العموم و انّ النفی جار فی غیر المحصن سواء کان قد تزوّج أم لا فلو استشکل فی دلالة المقیّدات یؤخذ بالإطلاقات بلا کلام، و الظاهر عدم خلوّ ما یؤتی للتقیید عن الإشکال.

أمّا روایة محمّد بن قیس ففیها إشکالات عدیدة منها ما ذکره فی الجواهر و من قبله صاحب الریاض فیه من ضعف دلالتها و ذلک لاحتمال کون التعریف من غیر الامام و عدم العلم بکونه منه علیه السّلام حتّی یؤخذ به.

و منها ضعفها و عدم الجابر لها فإنّه و ان ادّعی بعض علیه الشهرة و اختاره العلّامة فی المختلف و ولده فی الإیضاح و أبو العباس فی المقتصر [۱] إلّا

[۱] راجع المختلف الصفحة ۷۵۷ و إیضاح الفوائد الجلد ۴ الصفحة ۴۷۹ و المقتصر الصفحة ۴۰۱ و نسب هو الى القاضی و ابن حمزة و الصدوق و ظاهر المفید و تلمیذه، فراجع.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۰۹

انّها موهونة بعدم تحقّق الشهرة، هذا مضافا الی دعوی الشهرة علی خلاف ذلک أیضا و ممّن ادّعاها الشهید الثانی فی المسالک، و الی رجوع الشیخ قدّس سرّه- عمّا ذکره فی النهایة من الاختصاص- فی کتابیه: الخلاف و المبسوط الی القول بشمول الحکم لغیر المحصن مطلقا و قد ذکر ذلک صاحب الریاض أیضا.

و منها ما أورده هو و صاحب الجواهر من اشتمالها علی نفی البکرة أیضا مع انّهم لا یقولون به و هو خلاف المشهور بل قد ادّعی الإجماع علی عدم نفی المرأة.

و منها ما أورده بعض الأعاظم رضوان اللّه علیه من انّ معنی البکر و البکرة معلوم عند الناس و معروف لدی العرف و هو الذی یذکر فی کتاب النکاح حیثما یقولون بولایة الأب و الجدّ بالنسبة إلی الباکرة یعنی من لم تتزوّج و امّا تقییدهما بمن تزوّج و لم یدخل بها فهو لا- یخلو عن رجوعه الی تقیید الموضوع أو الی تعیینه فان رجع الی تقییده فلا کلام، بان یکون المراد انّ حکم اللّه تعالی بالنفی الوارد علی البکر یراد به فرد خاص منه و هو من تزوج و لم یدخل بها، و ان رجع الی تعیینه فیشکل من جهة أنّه إثبات الموضوع بخبر واحد مع انّه لا بدّ فی الموضوعات من البیّنة و لا یکتفی بالواحد «۱».

و هذه الإشکالات و ان فرض إمکان الذبّ عنها أو بعضها بان یقال بالنسبة إلی الإشکال الأوّل مثلا بانّ الظاهر کون التفسیر من الامام، علی ما ذکرنا من قبل، و بالنسبة إلی الإشکال الثالث مثلا ای تضمّن الروایة لنفی البکرة الذی لا یقول به العلماء، بأنّه لا بأس باشتمال روایة علی جملتین کانت واحدة منهما غیر معمول بها و انّه لا یقدح فی العمل بالأخری،- و ان کان یرد علیه بانّ هذا یتمّ فیما إذا کانت هناک جملتان مستقلتان کذلک و امّا مثل المقام الذی لیس من هذا القبیل بل ذکر الحکمان بإنشاء واحد فلا.

الّا انّ لنا اشکالا آخر لا مخلص منه، و هذا الاشکال المهمّ فی المقام هو

(۱) راجع جامع المدارک الجلد ۷ الصفحة ۳۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۰

انّ روایة محمّد بن قیس الدّالة علی وجوب نفی البکر المفسّر بمن تزوّج بالنسبة إلی الروایات الناطقة بنفی کلّ زان- الّا ما خرج بالدلیل کالمحصن- یکونان من قبیل المثبتین، و شرط التقیید فی المثبتین هو العلم بوحدة المطلوب فاذا ورد مثلا: أعتق رقبة و ورد أیضا أعتق رقبة مؤمنة فما لم یعلم بانّ المطلوب من کلا الدلیلین واحد، بل احتمل ان یکون کلّ واحد مطلوبا فی حدّ نفسه لا یمکن التقیید. فاذا علم ذلک فهناک یقیّد و فی المقام لا علم بذلک بل من المحتمل القریب ان یکون من تزوّج و لم یدخل بها محکوما بالنفی و کذا من لم یتزوّج أصلا و هو غیر محصن، فکیف نقول باختصاص الحکم بمن تزوّج و الحال هذه؟

و علی هذا فیقال بانّ الحکم حکم العام أو المطلق و انّما ذکر خصوص من تزوّج و لم یدخل بها- فی بعض الروایات- لأنّه أحد افراده و لئلا یتخیّل انّه صار محصنا بذلک و خارجا عن الحکم، فالحکم حکم الزانی غیر المحصن مطلقا.

هذا مضافا الی إشکالات أخری فی الروایات الدالة علی التخصیص فإنّ روایة محمد بن قیس و ان عبّر عنها فی الجواهر بالحسنة مثلا فإنّها محلّ الخلاف و قال بعض بضعفها و ذلک لانّ محمّد بن قیس مشترک، و التمسک بروایة کان سندها مختلفا فیه مشکل خصوصا بلحاظ انّ الروایات الناطقة بالنفی فی مطلق الزانی غیر المحصن أکثر عددا و قد افتی بها أکثر العلماء.

کما انّ روایة زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام: المحصن یرجم و الذی قد أملک و لم یدخل بها فجلد مائة و نفی سنة [۱] المذکور فیها النکاح مع عدم الدخول فالظاهر عندی انّ اختصاص من أملک و لم یدخل بها بالذکر من باب دفع توهّم انّ من تزوّج و لم یدخل بها یکون محصنا، بل الإحصان موقوف علی الدخول، لا لخصوصیّة لمن تزوّج و لم یدخل بها، کما انّ روایته الأخری عن ابی جعفر علیه السّلام «۱» لم یثبت کونها متضمّنة لکلمة «لا» حتّی تدلّ علی

---

[۱] قد تقدّم نقلها آنفا فراجع.

---

(۱) الحدیث ۷ و قد مرّ آنفا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۱

الخصوص و لعلّه یکون الصحیح: الذی لم یحصن یجلد مأة و ینفی کما قال فی الوافی بعد نقلها: بیان: فی التهذیب: و ینفی فی الموضعین بدون لا، و التی قد املکت علی المؤنث، و فی الاستبصار مثل ما فی الکافی [۱].

و لذا تری انّ صاحب الریاض لم یطمئن بتخصیص الروایات بروایة محمّد بن قیس و روایة زرارة قال: و قصور سند الثانی [۲] و تضمّن الأوّل نفی البکرة مع انّهم لا یقولون به بل ادّعی فی الخلاف الإجماع علی خلافه کما یأتی یمنع عن العمل بهما مع ضعف دلالة الأوّل باحتمال کون التعریف من غیر الامام و لا جابر لهذه القوادح عدا الشهرة المحکیّة فی السرائر و هی موهونة بعدم المعلومیة مع دعوی جماعة الشهرة علی خلافها و منهم شیخنا فی المسالک کما عرفته، و یزید و هنا رجوع الشیخ عمّا یوافقها الی القول الأوّل- أی تغریب مطلق غیر المحصن- فی کتابیه المبسوط و الخلاف سیّما و ان فی الثانی ادّعی الإجماع، فالقول الأوّل لا یخلو عن قوّة.

ثم قال: و ان کانت المسئلة لا یخلو بعد عن شبهة و لعلّه لذا انّ الفاضل فی الإرشاد و القواعد و الفاضل المقداد فی التنقیح و الصیمری فی شرح الشرائع ظاهرهم التردّد حیث اقتصروا علی نقل القولین من دون ترجیح لأحدهما فی البین.

ثم قال: و به تحصل الشبهة الدارئة و بموجبه یتقوّی القول الثانی فی المسئلة سیّما و ان ظاهر الغنیة انّ علیه إجماع الإمامیّة انتهی «۱».

و قد تبعه فی ذلک صاحب الجواهر أیضا حیث قال: و هو فی محلّه.

و نحن نقول: انّهما و ان أجادا فی القول بعدم الحصول علی ما یصلح

---

[۱] الوافی الجلد ۲ کتاب الحدود الصفحة ۳۸ أقول: لکن لفظة «لا» موجودة فی التهذیب الموجود عندی.

[۲] أقول: الوجه فی ذلک انّ من جملة رجال سنده موسی بن بکر و هو واقفی کما صرّح به فی جامع الرواة.

---

(۱) ریاض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۴۷۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۲

لکونه مخصّصا الّا انّ الذی تمسّکا به من الشبهة الدارئة لیس فی محلّه و ذلک لانّه لا شبهة مع وجود المطلقات الدّالة علی وجوب النفی لکلّ زان غیر محصن فلا بدّ من التمسک بها بعد عدم ما یصلح لکونه مخصّصا.

و قد ظهر بما حقّقنا انّ ما افاده المحقّق «بقوله

و قیل یخصّ التغریب بمن أملک و لم یدخل، (ثم قال): و هو مبنی علی انّ البکر ما هو و الأشبه انّه عبارة عن غیر المحصن و ان لم یکن مملکا.»

لیس بوجیه فإنّه إذا کان الموضوع فی النفی و التغریب قد جیء به بعناوین متعدّدة فکیف یبتنی البحث علی فهم معنی البکر الذی هو أحد تلک العناوین؟ مضافا الی عدم خفاء فی معنی البکر أصلا فإنّه هو الذی لم یدخل و البکرة هی التی لم یدخل بها ففی الروایة عند التعبیر عن کونها بکرا لم تزن:

انّ علیها خاتما من اللّه، فلا إجمال فی البین، و یبقی انّ لنا هذه الاخبار و مقتضی عموم الموضوع فی کثیر منها هو تعمیم الحکم بالنسبة الی کلّ زان- غایة الأمر خروج المحصن بالدلیل- و الأخذ بالخاص مشکل جدا بعد انّ أکثر الروایات الواردة فی المقام دالّ علی العموم و الإطلاق، و أکثر العلماء قائلون بذلک، و ما دلّ علی الخصوص کروایة محمّد بن قیس لم یکن کما عرفت من حیث السند و الدلالة بحیث تطمئن إلیها النّفس- و ان عبّر عنها فی الجواهر بالحسنة و اعتمد علیها بعض أیضا- و لا یعتمد علی روایة رماها بعض بالضعف کما تری تصریح المسالک باشتراک محمد بن قیس الذی هو فی سلسلة رواتها.

فتحصّل انّ الأظهر و الأقوی بحسب الاجتهاد هو ما ذکره المحقّق قدّس سرّه من التعمیم و انّ کلّ زان غیر محصن یجب علیه ان ینفی من بلده کما یجب ان یجلد مأة جلدة بلا فرق بین من تزوّج و لم یدخل بها أو لم یتزوّج أصلا.

الکلام فی انّه من أین ینفی

اشارة

بعد ان ثبت و تحقّق وجوب النفی تصل النوبة إلی البحث فی انّه من أین ینفی فهل الملاک هو وطنه أو بلد الزنا أو بلد الجلد؟

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۳

اختلفت الروایات فی التعبیر عن هذا الموضوع کما انّ بعضها مطلق لا تعرّض فیه لذلک بل یقول بالنحو الکلّی ینفی سنة کما فی روایة الحلبی:

و البکر و البکرة جلد مأة و نفی سنة «۱» و فی روایة زرارة: فجلد مأة و نفی سنة «۲» و مثلها روایته الأخری و فیها: و ینفی «۳» و فی روایة علی بن جعفر عن أخیه: ینفی سنة «۴»، و فی بعضها: من بلدة الی بلدة کروایة الحلبی عن الصادق علیه السّلام «۵» و لیس المراد منها، واضحا فهل المقصود وطنه أو غیر ذلک؟

و علی الجملة ففی بعضها: من مصره، أو: من المصر، أو: من مصرهما، ففی خبر عبد اللّه بن طلحة: و نفی سنة عن مصره «۶» و فی خبر حنان:

و ینفی من المصر حولا «۷» و فی خبر محمّد بن قیس: و نفی سنة فی غیر مصرهما «۸» و هذه الاخبار ظاهرة فی کون الملاک نفس الوطن و ان لم یکن هو بلد الزنا و الجلد.

و فی بعض منها: ینفی من الأرض الی بلدة یکون فیها سنة کروایة مثّنی الحنّاط عن ابی عبد اللّه علیه السّلام «۹».

و فی بعضها انّ أمیر المؤمنین نفی رجلین من الکوفة إلی البصرة «۱۰» و غیر معلوم انّ الزنا و الجلد أو واحد منهما وقع فی الکوفة أم لا.

و منها ما هو صریح فی بلد الجلد و ذلک کروایة سماعة: ینبغی للإمام

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۶.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۷.

(۴) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۸.

(۵) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

(۶) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱۱.

(۷) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۷.

(۸) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

(۹) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۴.

(۱۰) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۴

ان ينفيه من الأرض التى جلد فيها الى غيرها فإنّما على الامام ان يخرجه من المصر الذى جلد فيه «۱».

و رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الزانى إذا زنى أ ينفى؟ قال: فقال: نعم من التى جلد فيها الى غيرها سنة «۲».

فما نصنع إذا مع هذا الاختلاف فى التعابير و الروايات؟ و ما هو الحكم؟ ذهب الشيخ الى انّ المعيار هو بلد الزنا و إليك نصّ كلامه:

و النفى واجب عندنا و ليس بمستحب و قال بعضهم هو مستحب موكول الى اختيار الحاكم ان راى نفى و ان راى حبس و حدّ التغريب ان يخرجه من بلده أو قريته الى بلد آخر و ليس ذلك بمحدود بل على حسب ما يراه الامام و قال قوم ينفيه الى موضع يقصر فيه الصلاة حتّى يكون فى حكم المسافر عن البلد فان كان الزانى غريبا نفاه الى بلد آخر غير الذى زنى فيه [۱].

و اختار صاحب الجواهر التغريب عن مصره الذى هو وطنه، و لم يبيّن قدّس سرّه انّه كذلك مع وقوع الزنا أو الجلد فيه أولا.

لكنّه عند توجيه كلام الشيخ أيضا قال: و لعلّه الظاهر من خبر مثنّى الحنّاط.

أقول خبر مثنّى الحنّاط هذا: عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الزانى إذا جلد الحدّ، قال ينفى من الأرض الى بلدة يكون فيها سنة «۳».

و هذا الخبر بظاهره دالّ على لزوم نفيه من بلد الجلد لا بلد الزنا و ذلك لانّ الألف و اللام فى (الأرض) للعهد، و المراد الأرض التى جلد فيها الحدّ و قد علمت انّ روايات عديدة تدلّ على انّه ينفى من الأرض التى جلد فيها [۳].

---

[۱] المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۳ و قد وافقه الأردبيلى أيضا فقال: الثامن التغريب الإخراج عن البلد الذى زنا فيه الى بلد آخر لا عن تحت حكومة قاضى تلك البلد انتهى.

[۲] ما افاده دام ظله اشكالا على الجواهر لعلّه لا يخلو عن كلام و ذلك لانّ استظهار الجواهر من قول

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۳.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۵

و كيف كان فنحن نقول: اللازم مراعاة كلّ هذه العناوين المذكورة فى الروايات عند نفى الزانى و تغريبه.

توضيح ذلك يتوقّف على ذكر مقدّمتين إحديهما انّه ليس للنفى خصوصيّة أصلا بل النفى و الإخراج ملحوظان مقدّمة و انّما العناية

التامّة للشارع قد تعلّقت على عدم كون الزانى هنا فهو المقصود و ذو المقدّمة و بعبارة اخرى انّ الهدف الأصيل و المقصد الوحيد هو ان لا يكون الزانى فى المكان المذكور فى الروايات.

ثانيتهما انّه لا يستفاد من كلّ من الروايات الحصر و نفى المكان المذكور فى الرواية الأخرى و انّما المستفاد من كلّ هذه الروايات إخراجه من البلد المذكور فيها بلا تعرّض لنفى غيره.

و حينئذ نقول: انّه لا تنافى بين هذه الروايات أصلا كى يحتمل الحكم بالتخيير أو نحكم باعتبار خصوص بلد الجلد أو بلده الذى هو وطنه كما

الشيخ بكون الملاك هو بلد الزنا لا يكون من رواية الحنّاط على نقل الوسائل المطابق لنقل الكافى بل انّما هو منها على نقل الشيخ فى التهذيب فان هذه الرواية المنقولة فى الكافى بل انّما هو من منها على نقل الشيخ فى التهذيب فان هذه الرواية المنقولة فى الكافى و التهذيب و قد نقلها الوسائل وفقا للكافى فراجع و امّا هى على نقل التهذيب الجلد ۱۰ الصفحة ۱۹۷: عن مثنى الحناط عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الزانى إذا جلد الحدّ؟ قال: ينفى من الأرض التى يأتيه الى بلدة تكون فيها سنة، و غير خفّى انّ الظاهر منها هو انّ المراد من «من يأتيه» أى يأتى الزنا، قال المحدّث الكاشانى فى الوافى الجلد ۱ الصفحة ۲۵ من الحدود: بيان: فى التهذيب: من الأرض التى يأتيه أى يأتى الزنا انتهى فلذا احتمل فى كشف اللثام عود الضمير الى الامام و قال بعد نقل الخبر على ما ذكرناه: فان الظاهر انّ يأتيه بمعنى يأتى الزنا و يحتمل: يأتى الإمام فيكون النفى من ارض الجلد الى مصر آخر كما مرّ فى خبرى حنان و محمّد بن قيس و كما قال الصادق عليه السّلام فى حسن الحلبى. و فى خبر سماعة: إذا زنى الرجل. و انّما على الامام ان يخرجه من المصر الذى جلد فيه، و هذا الخبر نصّ فى النفى من بلد الجلد و كذا خبر ابى بصير:. نعم من التى جلد فيها الى غيرها.

و على ما ذكرنا يترتّب قول الجواهر: و ربّما احتمل بعد ان يأتى الإمام، فيكون النفى من ارض الجلد الى مصر آخر انتهى. فان هذا ناظر الى كلام كاشف اللثام و على ما افاده دام ظلّه لا معنى لهذه الجملة فى الجواهر أصلا. و قد أوردت ذلك عليه دام ظلّه فى يوم ۱۱ شعبان لمعظم ۱۴۰۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۶

اختاره صاحب الجواهر مصرّحا انّ مصره هو وطنه، أو بلد وقوع الزنا كما اختاره شيخ الطائفة فان المواجهة مع الروايات بهذا النحو فرع التنافى بينها و عدم إمكان اجتماعها مع انّ بينها كمال الملائمة و يجمع بينها بلا اشكال و حينئذ يجب على الحاكم ان ينفيه من وطنه و من بلد زناه و من بلد جلده فتارة تجتمع و تتحدّ تلك العناوين اى الوطن و بلد الزنا و بلد الجلد فالأمر سهل و لا كلام، و اخرى تفترق العناوين فيكون بلد وطنه غير بلد زناه و هو غير بلد جلده و هناك يخرج و ينفى من كلّ هذه البلاد الى بلد آخر أيّاما كان و على الجملة فاللّازم ان لا يكون هو لا فى وطنه و لا فى بلد قد زنى فيه و لا ما جلد فيه.

و هل الحكم مختصّ بالمصر و البلد أو انه يجرى فى القرية أيضا؟

الظاهر انه لا فرق بينهما و لا خصوصيّة لعنوان البلد و المصر و لذا قال الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى المبسوط فى كلامه المتقدّم: و حدّ التغريب ان يخرجه من بلده أو قريته الى بلد آخر.

ثم انّه هل يجرى الحكم فى الفلاة أيضا أم لا؟

الظاهر انّه يجرى هناك أيضا فلو كان الزانى من أهل البادية و ساكنا فى الفلاة و يعيش فى البرارى فإنّه ينفى من مكانه الى موضع آخر فلو لم يكن ساكنا فيها يجب منعه من دخول بلده الى سنة [۱].

و قال الفاضل الأصبهانى: لو زنى فى فلاة لم يكن عليه نفى الّا ان يكون من منازل أهل البدو فيكون كالمصر.

ثم قال: و المصلحة فى النفى يحتمل ان يكون مجرّد الإهانة و العقوبة و ان يكون التبعيد عن المزنى بها و مكان الفتنة و بحسب ذلك

یختلف الرأی فی

[۱] قال المامقانی رحمة اللّه علیه فی مناهج المتّقین الصفحة ۴۹۸: أمّا الجلد و التغریب فیجبان علی الذکر غیر المحصن إذا عقد علی امرأة و لم یدخل بها و کذا الجزّ فیجلد حینئذ مأة و یجزّ رأسه و ینفی من المصر الذی جلد فیه سنة، و القریة کالمصر فی ثبوت النّفی عنه و کذا الفلاة علی الأظهر الأقرب سیّما إذا کان من سکّانها و لا جزّ و لا تغریب علی الأنثی و لا علی مطلق غیر المحصن من الذکور انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۷

التغریب من بلد الجلد و احتمل جواز التغریب الی بلد الزنا.

و فی الجواهر: قد یقال: انّ الظاهر کون المصلحة فی التغریب الإهانة و العقوبة فلا یختلف الحال و ربّما احتمل کونها التبعید من المزنیّ بها و مکان الفتنة و هو بعید فیکفی حینئذ التغریب من بلد الجلد بناء علی القول به الی بلد الزناء انتهی.

أقول: انّ المصالح و الحکم الکامنة کالاعتبارات لا تصحّ ان تکون دلیلا علی الحکم و موجبا لصرف الأدلّة و هذا الذی ذکر من النفی إلی بلد الزنا بعید بحسب الأدلّة، بل الظاهر منها ما ذکرناه من مراعاة جمیع العناوین، و نفیه عن بلد الزنا و بلد جلده و عن موطنه.

قال کاشف اللثام أیضا: و ان کان الإمام فی سفر معه جماعة فجلد رجلا منهم للزنا و هو بکر احتمل وجوب نفیه من القافلة انتهی «۱».

أقول: انّ احتمال نفیه عن القافلة بعید و لذا قد أورد علیه فی الجواهر بأنّه خلاف ظاهر النصوص المزبورة.

فاللّازم بمقتضی الاستظهار من الروایات هو منعه عن بلده و وطنه مدّة سنة و امّا مکان الزنا و الجلد فیفارق منه قهرا.

ثم انّه قد یورد علی ما ذکرناه فی مقام الجمع بین الاخبار فی المقام- من انّ الغرض الأصیل هو عدم کونه فی تلک الأماکن و انّ النفی و الإخراج مقدّمة لذلک- بانّ لازم ذلک هو عدم وجوب نفیه إذا خرج هو بنفسه عقیب زناه.

و نحن نقول: انّا نلتزم بذلک و لا بأس به، و من البعید جدّا ان یقال انّه إذا خرج هو بنفسه یلزم ان یُعاد حتّی یخرجه الحاکم من البلد.[۱]

[۱] أقول: لا بعد فی ذلک بعد انّ المفروض کون التغریب حدّا فان الحدّ لا بدّ ان یکون بنظر الحاکم.

(۱) کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۱۸

فروع تتعلّق بالمقام

اشارة

ثم انّ فی نفی الزانی عن بلده فروعا أخر فتعرّض لها تتمیما للبحث و إکمالا للفائدة.

منها انّه بعد ان تحقّق وجوب النفی فالی أین ینفی؟

الی بلد الإسلام أو بلد الشرک أو یختار الحاکم فی ذلک فله نفیه الی ایّ واحد منهما قد شاء؟

أقول: فی صحیح الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انّ أمیر المؤمنین علیه السّلام نفی رجلین من الکوفهٔ إلی البصرهٔ «۱».

و لکن فی خبر بکیر بن أعین عن ابی جعفر علیه السّلام قال: کان أمیر المؤمنین علیه السّلام إذا نفی أحدا من أهل الإسلام نفاه إلی أقرب بلد من أهل الشرک إلی الإسلام فنظر فی ذلک فکانت الدیلم أقرب أهل الشرک إلی الإسلام «۲».

و مقتضی هذا الخبر هو النفی إلی خارج أرض الإسلام مع مراعاهٔ کونه قریبا إلی أرض الإسلام.

و قد مرّ ان علیّا علیه السّلام غرّب الی روم فراجع و الحال انّ ارض روم لم تکن فی زمن الامام صلوات اللّه علیه، أرض الإسلام.

نعم فی الوسائل بعد نقل خبر بکیر: الظاهر انّ النفی هنا للمحارب.

انتهی.

و ما قد یقال من انّ هذا خلاف ظاهر لفظ (کان) الظاهر فی الدوام و الاستمرار و لفظ: إذا نفی، کذلک و لفظ: أحدا، الدّال علی العموم [۱].

ففیه انّه یمکن ان یجاب عنه- بناء علی ما ذکره الوسائل- بأنّ دأبه علیه السّلام فی نفی المحارب مطلقا کان دائما علی نفیه إلی أقرب بلد من أهل

---

[۱] أورده هذا العبد.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۱۹

الشرک.

لکن الروایهٔ فی نفیه علیه السّلام الی بلاد الشرک لیست منحصرهٔ فی هذه و قد مرّ نقل بعضها عن الخلاف، و الظاهر هو صدق النفی و التغریب فیکتفی بصدق هذین العنوانین سواء کان الی بلاد الإسلام أو الی دیار الکفر بحسب ما تقتضیه المصلحهٔ، و ما ذکره فی الوسائل فهو خلاف ظاهر الروایهٔ.

و علی هذا فلا بدّ من ان یکون قوله علیه السّلام فی روایهٔ سماعهٔ: لیس ینبغی للإمام ان ینفیه من الأرض التی جلد فیها الی غیرها فإنّما علی الإمام إلخ «۱» محمولا علی الکراههٔ أو غیر ذلک من الوجوه غیر المنافیهٔ للتخییر و الإناطهٔ بالمصلحهٔ.

و ان کان مقتضی القاعدهٔ هو الاقتصار علی بلاد الإسلام و عدم نفیه الی بلاد الکفر الّا بدلیل قاطع و ذلک لأنّه من مصادیق التعرّب بعد الهجرهٔ و هو حرام بلا کلام.

و امّا ما ذکره الأردبیلی قدّس سرّه من عدم جواز نفیه الی بلد یخرج عن تحت حکومهٔ هذا القاضی قائلًا: الثامن التغریب الإخراج عن البلد الذی زنا فیه الی بلد آخر لا عن تحت حکومهٔ قاضی تلک البلدهٔ انتهی، فلم یظهر له وجه أصلا و مقتضی کلامه انّه لو کان فی جنب البلد بلد آخر له قاضٍ مستقل فإنّه لا یجوز إخراجه إلی ذاک البلد، و هو مشکل، و لیس فی الروایات و لا فی الکلمات ممّا ذکره عین و لا اثر.

و منها ما هو الحدّ المعتبر فی البعد من البلد؟

الظاهر عدم ورود تحدید له فی الاخبار سوی ما حکی عن الفقه الرضوی علیه السّلام: حدّ التغریب خمسون فرسخا، و من المعلوم انّ فقه الرضا بنفسه لا یصلح للإفتاء به و لم نعثر علی من قیّد النفی بذلک. و أظنّ انی رأیت فی روایهٔ انّه ینفی إلی موضع یقصر فیه

الصلاة [۱].

---

[۱] أقول: لم أعثر إلی الآن علی هذا الخبر نعم ورد ذلک فی کلمات الشیخ ففی المبسوط الجلد ۸

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من حدّ الزنا الحدیث ۴ لکن بنقل التهذیب علی ما تقدّم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۲۰

لا یقال: انّه و ان لم یرد دلیل صریح صحیح یدلّ علی اعتبار خمسین فرسخا الّا انّ ما حکی من نفی الامام علیّ علیه السّلام بحسب الموارد و المصادیق کان الی مواضع لا تقصر عن ذلک فإنّه علیه السّلام قد نفی إلی البصرة مثلا و معلوم انّ المسافة بینها و بین الکوفة أزید من خمسین فرسخا و هکذا ما نقل من نفیه الی الروم و غیر ذلک [۱].

لانّه یقال: انّه مجرّد ذلک لا یدلّ علی الاختصاص و اعتبار هذا الحدّ لانّه مجرّد العمل و لعلّه علیه السّلام رای مصالح فی ذلک.

أضف الی ذلک ما نقل من انّ عمر نفی الی فدک و هو و ان لم یکن بنفسه دلیلا الّا انّه دلیل بضمّ انّه کان ذلک بمرأی و منظر الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام و الظاهر کفایة مطلق التغریب و صدق کونه غریبا و مجرّد نفیه الی بلد آخر أیّاما شاء، و ذلک بمقتضی لفظ التغریب و النفی و إطلاقهما، و عدم ما یصلح للتقیید و التحدید.

و منها انّه یجب نفیه الی ایّ مدّة؟

نقول: مقتضی الاخبار الکثیر الواردة فی هذا الباب انّ مدّة نفیه التی یجب منعه فیها عن دخول البلد سنة کاملة، و هذه الاخبار بعضها بلفظ حول و بعضها بلفظ عام و بعضها بلفظ سنة.

فمن الأوّل خبر حنان، ففیه: یضرب مأة و یجزّ شعره و ینفی من المصر حولا و یفرّق بینه و بین اهله «۱».

و من الثانی النبویّ صلّی اللّه علیه و آله: البکر بالبکر جلد مأة و تغریب عام.

الصفحة ۳ من کتاب الحدود: و حدّ التغریب ان یخرجه من بلده أو قریته الی بلد آخر و لیس ذلک بمحدود بل علی حسب ما یراه الامام. و قال قوم: ینفیه الی موضع یقصر فیه الصلاة حتّی یکون فی حکم المسافر عن البلد إلخ.

[۱] من هذا العبد و قد تفضّل سیّدنا الأستاذ الأفخم دام ظلّه بما هو مذکور فی المتن.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸، الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۲۱

و من الثالث الحدیث ۲ و ۶ و ۹ و ۱۱ و ۱۲ من الباب الأوّل من حدّ الزنا و الحدیث ۸ من الباب ۷ و الحدیث ۴ و ۵ من الباب ۲۴ و قد طفحت بذلک کلمات العلماء، و مرّ کلام الشیخ فی الخلاف آنفا فراجع.

و قال الأردبیلی فی مجمع الفائدة و البرهان: التاسع مدّة التغریب سنة لا أزید انتهی.

و منها انّ المراد من السنة و العام هو الهلالی منهما

دون الشمسی فإنّ الأحکام الواردة من الشرع فی الشهور و السّنة فهی محمولة علی القمریّة کالحج و الصوم و الأشهر الحرم و سنة

التکلیف و غیر ذلک. قال اللّه تعالی إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنٰا عَشَرَ شَهْراً فِی کِتٰابِ اللّهِ یَوْمَ خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ مِنْهٰا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ [۱] الی غیر ذلک من الآیات الکریمة.

نعم استثنی خصوص باب الخمس حیث انهم قد قالوا- و یستفاد من بعض الاخبار أیضا- انّ الزارع یجعل مبدأ سنته حین حصول فائدة الزرع و وصولها بیده و هو عند تصفیة الغلّة.

و علی الجملة فالملاک هو السنة القمریّة، و لذا قید الشّهید الثانی فی الروضة، العام- المذکور فی عبارة الشهید فی المقام- بقوله: هلالیا.

و منها انّه لو غرّب و نفی لکنّه فی أثناء الحول و قبل ان ینقضی العام، فرّ من منفاة و رجع عن محلّ النفی فامّا ان یرجع الی بلده و امّا الی بلد آخر فعلی الأوّل یجب علی الحاکم نفیه ثانیا من بلده، فان ذلک مقتضی وجوب کونه منفیّا عن البلد و خارجا عنه مدّة حول.

---

[۱] سورة التوبة الآیة ۳۶. أقول: و من هذا القبیل قوله تعالی شَهْرُ رَمَضٰانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ.

فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ. البقرة الآیة ۱۸۵.

و قوله تعالی الشَّهْرُ الْحَرٰامُ بِالشَّهْرِ الْحَرٰامِ وَ الْحُرُمٰاتُ قِصٰاصٌ. البقرة الآیة ۱۹۴.

و قوله تعالی الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ. البقرة، الآیة ۱۹۷.

و قوله تعالی یَسْئَلُونَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرٰامِ قِتٰالٍ فِیهِ قُلْ قِتٰالٌ فِیهِ کَبِیرٌ. البقرة الآیة ۲۱۷.

و قوله تعالی یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لٰا تُحِلُّوا شَعٰائِرَ اللّهِ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرٰامَ. المائدة، الآیة ۲.

و قوله تعالی فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ سورة التوبة الآیة ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۲۲

قال الشهید الثانی فی الروضة: ان رجع الی ما غرّب منه قبل اکماله أعید.

و امّا علی الثانی أی ما إذا فرّ و راح الی بلد آخر فهناک لا یجب بحسب الظاهر إخراجه عنه و إرجاعه إلی المنفی و ذلک لانّ المستظهر من الأدلّة هو عدم کونه فی بلده، و ما کان علی الحاکم فهو إخراجه و امّا تعیین الموضع الذی ینفی إلیه فلیس بید الحاکم، نعم لا یجوز له ان یخرج الی بلاد الکفر کما تقدّم الإشارة الی ذلک قریبا.

و منها انه هل اللازم بعد ما أعید إلی منفاة هو الاستئناف

أو انّه یکفی البناء علی ما مضی من نفیه؟

الظاهر هو الثانی کما قال فی الروضة بعد عبارته السابقة: بانیا علی ما سبق و ان طال الفصل.

و منها انه هل یعتبر فی هذه المدّة أی السنة الکاملة

، التوالی أو لا یعتبر فیها ذلک؟

ظاهر الأدلّة الناطقة بوجوب نفیه سنة هو السنة متوالیة و علی هذا فلا یجوز له ان یقیم مدّة فی المنفی و مدة فی بلده مثلا هذا هو حکم المقام من حیث هو و ذلک لا ینافی البناء علی ما مضی فی الفرع السابق [۱].

و منها انّه هل یجوز له ان یخرج من المنفی إلی بلد آخر

بعد مفروغيّة عدم جواز الخروج الى بلده ما لم يقض الحول؟

الظاهر بحسب ما تقدّم من انّ اختيار النفى وحده بيد الحاكم دون اختيار موضعه- فإنّه بيد الزانى- هو الجواز.

و منها انّه إذا نفى الزانى عن بلده

و لكنّه قد زنى فى منفاة أيضا فما يصنع هناك؟ مقتضى وجوب نفى الزانى عن بلد الزنا هو إخراجه من هذه الأرض أيضا، و على ما تقدّم منّا لو كان وطنه و بلد جلده غير بلد زناه يجب ان يطرد عنهما أيضا فإن كان بعد مضىّ الحول و انقضائه يجب نفيه حولا آخر،

---

[۱] لعلّ الثمرة تظهر فى انّه لا يجوز له فى ابتداء الأمر ان يقبل النّفى منفصلا و غير متتابع فتأمّل.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۲۳

و امّا إذا كان قد زنى فى أثناء الحول كما إذا انقضى منه ستّة أشهر فقط فزنى ثانيا فإنّه يخرج من هذا البلد الى بلد آخر، و هل تتداخل السنتان حينئذ بأن ينفى من هذا البلد و يمنع من الدخول فيه حولا فقط أو انّه يجب إكمال السنة الأولى أوّلا ثم يبدء فى سنة أخرى لزناه الثانى؟

يمكن ان يقال بالأوّل و ذلك لانّه بعد ان نفاه الحاكم ثانيا ففى المنفى يصدق انّه قد اخرج عن البلد الأوّل كما يصدق انّه قد اخرج من البلد الثانى الذى زنى فيه ثانيا فيكتفى بمضىّ سنة بعد ذلك خصوصا انّ مبنى الحدود على درءها بالشبهات.

هذا لكنّ التحقيق خلاف ذلك فإنّ أثر الزنا هو نفى الزانى عن البلد و إذا لم يتمّ الحول الأوّل و قد زنى مرّة أخرى فإنّه يتمّ و يكمل الحول الأوّل ثم يشرع فى الثانى فإنّ كلّ سبب يوجب و يطلب مسبّبا مستقلا، و التداخل يحتاج الى الدليل.

نعم حيث انّه قد زنى هنا يجب ان يخرج من هذا المكان حتّى بالنسبة الى ما بقى من الحول الأوّل و على هذا فبحسب الظاهر لا مانع مع انقضاء ما بقى من العام الأول ان ينفى إلى بلد قد زنى فيه أوّلا إذا لم يكن وطنه و كذا بالنسبة إلى بلد الجلد، و على الجملة فيمنع من وطنه على اىّ حال، و امّا بالنسبة إلى الزنا الثانى فإنّه يمنع عن بلد الزنا و الجلد الفعليّين.

و منها انّه إذا كان فى نفيه فساد له فى المنفى أو لعائلته فى البلد فما يصنع هناك؟

أقول: انّه من باب الأهمّ و المهمّ و تزاحمهما فيلاحظ الأهمّ، و لا وجه لسقوط النفى من رأس، فإذا راى الحاكم انّه يمكن حدوث قتل و قتال و اثارة الفتن بين الطوائف و القبائل مثلا بسبب نفيه عن البلد فإنّه يتوقّف الحكم بنفيه الى ان يرتفع المانع و يزول المحذور و تيسّر نفيه كما انّ الأمر كذلك فى الحدّ بنفسه و لذا ترى انّه يؤخّر حدّ المرأة الزانية إذا كانت حاملا، و الحدّ قد يؤخّر لعل و أسباب لكنّه لا يسقط، و على الجملة فمقتضى القاعدة هو كونه عليه،

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۲۴

و مقتضى حكم العقل تقديم جانب الأمر الأهمّ لا انّه وردت به رواية، و هكذا لو منع من نفيه مانع آخر فإنّه ينتظر زواله و لا يرفع النفى عنه فينتظر زواله فينفى بعده و ان طالت المدّة.

و منها انه هل مؤنته و مخارجه فى تلك المدّة على نفسه

حتّى يشتغل فى منفاة بعمله و حرفته و يديم تجارته و صنعته أو انّها على الامام و فى بيت مال المسلمين؟

مقتضى القاعدة انّه لو كان له مال فلا وجه لأداء مخارجه و مصارفه عن بيت المال، فهى على نفسه بمقتضى تمكّنه و يساره و انّه بنفسه و بسوء اختياره صار سببا لوقوعه فى هذا الابتلاء، بل لعلّ الأمر كذلك لو لم يكن له مال بالفعل الّا انّ له صنعة و حرفة يمكن له

الاکتساب بهما و بعمله فإنّه یکلّف بـذلک و یکون مؤنته علی نفسه و فی حاصل عمله و کسبه، کما انّ مخارج عائلته و مؤنتهم أیضـا یجب علیه لو أمکن و تیسّر له بواحد من الوجهین و لو لم یتمکّن من أداء مؤنتهم و مصارفهم فإنّه یؤخّر نفیه الی رفع المانع عنه.
و امّا لو لم یکن له مال و لا له شغل و عمل یتمکن به من ادارهٔ معاشه فان رزقه و مؤنته علی الامام و یدفع الیه من بیت المال.
هـذا إذا کان هناک بیت مال أمکن التوفّر منه علیه و الّا فلو لم یکن کذلک فمؤنته علی المسـلمین و حینئذ یمکن أداءها من الزکوات و الصدقات و أموال الفقراء و سهامهم. و هذا البحث جار بالنسبهٔ إلی المحبوسین و المسجونین أیضا.

بقی فی المقام أمران

ثم انّه قد بقی فی المقام أمران لا بدّ من التعرّض لهما.
أحـدهما انّه هل تعتبر مراعاهٔ الترتیب بین الأمور الثلاثهٔ و العقوبات المذکورهٔ أو انّه لا ترییب فی البین و انّما اللازم الإتیان بهذه الأمور کیف اتّفق؟
الظاهر هو وجوب تقـدیم الجلـد و الجزّ علی النفی و ذلک لانّه تقـدیمهما فقد أسـرع فی إیقاع حدّ اللّه تعالی، و ذلک لعدم افتقارهما الی وقت کثیر بخلاف

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۵

مـا لو أخرا الی مـا بعـد النفی فـإنّه بمقتضـی احتیـاج النفی إلی زمان زائـد فقـد لزم تأخیرهما و هو تأخیر حـدّ اللّه تعالی، و علی ذلک فتقدیم الجلد و الجزّ علی النفی بمقتضی القاعدهٔ. هذا و امّا بینهما فالظاهر انّه لا ترتیب.
ثانیهما انّ من المعضـلات المتعلّقهٔ بهذه الأبحاث ما ورد فی بعض اخبارها من التفریق بینهما ای بین الزانی و اهله و هو حکم آخر غیر الأحکام الثلاثـهٔ المذکورهٔ فی کلام المحقق التی کنّا بصدد إثباتها و هو عقوبهٔ من عقوبات هذا الزانی، فإنّ من کانت له زوجهٔ یمکنه ان یتمتّع و یلتـذّ بهـا کـلّ حین و مع ذلـک فقـد ارتکب الزنـا فان عقوبته و کفّارته ان یفرّق بینه و بین حلیلته فتکون العقوبـهٔ متجانسـهٔ للجرم الذی قد اتی به، نظیر انّ من أفطر فی شهر رمضان فان علیه بدل کلّ یوم صوم ستّین یوما.
لاـ یقال انّ المراد منه هو التفریق بینه و بین اهله بالسـفر و التغریب فیکون قوله علیه السّـلام فی خبر حنان: و یفرّق بینه و بین اهله عطفا تفسیریا لنفیه عن المصر کما ان قوله علیه السّلام فی روایهٔ علیّ بن جعفر: ینفی سنهٔ عطف تفسیر لقوله: یفرّق بینه و بین أهله.
لأنّا نقول: انّ المراد بالأهل هنا لیس هو العائلهٔ و الأقرباء بل المراد هو الزوجـهٔ و ذلک بقرینـهٔ ذکر الأهل و ارادهٔ الزوجهٔ منه فی صدر روایهٔ حنان حیث قال: ففجر قبل ان یدخل بأهله.
هذا هو مقتضی الخبرین و امّا انّه هل افتی العلماء بذلک أم لا فهو کلام آخر.
و التحقیق انّ هنا جهات من الاشـکال منها الإجمال فی لفظ التفریق و منها الإجمال فی لفظ الأهل و منها الذی یقوّی الاشکال جدّا هو أنی مع الفحص البالغ التامّ و صرف أوقات کثیرهٔ فی ذلک لم أجد أحدا من المتقدّمین و المتأخرین و المعاصرین قد تعرّض لذلک و ان کانوا قد نقلوا الأخبار المتضمّنهٔ له لکنّهم فی مقام الإفتاء لم یتعرضوا لذلک لا نفیا و لا إثباتا بل سکتوا عنه و مضوا.
و امّا وجه الإجمال فی لفظ الأهل فلاحتمال ان یکون المراد منه خصوص

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۶

الحلیلهٔ کما انّه یحتمل ان یکون المراد هو مطلق الأهل و العشیرهٔ، نعم الأخصّ مراد علی ایّ حال فإنّ الأخصّ داخل فی الأعم.
و امّا بالنسـبهٔ إلی التفریق فلانّه من المحتمل ان یکون المراد هو فسخ النکاح و إبطاله و ان یکون المراد هو وجوب الطّلاق کما انّ من المحتمـل ان یکـون المراد هو مجرّد التفریق بینهمـا بـان لاـ یکون الزانی فی مصاحبـهٔ اهله، و علی الأـوّلین یکون المراد من الأهـل هو الزوجهٔ و علی الأخیر یلائم إرادهٔ الزوجهٔ کما أنّه یلائم إرادهٔ الأعم.

و الـذی یبـدو فی الـذهن ان یکون المراد من الأهـل هو الزوجـة و من التفریق افتراقه و انقطـاعه عنهـا و عـدم کونهـا فی مصـاحبته فی السـفر- و ان أمکن ان یکون المراد من التفریق مـا تقـدّم، و من الأهـل مطلق اقار به و عشـیرته و خواصّه و منهم زوجته- و کیف کان فیشترط ان لا یخرج إلی المنفی مع زوجته و فی مصاحبتها فان مناسـبة الحکم و الموضوع تقتضـی ذلک و هو عقوبـة له علی ارتکاب الزنا.

و لعلّ وجه عدم تعرّض العلماء لذلک اکتفاءهم بذکر النفی عن ذکر ذلک و اسـتغناءهم بذلک عنه فان نفی الزانی عن البلد خصوصا بمناسـبة کونه زانیا قد ارتکب الفحشاء و انّ النفی عقوبة له علی هذا العمل الشنیع هو خروجه عن اهله و حرمانه عن مصاحبتهم و عدم کونه معهم، و ذهابه الی مکان لا یصاحبهم، و لو کان یجوز له ان یـذهب بهم معه لـذکروا ذلک طبعا و تعرّضوا له لکنّهم لم یذکروه لأنهم لم یروا حاجـة الی ذکر ذلک بعـد انّ النفی عقوبـة له علی فعله و هو یقتضـی ذهابه وحده و متفرّدا، خصوصا بمناسبة الحکم و الموضوع التی توجب ان یکون محروما عن الالتذاذات المباحة المتعلّقة بالنساء.

و امّا روایـة السـکونی عن جعفر عن أبیه عن آبائه علیهم السّـلام فی المرأة إذا زنت قبل ان یدخل بها قال: یفرّق بینهما و لا صداق لها لأنّ الحدث کان من قبلها «۱» فأمرها أسهل و ذلک لأنّه لا ذکر فیها عن الزوج.

قوله: زنت قبل ان یدخل بها یحتمل ثبوتا ان یکون انّها قد تزوّجت و لم

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۷

یدخل بها و انّها لم تتزوّج أصلا، و لعلّ المراد فی المقام هو الثانی و یکون المراد من التفریق بینهما، التفریق بینهما و بین الزانی کی لا یکونان فی معرض ذلک ثانیا بعد حصول ترابط بینهما.

لا یقال: انّ قوله: و لا صداق لها یوجب ظهور الخبر فی المتزوّجة التی لم یدخل بها و ینقص من ظهوره فی من لم تتزوّج أصلا.

لأنّا نقول: عـدم صـداق لها لا یوجب ذلک لانّ الجملـة المزبورة ناظرة الی ما ورد فی الروایات من انّ من اغتصب فرجا بحرام و إکراه امرأة علی الزنـا فعلیه مهر مثلها، فهـذه الروایات تقول انّه لا مهر لها علی الزانی و ذلک لانّ المرأة قـد زنت و ابتـدأت بالزنا فلا حقّ لها فی المهر حیث کان الحدث ای الزنا من ناحیتها و لا مهر لبغیّ أصلا.

و امّا ارادة التفریق بین الزوج و الزوجة ففیه مضافا الی عدم ذکر عن الزوج فیها فلعلّ الحکم بوجوب التفریق و بطلان العقد أو وجوب طلاق الزوجة إذا زنت بعد العقد علیها، و عدم وجوب المهر لها خلاف الضرورة.

و امّا روایة رفاعة علی نقل الصدوق قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یزنی قبل ان یدخل بأهله أ یرجم؟ قال: لا، قلت هل یفرّق بینهما إذا زنی قبل ان یدخل بها؟ قال: لا «۱» فهی معارضة لما هو صریح فی لزوم التفریق- خبر حنان و روایة علیّ بن جعفر.

و قـد تقـدّم انّ العلماء لم یتعرّضوا لهذا الحکم أصـلا، نعم للمحدّث الکاشانی فی المقام کلام فی وجه الجمع بین الاخبار و امّا الإفتاء بما أفاده رحمه اللّه فلم یظهر منه ذلک [۱].

[۱] أقول انّ المحـدث المزبور قدّس سـرّه قد عنون فی الوافی الجلد ۲ کتاب النکاح الصفحة ۲۵ بابا سـمّاه باب زنا أحد الزوجین قبل الـدخول. و روی هنـاک عن التهـذیب عن طلحـة بن زیـد عن جعفر عن أبیه علیهما السّـلام قال: قرأت فی کتاب علیّ علیه السّـلام انّ الرجل إذا تزوّج المرأة فزنی من قبل ان یدخل

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۸

الکلام فی النفی و الجزّ بالنسبة إلی المرأة

قال المحقّق: و امّا المرأة فعلیها الجلد مأة و لا تغریب علیها و لا جزّ.

و فی الجواهر بعد ذلک: بلا خلاف معتدّ به أجده بل فی کشف اللثام الاتّفاق علیه فی الظاهر فی الثانی و عن الخلاف و الغنیة و ظاهر المبسوط الإجماع علیه فی الأوّل.

و قال الشیخ فی المبسوط بعد ان حکم بوجوب الجلد مأة و النفی سنة فی الرجل: و لا نفی عندنا علی المرأة و فیهم من قال: یجب علیها النفی أیضا انتهی.

و قال فی الخلاف: إذا زنی البکر جلد مأة و غرّب عاما کلّ ذلک حدّ ان کان ذکرا، و ان کان أنثی لم یکن علیها تغریب و به قال مالک و قال قوم:

هما سواء ذهب إلیه الأوزاعی و الثوری و ابن ابی لیلی و أحمد و الشافعی. ثم قال: دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا الأصل برأیه الذمّة فی المرأة فمن أوجب علیها التغریب فعلیه الدلیل انتهی.

ثم انّه یدلّ علی ذلک أمور أحدها و هو العمدة، الإجماع.

ثانیها الأصل، و قد تمسّک به الشیخ.

ثالثها و قد تمسّک هو به أیضا قوله تعالی:

بها لم تحلّ له لانّه زان و یفرّق بینهما و یعطیها نصف الصداق. ثم نقل صحیح علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام المذکورة آنفا ثم روایة فضل بن یونس الدالة علی التفریق بین الزوجین بزناها و لا صداق لها ثم روایة السکونی- التی مرّ نقلها- ثمّ قال: بیان: قال الصدوق طاب ثراه فی کتاب علل الشرائع بعد إیراد حدیث طلحة: و الذی افتی به و اعتمد علیه فی هذا الباب ما حدّثنی به محمّد بن الحسن. عن رفاعة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یزنی قبل ان یدخل بأهله أ یرجم؟ قال: لا قلت: یفرّق بینهما إذا زنی قبل ان یدخل بها؟ قال: لا. و زاد فیه ابن ابی عمیر و لا یحصن بالأمة. أقول: التوفیق بین الخبرین یقتضی ان یحمل حدیث طلحة و ما فی معناه علی ما إذا شهر بالزنا کما مرّ فی الباب السابق و حدیث رفاعة علی ما إذا لم یشتهر انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۲۹

فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مٰا عَلَی الْمُحْصَنٰاتِ مِنَ الْعَذٰابِ «۱» تقریب الاستدلال به، انّه لو کانت المرأة الحرّة یجب علیها التغریب لکان علی الأمة نصفها و قد أجمعنا علی انّه لا تغریب علی الأمة لقوله علیه السّلام: إذا زنت امة أحدکم فلیجلدها، فکان هذا کلّ الواجب.

قوله: لکان علی الأمة نصفها، یعنی ستة أشهر مثلا.

و هنا أمور اعتباریة قد تمسک بها بعض و زاد فی الاستدلال.

منها انّه لو غرّبت فامّا مع محرم لها أو زوج وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْریٰ* «۲» أولا، و لا یجوز لقوله (ع) لا یحلّ لامرأة أن تسافر من غیر ذی محرم.

و منها انّ الشهوة غالبة فیهنّ و الغالب ان انزجارهن و احترازهن عن الزنا لاستحیائهن من الأقارب و وجود الحفاظ لهنّ من الرجال، و بالتغریب یخرجن من أیدی الحفاظ و یقلّ حیاؤهن لبعدهنّ من اقاربهن و معارفهن و ربّما اشتدّ فقرهن و یصیر مجموع ذلک سببا لانفتاح باب هذه الفاحشة العظیمة علیهنّ.

و منها انّه ربما یقهرن علیه إذا بعدن من الأقارب و المعارف.

و لا یخفی ان هـذه الأدلّة لیست بحیث یتمسک بها و یعتمـد علیها فی إثبات الحکم الشـرعی إذا کان فی قبالها دلیل متین علی اعتبار النفی فیهنّ.

أمّا الأصـل فحـاله معلوم لانّه دلیـل حیث لاـ دلیـل، و امّا الآیـة فیمکن الخروج عن ظاهرها فی مورد بالـدلیل و امّا هـذه الأمور فأمور اعتباریة و وجوه استحسانیة لا یتمسک بها الّا توجیها للحکم الثابت لا فی إثبات أصل الحکم.

نعم لو تحقّق الإجماع فهو الدلیل الذی لا مفرّ عنه، و لعلّه محقّق، فان الخلاف فی المسئلة غیر معتدّ به لانّه لم یخالف الّا واحد أو اثنان و هما حسن بن ابی عقیل و ابن الجنید [۱] و هو لا یقدح فی الإجماع.

---

[۱] أقول: و الصّدوق أیضا فإنّه قال فی المقنع الصـفحة ۱۴۵: و البکر و البکرة إذا زنیا جلدا مأة جلدة ثم ینفیان سـنة الی غیر مصـرهما انتهی. و تردّد فیه الشـهید الثـانی فقـال فی المسالک: و لکنّ القول بـالثبوت هو الأـقرب انتهی. نعم انه قـد وافق المشـهور فی الروضـة فإلیک عبارته مزجا: و لا جزّ علی المرأة و لا تغریب بل یجلد مأة لا غیر لأصالة البراءة و ادّعی الشیخ علیه الإجماع و کأنّه لم یعتدّ

---

(۱) سورة النساء، الآیة ۲۵.

(۲) سورة الأنعام الآیة ۱۶۴، سورة الإسراء- ۱۵، سورة فاطر- ۱۸، سورة زمر- ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۰

ثم انّه یدلّ علی وجوب النفی فیها أیضا عدّة من الروایات.

منها صـحیحة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّـلام قال: قضـی أمیر المؤمنین علیه السّلام. و قضی فی البکر و البکرة إذا زنیا جلد مأة و نفی سنة فی غیر مصرهما و هما اللذان قد أملکا و لم یدخل بها «۱».

و منها صـحیحة الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّـلام قال: فی الشـیخ و الشـیخة جلد مأة و الرجم، و البکر و البکرة جلد مأة و نفی سـنة «۲».

و منهـا صـحیحة عبـد الرحمن عن ابی عبـد اللّه علیه السّـلام قال: کان علی علیه السّـلام یضـرب الشـیخ و الشـیخة و یرجمهما و یرجم المحصن و المحصنة و یجلد البکر و البکرة و ینفیهما سنة «۳».

فان ظاهر هذه الاخبار نفیه عن مصره و نفیها أیضا عن مصرها.

و اختـار ذلـک بعض أجلّاء العصـر و زاد الاسـتدلال له بالروایات الواردة فی نفی الرجم و التغریب عن المرأة المجنونـة و المسـتکرهة معلّلة بأنّها لا تملک أمرها، فإنها تدلّ بالوضوح علی انّها لو کانت مالکة لأمرها لکان علیها رجم و نفی «۴».

لکن لاـ یخفی انّ الروایـات المـذکورة لیست معمولاـ بهـا بـل قـد اعرض عنها المشـهور، و الروایـة إذا کانت کـذلک تسـقط عن حدّ الاعتبار، و ان کان هناک أیضا بحث مبنائی فـذهب بعض إلی انّه لا وجه لرفع الیـد عن الروایة المعتبرة بسبب أعراض المشـهور عنها، لکن المبنی المعروف المحقّق عند کثیر و عندنا هو سقوطها بذلک عن الاعتبار و قد اشتهر انّه کلّما ازدادت صحّة ازدادت و هنا

بخلاف ابن ابی عقیل حیث اثبت التغریب علیهما للأخبار السابقـة، و المشـهور اولی بحال المرأة و صـیانتها و منعها من الإتیان بمثل ما فعلت. و قد مال الی هذا القول بعض الأعاظم قائلًا: لا موجب لرفع الید عمّا دلت علیه الروایات الصحیحة.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۳.

(۴) راجع تکملة المنهاج الجلد ۱ الصفحة ۲۰۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۱

باعراض المشهور، و کلّما ازدادت ضعفا ازدادت قوّة بعملهم و ذلک لانّ بناؤهم علی العمل بالروایات، فاذا کانت الروایة فی متناول أیدیهم و لم یحتمل فی حقّهم عدم وصولها إلیهم و مع ذلک لم یعملوا بها فان ذلک کاشف عن شیء فیها، و قد خفی علینا، و یقلّ الاطمئنان بها [۱].

ثم انّه کما لا- تغریب علی المرأة کذلک لا- یجزّ رأسها بل الأمر فی جزّها أصعب، و ذلک لورود تلک الروایات الدّالة علی النفی رجلا کان أو امرأة، فی حین انّه لم یرد روایة تدلّ علی وجوب حلق رأس الزانیة، فإنّ ما تعرّض لذکر الجزّ روایتان و کلتاهما واردتان فی الزانی دون الزانیة حیث انّ السؤال فیهما عن بکر، أو رجل قد تزوّج و قد زنی أو فجر قبل ان یدخل بها و هما روایة حنان و روایة علیّ بن جعفر «۱» و لذا قال المحقّق:

و امّا المرأة فعلیها الجلد مأة و لا تغریب علیها و لا جزّ.

الکلام فی حدّ المملوک

هذا کلّه بالنسبة إلی الحرّ و امّا إذا کان الزانی مملوکا ف

قال المحقّق: و المملوک یجلد خمسین محصنا کان أو غیر محصن ذکرا کان أو أنثی.

أقول: و سواء کان مسلما أو نصرانیا کما ستری ذلک فی الروایات فلیس علیه الجزّ و لا التغریب و انّما یجلد خاصّة نصف حدّ الحرّ.

---

[۱] أقول: هذا مضافا الی إشکال آخر فی الروایة و هو ما ذکره فی کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۱۹ بقوله: خلافا للحسن لما مرّ من حسن محمّد بن قیس و لیس نصّا فی نفیها لجوازه ان یراد انّه علیه السّلام قضی فیما إذا زنی ببکر بجلد مأة و نفی سنة الی غیر مصرهما ای المصر الذی زنیا فیه و هو لیس صریحا فی نفیهما فیجوز اختصاصه به انتهی و تبعه فی الریاض ج ۲ الصفحة ۴۷۲ فقال: مضافا الی ما قیل علیه «الصحیح» من انّه لیس صریحا فی تغریبها لجواز ان یراد انه (ع) قضی فیما إذا زنی بکر ببکرة بجلد مأة و نفی سنة الی غیر مصرهما ای المصر الذی زنیا فیه و هو لیس صریحا فی تغریبها فیجوز اختصاصه به.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷ و ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۲

و فی الجواهر بعد عبارة المصنف: شیخا أو شابا بکرا أو غیر بکر بلا خلاف أجده فیه بل الظاهر الإجماع علیه للآیة و قول الباقر علیه السّلام إلخ.

أقول: یدلّ علی انّ العبد یجلد خمسین- و لا شیء آخر علیه- الکتاب و السنّة.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۱، ص: ۳۳۲

امّا الکتاب فقوله تعالی وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَنٰاتِ الْمُؤْمِنٰاتِ فَمِنْ مٰا مَلَکَتْ أَیْمٰانُکُمْ مِنْ فَتَیٰاتِکُمُ الْمُؤْمِنٰاتِ وَ اللّٰهُ

أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَ لَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۱».

قوله تعالى نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ يشير الى الجلد المذكور فى الآية الكريمة: الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ.

و قد يقال: كيف يستدلّ بالآية على انّ على المملوك خمسين جلدة مع انّ على المحصنات الرجم؟ و بعبارة اخرى انّ حدّ المحصنات ليس هو الجلد حتّى ينتصف فى الأمة و انّما ترجم المحصنة إذا زنت فكيف نقول بأنّه إذا زنت الأمة فحدّها نصف حدّ الحرّة و هو خمسون التى هى نصف المائة.

و فيه انّ المراد من المحصنات فى ذيل الآية هو المراد من المحصنات المذكورة فى صدر الآية، و لا شك انّه ليس المراد منها فى الصدر، المتزوّجات و ذوات البعل لانّ ذات البعل لا تتزوّج ثانيا فالمراد منها فى الصدر هو الحرّات فيقول سبحانه إذا لم يتمكن أحد منكم بسبب العوز المالى و الفقر الاقتصادى من ان يتزوّج الحرّة المؤمنة فهو ينكح من المملوكات المؤمنات، و من المعلوم انّ الحرّة الزانية تجلد مأة جلدة الّا ان تكون ذات بعل و حينئذ يتمّ ان يقال انّ الأمة تجلد خمسين و هى نصف حدّ الحرّة فالمراد من العذاب هو الجلد و امّا الرجم فلا يتصوّر له نصف.

---

(۱) سورة النساء الآية ۲۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۳۳

و امّا الاخبار: فمنها عن سليمان بن خالد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: قيل له: فان زنى و هو مكاتب و لم يؤدّ شيئا من مكاتبته؟ قال: هو حقّ اللّه يطرح عنه من الحدّ خمسين جلدة و يضرب خمسين «۱».

و منها عن بريد العجلى عن ابى عبد اللّه «ابى جعفر» عليه السّلام فى الأمة تزنى، قال: تجلد نصف الحدّ كان لها زوج أو لم يكن لها زوج «۲».

و منها عن الحسن بن السرىّ عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا زنى العبد و الأمة و هما محصنان فليس عليهما الرجم انّما عليهما الضرب خمسين نصف الحدّ «۳».

و منها عن عاصم بن حميد عمّن ذكره عن ابى جعفر عليه السّلام قال:

قضى أمير المؤمنين عليه السّلام فى مملوك طلّق امرأته تطليقتين ثم جامعها بعد فأمر رجلا يضربهما و يفرّق بينهما يجلد كلّ واحد منهما خمسين جلدة «۴».

و فى هذه الرواية حكم بالجلد و التفريق بينهما اى بين الزانى و الزانية و لعلّ الحكمة فيه ان لا يكونان معا فلا يقعان فى الزنا ثانيا و مرّة أخرى، و يمكن ان يكون المراد من التفريق بينهما حرمة نكاحها عليه فان الأمة إذا طلّقت تطليقتين تكون كالحرّة التى طلّقت ثلاث طلقات فتحرم هى عليه بدون المحلّل، و مقتضى هذه الرواية على الاحتمال الثانى هو حرمتها مؤبّدا عليه بزناه بها و لكنّ العلماء لا يفتون بذلك فان الموجب للحرمة ابدا هو الزنا بالمرأة فى العدّة الرجعيّة فإنّها كذات البعل بخلاف البائنة فلا يوجب الزنا فى عدّة البائن الحرمة الأبديّة.

و عن محمّد بن قيس عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام فى العبيد إذا زنى أحدهم ان يجلد خمسين جلدة و ان كان مسلما

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳.

(۴) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۴

أو كافرا أو نصرانيا و لا يرجم و لا ينفى «۱».

و هنا قد صرّح بعدم الرجم و النفى على العبيد.

و عن بريد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا زنى العبد جُلد خمسين فان عاد ضُرب خمسين الى ثمان مرّات فان زنى ثمانى مرّات قتل و ادّعى الامام قيمته الى مواليه من بيت المال «۲».

و التعبير فى الخبرين الأخيرين و كذا فى بعض ما سلف و ان كان بالعبد لكنّ الظاهر عدم خصوصيّة له، فالأمة أيضا كذلك فلا رجم على الأمة و لا نفى و انّما عليها الجلد خمسين جلدة [۱].

و إذا استظهرنا عدم النفى و الجزّ فى الحرّة فالأمة اولى بذلك و لا أقلّ من كون الأمة كالحرّة فى هذه الجهة.

و فى رواية عبيد بن زرارة أو بريد العجلى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: امة زنت؟ قال: تجلد خمسين جلدة، قلت: فإنّها عادت؟ قال: تجلد خمسين، قلت فيجب عليها الرجم فى شىء من الحالات؟ قال: إذا زنت ثمانى مرّات يجب عليها الرجم قلت: كيف صار فى ثمانى مرّات؟ فقال: لانّ الحرّ إذا زنى اربع مرّات و أقيم عليه الحدّ قتل. فاذا زنت الأمة ثمانى مرّات رجمت فى التاسعة قلت: و ما العلّة فى ذلك؟ قال: لانّ اللّه عزّ و جلّ رحمها ان يجمع

---

[۱] و فى آيات الأحكام للكاظمى ج ۴ الصفحة ۱۹۳ عند البحث عن آية جلد الزانى. و هذا العموم مخصوص بالإجماع و الاخبار بالحرّ و الحرّة غير المحصنين، فلو كان عبدا أو امة ينصّف عليهما الحدّ كما اقتضاه قوله: فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب، و قال بعض الظاهرية:

عموم قوله: الزّانِيَةُ وَ الزّانِي، يقتضى وجوب المائة على العبد و الأمة الّا انّه ورد النّص بالتّنصيف فى حقّ الأمة فلو قسنا العبد عليه لزمنا تخصيص عموم الكتاب بالقياس، و منهم من قال: الأمة إذا تزوّجت فعليها خمسون لقوله: فإذا أحصنّ «اى تزوّجن» فان أتين بفاحشة مبيّنة فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب فاذا لم تتزوّج فعليها المائة للعموم و اتّفاق العلماء على خلاف هذين القولين يردّهما انتهى.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۵.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۵

عليها ربق الرق و حدّ الحرّ قال: ثم قال: و على امام المسلمين ان يدفع ثمنه الى مواليه من سهم الرقاب «۱».

و امّا التصريح بأنّها ترجم فى التاسعة مع اقتضاء التعليل القتل فى الثامنة فيمكن ان يكون ذلك لمزيد الترحّم على الارقّاء و العبيد فى قبال الأحرار.

و كيف كان فهى أيضا دالّة على المقصود و المطلوب، فالمستفاد من هذه الروايات مضافا الى الآية الكريمة هو انّ حدّ المملوك و المملوكة نصف حدّ الحرّ و الحرّة فيضربان خمسين جلدة و لا شىء سوى ذلك عليهما و لذا

قال المحقّق: و لا جزّ على أحدهما و لا تغريب

انتهی و خالف الشافعی فی ذلک فقال بانّ المملوک أیضا ینفی إذا زنی و مدّة نفیه ستّة أشهر [۱].

و أنت قد علمت التصریح بعدم النفی فی العبید فی روایة محمّد بن قیس و غیرها. هذا مضافا الی ما فیه من الإضرار بالسیّد و تفویت المنفعة علیه.

و امّا الجزّ فما ورد فیه روایتان، و هما واردتان فی الرجل و لعلّ المنصرف منه هو الحرّ لا مطلقا.

هذا کلّه فی العبد المحض سواء لم یقع علیه عقد الکتابة أصلا أو وقع لکنّه لم یؤدّ شیئا أصلا أو وقع و ادّی لکنّه کان من المکاتب المشروط الذی لا یؤثّر أداء بعض المال فی عتقه شیئا.

و امّا العبد المبعّض فلم یتعرّض له المحقّق قدّس سرّه نعم تعرّض له صاحب الجواهر رضوان اللّه علیه فقال: و یحدّ المبعّض حدّ الأحرار بنسبة ما عتق فیحدّ من انعتق نصفه خمسة و سبعین.

و قد وردت فی ذلک أخبار شریفة أوردها صاحب الوسائل فی باب تحت

---

[۱] أقول: قال الشیخ فی حدود الخلاف المسئلة ۴: لا نفی علی العبد و لا علی الأمة و به قال مالک و أحمد، و للشافعی فیه قولان أحدهما مثل ما قلناه و الثانی انّ علیهما النفی، و کم النفی؟ له فیه قولان أحدهما سنة مثل الحرّ و الآخر نصف السنة. دلیلنا انّ الأصل براءة الذمة، و شغلها یحتاج الی دلیل.

و روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله انّه قال: إذا زنت امة أحدکم فلیجلدها فان زنت فلیجلدها، و لم یذکر التغریب.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۶

عنوان: باب انّ المملوک إذا تحرّر بعضه ثم زنی فعلیه حدّ الحرّ بقدر الحریّة و حدّ الرّق بقدر الرقیّة.

فعن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی المکاتب قال: یجلد فی الحدّ بقدر ما أعتق منه «۱».

و عن حریز عن محمّد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: یجلد المکاتب علی قدر ما أعتق منه. و ذکر انّه یجلد ببعض السوط و لا یجلد به کلّه «۲».

أقول: و لعلّ المراد منه انّه امّا ان یضرب من أعتق نصفه مثلا خمسین جلدة و امّا ان یضرب مأة ببعض السوط.

و عن محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی مکاتبة زنت قال: ینظر ما أدّت من مکاتبتها فیکون فیها حدّ الحرّة و ما لم تقبض فیکون فیه حدّ الأمة. و قال فی مکاتبة زنت و قد أعتق منها ثلاثة أرباع و بقی الرابع جلدت ثلاثة أرباع الحدّ حساب الحرّة علی مأة فذلک خمس و سبعون جلدة و ربعها حساب خمسین من الأمة اثنی عشر سوطا و نصف فذلک سبعة و ثمانون جلدة و نصف و ابی ان یرجمها و ان ینفیها قبل ان یبیّن عتقها «۳».

و عن محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام مثله الّا انّه قال: یؤخذ السوط من نصفه فیضرب به و کذلک الأقلّ و الأکثر «۴».

الی غیر ذلک من الروایات الدّالة علی انّه یعتبر شقصه الحرّ و هو المعیار بالنسبة إلی المائة التی هی حدّ الحرّ الخالص، و یعتبر شقصه من الرّق بالنسبة إلی الخمسین التی هی حدّ العبد الخالص فمن کان نصفه حرّا و نصفه عبدا

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۷

فبالنسبة إلی نصفه الحرّ یجب خمسون و بالنسبة إلی نصفه الآخر یجب خمسة و عشرون فیجب خمسة و سبعون.

نعم فی روایة ما یخالف ذلک و هی روایة سلیمان بن خالد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی عبد بین رجلین أعتق أحدهما نصیبه ثم انّ العبد اتی حدّا من حدود اللّه. قال: ان کان العبد حیث أعتق نصفه قوّم لیغرم الذی أعتقه نصف قیمته فنصفه حرّ یضرب نصف حدّ الحرّ و یضرب نصف حدّ العبد و ان لم یکن قوّم فهو بعد یضرب حدّ العبد [۱].

لکن ربّما یتّضح المراد منها بذکر ما قالوه فی باب العتق عند البحث عن السرایة حیث قالوا من أعتق شقصا من عبده أو أمته و ان قلّ الجزء سری العتق فیه و عتق کلّه. و لو کان له فی هذا المملوک شریک بالسویة مثلا قوّم علی معتق النصف موسرا بان کان مالکا لما زاد عن مستثنیات الدین فاذا قوّم علیه سهم شریکه و تعهّد بالأداء فإنه یعتق سهمه و سهم شریکه، و لو کان معسرا فان العبد یسعی بنفسه فی باقی قیمته و یؤدّی قیمة سهم الشریک و یصیر حرّا بأجمعه.

و علی هذا فلو کان موسرا و قوّم نصیب الشریک لیغرمه له المعتق فإنّه یصحّ عتق المعتق بالنسبة إلی سهمه فعلا و إذا أدّی قیمة سهم الشریک یصیر کلّه حرّا و حینئذ فلو زنی بعد تحقّق عتق نصفه أعنی إذا أعتق سهمه و قوّم سهم الشریک لیدفع الیه و قد ارتکب هذا العبد الزنا فی الأثناء أی قبل ان یدفع قیمة سهم الشریک فهنا یضرب العبد نصف حدّ الحرّ و یضرب نصف حدّ العبد، و امّا إذا کان قد أعتق سهم نفسه و لم یقوّم سهم شریکه لانّه لا یرید أداء قیمته

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۶، قال فی الوافی: بناء هذا الحکم علی انّ بالتقویم یتمّ عتق النّصف و بأداء القیمة یتمّ عتق الکلّ، و هذا الأصل غیر مستقیم کما تبیّن فی أبواب العتق انتهی. و عن بعض الحواشی علی الفقیه: لعلّ التقویم کنایة عن صحّة العتق ای لم یقصد المعتق الإضرار بالشریک لیبطل العتق حیث لم یقصد القربة بل قصدها و رضی بتقویم حصّة الشریک علیه لکن لم یقوّم علیه لمانع فبقی النصف فی الرق فیکون المعنی: ان کان عتق نصفه صحیحا فکذا و الّا فهو عبد. انتهی راجع تذییلات المقنع الصفحة ۱۴۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۸

الیه فهناک یبطل عتق سهم نفسه أیضا و علی هذا فلو زنی العبد و الحال هذه فهو عبد خالص فیضرب حدّ العبد و هو خمسون جلدة و ذلک لعدم وقوع العتق أصلا.

و فی خبر عبّاد بن کثیر البصری عن جعفر بن محمّد علیهما السّلام فی المکاتبین إذا فجرا یضربان من الحدّ بقدر ما أدّیا من مکاتبتهما حدّ الحرّ و یضربان الباقی حدّ المملوک «۱».

و عن محمّد بن محمد المفید فی الإرشاد قال: روت العامّة و الخاصّة أنّ مکاتبة زنت علی عهد عثمان قد عتق منها ثلاثة أرباع فسأل عثمان أمیر المؤمنین علیه السّلام فقال: یجلد منها بحساب الحرّیة و یجلد منها بحساب الرّق و سأل زید بن ثابت فقال: یجلد بحساب الرّق و قد أعتق ثلاثة أرباعها؟ و هلّا جلدتها بحساب الحرّیة فإنّها أکثر؟ فقال زید: لو کان ذلک کذلک لوجب توریثها بحساب الحرّیة فقال له أمیر المؤمنین علیه السّلام: أجل ذلک واجب فأفحم زید و خالف عثمان أمیر المؤمنین علیه السّلام [۱].

و یستفاد من کلام زید انّ کون حدّ الرق علی نصف من الحرّ کان امرا مفروغا عنه عند الصحابة، و انّما الاختلاف فی النظر و الفتوی کان فیما إذا عتق منه شیء و بقی الباقی.

و قوله علیه السّلام: أجل ذلک واجب، جواب لقیاس استعمله زید.

قتل الزانی فی الثالثة أو الرابعة.

قال المحقّق: و لو تكرّر من الحرّ الزناء فأقيم عليه الحدّ مرّتين قتل فى الثالثة و قيل فى الرابعة و هو أولى
أقول: الكلام هنا فى من زنى و أقيم عليه الحدّ ثم زنى ثانيا و أقيم عليه الحدّ ثم زنى ثالثا فهنا ثلاثة أقوال، أحدها: انه يقتل فى الثالثة و هذا هو

[۱] وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ الحديث ۹ أقول: و فى إرشاد المفيد الصفحة ۱۰۲ فى آخر الخبر: و لم يصغ الى ما قال بعد ظهور الحجّة عليه.

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من أبواب حدّ الزّنا الحديث ۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۳۹

الذى اختاره المحقّق و هو قول الصدوقين و ابن إدريس بل هو أظهر الأقوال على ما فى المسالك.
ثانيها: انّه يقتل فى الرابعة بعد ثلاثة حدود و اختاره الشيخ فى النهاية و المبسوط، و كذا المفيد و السيد المرتضى و الاتباع و العلّامة، و هو الاولى عند المحقّق.
ثالثها: و هو أغرب الأقوال: انّه يقتل فى الخامسة و قد ذكره الشيخ قدّس سرّه فى الخلاف فقال: إذا جلد الزانى الحرّ البكر اربع مرّات قتل فى الخامسة و كذلك فى القذف يقتل فى الخامسة و العبد يقتل فى الثامنة، و قد روى انّ الحرّ يقتل فى الرابعة و خالف جميع الفقهاء فى ذلك و قالوا عليه الحدّ بالغا ما بلغ، دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم «۱».
و هذا القول مرميّ بالشذوذ و الندرة [۱] و لعلّ الاخبار و الإجماع الذين ادعاهما كان بالنسبة إلى أصل المطلب اى القتل فإنّ العامّة لا يقولون بالقتل فى الزنا و ان بلغ ما بلغ و مهما تكرّر، و لا شكّ فى دلالة الاخبار على القتل فى الجملة كما انّ الإجماع أيضا قائم على ذلك،- و الّا فلم نعثر على خبر يدلّ على انّ الزانى يقتل فى الخامسة كما و انّا لم نجد قائلًا. بذلك غيره قدّس سرّه.
و استدلّ للقول الأول بصحيحة يونس عن ابى الحسن الماضى عليه السّلام قال: أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا فى الثالثة «۲».
و استدلّ للقول الثانى أى قتله فى الرابعة بعد ان أقيم عليه الحدّ ثلاث مرّات برواية أبى بصير الموثّقة قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: الزانى إذا زنى يجلد ثلاثا و يقتل فى الرابعة يعنى جلد ثلاث مرّات «۳» رواها المشايخ الثلاثة.

[۱] قال فى الرياض: و امّا القول بقتله فى الخامسة كما يحكى عن الخلاف فشاذ غير واضح المستند مخالف للإجماع انتهى

(۱) الخلاف المسئلة ۵۵ من كتاب الحدود.
(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳.
(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۴۰

و قد أورد عليها بانّ فى طريقها محمّد بن عيسى عن يونس و إسحاق بن عمّار و هو فطحيّ المذهب كما ان أبا بصير مشترك.
و أجيب بأنهم عبّروا عن الرواية بالموثقة و هذا يكفى فى الاستدلال بها و لو كانت الرواية ضعيفة فضعفها منجبر بعمل الأصحاب.
و عن العلل و عيون اخبار الرضا بإسناده عن محمّد بن سنان عن الرضا عليه السّلام فيما كتب اليه: و علّة القتل بعد اقامة الحدّ فى الثالثة

علی الزانی و الزانیة لاستحقاقهما و قلّة مبالاتهما بالضرب حتّی کأنّه مطلق لهما ذلک. و علّة اخری انّ المستخفّ باللّه و بالحدّ کافر فوجب علیه القتل لدخوله فی الکفر «۱».

و قد جمع الشیخ- القائل بالقول الثانی- بین صحیح یونس و موثق ابی بصیر بانّ صحیح یونس محمول علی غیر الزانی، و النتیجة انّ أصحاب الکبائر کلّهم یقتلون فی الثالثة سوی الزانی فإنّه یقتل فی الرابعة و ذلک بمقتضی العموم و الخصوص فان الخاص مقدّم علی العام.

و قد کان هذا القول عند المحقّق اولی و المراد منه کما فی المسالک هو الاولی من حیث الاحتیاط فی الدماء لا من حیث الفتوی فان مختاره فی الکتابین هو الأوّل.

و فی الریاض. بالنسبة إلی القول الثانی: هذا القول فی غایة القوّة مع کونه أحوط بلا خلاف و لا شبهة، لما فیه من عدم التهجم علی اراقة الدماء و حفظ النفس المحترمة.

فاختار هو أیضا قتله فی الرابعة بعد ان حدّ ثلاث مرّات.

و نحن نقول: امّا ان یقال باعتبار خبر ابی بصیر أو بعدمه فعلی الأوّل لا بدّ من الأخذ به، و التخصیص، و الإفتاء بان الملاک هو المرّة الرابعة فلا یجوز قتله فی الثالثة، و علی الثانی فالملاک هو المرّة الثالثة و فی الحقیقة الأمر دائر بین محذورین فان القتل فی الثالثة ربما یکون بلا مسوّغ و مبرّر فهو محذور کما انّ القتل فی الرابعة أیضا ربما یکون من باب التأخیر فی الحدّ و عدم إجرائه و هو أیضا حرام

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

و محذور و کما انّ القتل بلا مسوّغ کبیرة موبقة کذلک ترک اجراء الحدّ أیضا من الکبائر فلا وجه للاحتیاط لانّه نظیر باب التعارض.

هذا مضافا الی انّ التأخیر إلی الرابعة- من باب الاحتیاط- إذا کان المعتبر بحسب الواقع قتله فی الثالثة یؤدّی الی خلاف الاحتیاط لأنّ جلده فی الثالثة إیذاء للمؤمن بلا وجه، و علی الجملة فالظاهر انّه لا وجه لهذا الاحتیاط الذی قاله المحقّق و فسّره فی المسالک علی ما تقدّم.

و امّا ما یستفاد من کلام السیّد صاحب الریاض من کونه من باب الأهمّ و المهمّ، «۱»، ففیه انّ مورد قاعدة الأهم و المهمّ هو ما إذا کان هناک دلیلان و تکلیفان الّا انّ عدم قدرة المکلّف علی الإتیان بهما اضطرّه إلی الأخذ بأحدهما و هناک لا بدّ من الأخذ بالأهمّ و ترک المهمّ کما فی غریقین أحدهما عالم و الآخر عامی، و ما نحن فیه لیس، کذلک فإنّه کما تقدّم نظیر باب التعارض فامّا ان یکون التکلیف هو القتل فی الثالثة أو فی الرابعة.

نعم یمکن ان یقال انّ الآیة الکریمة تدلّ علی وجوب جلد الزّانِیَةُ وَ الزّانِی مأة جلدة و صحیح یونس: (انّ أصحاب الکبائر إذا أقیم علیهم الحدّ مرّتین قتلوا فی الثالثة) یقتضی تخصیص الآیة الکریمة بأنّهما یقتلان فی المرّة الثالثة مع اجراء الحدّ علیهما مرّتین و موثّق ابی بصر یقتضی تخصیصها بالمرّة الرابعة فهما یقتلان بعد جلدهما ثلاث مرّات و هذا یوجب الشبهة فی تخصیصها بالثلاث أو بأربع فی باب الزنا و المتیقّن هو المرّة الرابعة إمّا بنفسها أو لأنّه قد وجب القتل قبل الرابعة أی فی المرّة الثالثة، و أصالة العموم و أصالة عدم التخصیص تقتضیان عدم خروج الزانی عن تحت عموم الآیة إلی المرحلة المسلّمة و هی المرّة الرابعة.

لکن من الواضح انّ هذا یقتضی عدم القول بالقتل فی الثالثة رأسا و لزوم تأخیره إلی الرابعة، و فی الحقیقة هذا دلیل مستقلّ فی استظهار القول الثانی- کما انّ صاحب الریاض کان بصدد ذلک علی خلاف المحقّق

---

(۱) راجع الریاض الجلد ۲ الصفحة ۴۷۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۴۲

و الشهيد الثانى- هذا، و على الجملة فالأظهر عندنا هو القول الثانى فإنّ الخاصّ مقدّم بعد اعتباره بالتوثيق.

و لا يخفى انّ ما ذكر من وجوب قتله- سواء كان فى المرّة الثالثة أو الرابعة- جار فيما إذا أقيم عليه الحدّ مرّتين على الأوّل و ثلاث مرّات على الثانى و مشروط به و الّا فإنّه لا يقتل إجماعا كما سيأتى ذلك أيضا.

قتل المملوك فى الثامنة أو فى التاسعة

هذا كلّه فى الحرّ و امّا المملوك مطلقا ف

قال المحقّق:

امّا المملوك فإذا أقيم عليه الحدّ سبعا قتل فى الثامنة و قيل فى التاسعة و هو أولى.

أقول: هنا أيضا ثلاثة أقوال: أحدها: قتله فى الثامنة و هو مختار الشرائع و قد ذهب اليه المشهور.

ثانيها انّه يقتل فى التاسعة و قد ذهب اليه الشيخ فى النهاية، و القاضى و جماعة و جعله المحقّق اولى، و يظهر من عبارة صاحب الوسائل انّه اختار هذا القول فإنّه قال فى عنوان الباب المتعلّق بالمقام: باب انّ المملوك إذا جلد ثمان مرّات فى الزنا رجم فى التاسعة عبدا كان أو امة.

ثالثها التفصيل بين ثبوته بالبيّنة فيقتل بعد الثامنة و بين ثبوته بإقراره فلا يقتل الّا بعد التاسعة و هو المحكىّ عن الراوندى.

و قد استدلّ للقول الأوّل بعد ادعاء الإجماع عليه من الانتصار و الغنية بصحيح بريد عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: إذا زنى العبد جلد خمسين، فان عاد ضرب خمسين فان عاد ضرب خمسين إلى ثمانى مرّات فان زنى ثمانى مرّات قتل و ادّى الإمام قيمته الى مواليه من بيت المال «۱».

أقول: و هذا هو المناسب لكون حدّ المملوك نصف حدّ الحرّ المستفاد

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۳۴۳

من الآية الكريمة: و عليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب «۱» فإنّه إذا كان عذاب الحرّ فى المرّة الرابعة فعذاب المملوك فى المرّة الثامنة.

و استدلّ للقول الثانى بخبر عبيد أو بريد قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: امة زنت؟ قال: تجلد خمسين جلدة قلت: فإنّها عادت، قال: تجلد خمسين، قلت: فيجب عليها الرجم فى شىء من الحالات؟ قال: إذا زنت ثمانى مرّات يجب عليها الرجم قلت: كيف صار فى ثمانى مرّات؟ فقال:

لانّ الحرّ إذا زنى اربع مرّات و أقيم عليه الحدّ قتل فاذا زنت الأمة ثمانى مرّات رجمت فى التاسعة «۲».

و فيه انّه و ان كان يدلّ على اعتبار التاسعة الّا انّه ضعيف السّند [۱] مختلّ الدلالة و ترى انّ التعليل لا يلائم الذيل و الحكم، و ذلك لانّ مقتضى لحاظ حال الحرّ هو قتله فى الثامنة الذى ذكر فى صدر الرواية و مع ذلك فقد فرّع عليه انّه يقتل فى التاسعة، و لعلّ ذلك من خطإ الراوى هذا، مضافا الى انّه لا قائل بالرجم بالنسبة إلى المملوك و قد صرّح الخبر برجمه و هذا ممّا يوجب مزيد الوهن فى الرواية.

و على هذا فالترجيح بحسب الرواية للقول الأوّل أى قتله فى الثامنة و مع ذلك فقد جعل المحقّق القول الثانى أولى.

و يرد عليه ما ذكرناه آنفا بالنسبة إلى الحرّ فان المقام ليس بنحو يخرج المكلّف عن عهدة التكليف بأىّ واحد من التكليفين حتّى

یکون أحدهما أحوط

---

[۱] صرّح فی المرءاة الجلد ۲۳ الصفحة ۳۶۶ یکون الخبر مجهولا.

أقول: انّ أصبغ بن أصبغ علی ما قاله المامقانی: لیس له فی کتب الرجال ذکر أصلا فهو مجهول انتهی راجع الجلد ۱ الصفحة ۱۵۰. و امّا محمّد بن سلیمان، ففی روضة المتّقین الجلد ۱۰ الصفحة ۸۷ عن رجال الشیخ: محمّد بن سلیمان له کتاب یرمی بالغلوّ انتهی و فی رجال المامقانی الجلد ۳ الصفحة ۱۲۲: مقتضی نقل الشیخ رمیه بالغلوّ هو ضعفه و ان تأمّل أحد فی ذلک فلا أقلّ من جهالته انتهی.

و امّا مروان بن مسلم فقط اختلفوا فیه کما یظهر ذلک من رجال المامقانی الجلد ۳ الصفحة ۲۱۰.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۲۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۴۴

مع الاجتزاء بالآخر بل هو من قبیل الدوران بین المحذورین.

کما انّه یرد علی کلام صاحب الریاض هنا ما أوردناه علیه فی ذلک المقام من عدم کون محلّ الکلام من باب الأهمّ و المهمّ حتّی یؤخذ بالأهمّ بل المقام من قبیل المتعارضین فإنّ الخصوصیّة لیست هی عدم قدرة المکلّف علی الإتیان بهما.

نعم یمکن التمسک بما ذکرناه هناک من الشک فی التخصیص و عدمه و الأصل عدمه [۱].

الکلام فی الزنا المتکرّر بلا تخلّل الحدّ

قال المحقّق: و فی الزناء المتکرّر حدّ واحد و ان کثر.

أقول: بلا فرق بین اقسامه من الحرّ أو المملوک و کون الزنا بامرأة واحدة أو متعدّدة فی یوم واحد أو فی أیّام، نعم الظاهر انّه لا تشمل العبارة ما إذا أوجب الزنا کلّ مرّة حدّا غیر الآخر، کالزناء الموجب للجلد، و الزنا الموجب للرجم، فالمقصود هو ما إذا کان حدّ کلّ واحد هو الجلد.

و فی المسئلة قولان أحدهما انّه لا یتکرّر الحدّ بل یکتفی بحدّ واحد و هذا هو المشهور.

ثانیهما انّه ان زنا بامرأة واحدة کفی حدّ واحد، و ان زنا بجماعة نساء فی ساعة واحدة حدّ لکلّ امرأة حدّا، ذهب الیه ابن الجنید و الصدوق فی المقنع.

و استدلّ علی الأوّل بأصل البراءة و صدق الامتثال.

أقول: انّه لو وصلت النوبة إلی الشک و لم یمکن الاستظهار من الأدلّة فالحکم هو الرجوع الی البراءة و امّا مع الاستظهار منها فلا، سواء استظهر الاکتفاء بالمرّة أو اعتبار التکرار.

---

[۱] لم یتعرض دام ظلّه لاستدلال القول الثالث فأقول: انّ مأخذه الجمع بین الخبرین بحمل الأوّل علی ما إذا أقیمت البیّنة و الثانی علی حالة الإقرار، قال فی الریاض: و هو مع شذوذه تحکّم کما صرّح به جمع لفقد التکافؤ ثم الشاهد انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۴۵

و حینئذ یجری الکلام فی الاستظهار من الأدلّة و ان المستفاد من الآیة الکریمة «الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ» هل هو الوحدة أو التعدّد و التکرار؟ و هکذا الکلام بالنسبة إلی الروایات المساوقة للآیة الکریمة.

و بعبارة أخرى: يبحث فى انّ الموضوع فى الدّليل الشرعى ملحوظ فى المقام بنحو صرف الوجود و أصل الطبيعة حتّى لا تقبل التعدد أو انّه ملحوظ بنحو الطبيعة السارية حتّى يتكرّر بعد انّا نعلم انّه فى مواضع بنحو الأوّل و اخرى بنحو الثانى، فإنّ من أ كلّ مرّات متعدّدة فى يوم من شهر رمضان فليس عليه الّا كفارة واحدة و لا يوجب ذلك تكرارها و ان كان يجب عليه الإمساك بعد إفطاره، و هكذا باب الحدث و الخبث فان البول مهما تكرّر لا يوجب الّا وضوءا واحدا، و تلطّخ الثوب أو البدن بالدم مثلا لا يوجب الّا غسلا واحدا لتطهير المعتبر فى الصلاة و ان كان قد تلطّخ به مرارا، و هذا بخلاف من أفطر أياما من شهر رمضان فان لكلّ يوم من تلك الأيام كفّارة مخصوصة به، فالإفطار فى هذا اليوم غير الإفطار فى يوم آخر، و على الجملة فربّما يوجب تعدّد السبب تعدّد المسبّب و اخرى لا يوجبه و ذلك لدلالة الدليل بعد انّ القاعدة تقتضى تكرار المسببات بتكرّر الأسباب و الأصل عدم التداخل.

و لعلّه يستظهر من الآية الكريمة مثلا ـ انّ وجود العلّة اى الزنا ليس مأخوذا بنحو وجود الشىء وجودا ساريا بل بنحو أصل الطبيعة و صرف الوجود غير القابل للتكرّر و على ذلك فلا يجب الّا حدّ واحد لانّ نفس الطبيعة غير متكرّرة فلا يتكرر المسبب عنها.

لا يقال على هذا فالمسئلة السابقة أيضا كذلك يعنى إذا كان صرف الوجود سببا للحدّ فاذا حدّ فلا يوجب الزنا التالى حدّا آخر لعدم تكرّر صرف الطبيعة «۱».

لأنّا نقول: انّ هذا خلاف ظاهر الدليل فان الظاهر منه انّه بعد تحقّق الزنا يجب الحدّ، فاذا زنى و أقيم عليه الحدّ ثم زنى ثانيا فلو اكتفى بالحدّ الأوّل

---

(۱) راجع جامع المدارك الجلد ۷ الصفحة ۳۴.

لزم كون حدّ الزنا السابق كافيا للزنا اللاحق مع انّ الحدّ حدّ للزنا الذى وقع الحدّ عقيبه لا لما يأتى بعده.

و قد ذكر فى الجواهر قرائن لاستظهار ذلك اى كون المراد هو أصل الطبيعة الذى لا يقبل التكرّر.

منها ما أشار إليه بقوله: مع ابتناء الحدود على التخفيف و لذا تدرء بالشبهة.

و فيه ان قرينيّة هذا لصرف الظاهر عن ظهوره محلّ تأمّل و اشكال لو كان الظاهر من الآية هو الاستغراق أو الجنس الذى ينتج نتيجته، و التعبير و ان كان بلفظ الزّانِيَةُ وَ الزّانِي الّا ان من المعلوم ملاحظة عليّة الوصف للحكم و كأنّه قيل:

فاجلدوا الزانية و الزانى لمكان زناهما فهو نظير «لا تصلّ خلف الفاسق، أو، لا يجوز الايتمام بالفاسق» فإنّه ظاهر فى انّ العلّة فى ذلك هو فسقه، و على الجملة فبعد تحقّق هذا الظهور و انّ كلّ فرد من إفراد الزنا يوجب حدّا مستقلا فصلاحيّة ابتناء الحدود على التخفيف لصرف هذا الظاهر محلّ التأمّل.

و منها ما افاده بقوله: و غلبة تكرار الخروج و الولوج فى المرّة الواحدة فضلا عن تكراره مستقلا.

و فيه أوّلا انّ غلبة ذلك غير مسلّم و ثانيا سلّمنا ذلك الّا انّ المقصود من الزنا هو الزناء العرفى الذى لا ينافيه تكرار الخروج و الولوج و يحسب مع هذه الخصوصيّات زناءا واحدا لا متعدّدا.

و منها قوله: بل لعلّ التأمّل الجيّد فى تعليق الحكم فى الآية الشريفة على الزانية وَ الزّانِي يقتضى ذلك ضرورة كون التعدد فى اشخاص الزنا حينئذ كالتعدّد فى أسباب الحدث و النجاسة و لكن يكفى طهارة واحدة و تطهير واحد لانّ العنوان طهارة المحدث و تطهير النجس و هو صادق على متعدّد السبب و متّحده، فكذلك الكلام فى الزناء فإنّ الزانى و الزانية يصدق كذلك، الى آخر كلامه.

و فيه انّا لا نعلم فرقا بين التعبيرين لأنّا لو استفدنا العليّة فكلّ زناء يوجب

حدّا مستقلا نعم لو لم يستظهر ذلك لتمّ ما افاده.

و کیف کـان فـارادة الطبیعـة أو الوجود السـاری أمر موکول الی لحـاظ المتکلم فان اسـتظهر انّه أراد و لاحظ أصل الطبیعـة و ان کان بمعونـة القرائن التی ذکرها العلماء الأعلام رضوان اللّه علیهم فهو، کما انّه لو اسـتظهرت الطبیعة الساریة فلا کلام، و لو شکّ فی ذلک یتمسّک بأصل البراءة و فی الریاض عنـد الاسـتدلال علی کفایـة حـدّ واحـد و عـدم تعدّده بتعدّد الزنا قال: قیل لأصالة البراءة و صدق الامتثال و ابتناء الحدود علی التخفیف و للشک فی وجوب الزائد فیدرء بالشبهة.

أقول: هذه هی الوجوه التی استدلّ بها للقول بعدم تعدّد الحدّ، و العمدة من بینها هو الإطلاق.

ثم قال: و فی الأوّلین مناقشة لاقتضاء تعدّد الأسباب تعدّد المسبّبات و التداخل خلاف الأصل.

ثم ردّ علی هـذه المناقشة المقتضـیة للتعدّد و التکرار فقال: لکن مقتضـی هذا لزوم التعدد مطلقا و لو کان المزنی بها مکررا، واحدة، و لم یقل به أحـد من الطائفـة حتّی الإسـکافی و الصـدوق الـذین حکی عنهما الخلاف فی المسـئلة فإنهما قالا بما علیه الجماعـة ان وقع التکرار بامرأة واحدة، و واجبا التعدّد ان وقع بالمتعددة، فحینئذ لا یمکن الأخذ بالقاعدة المقتضـیة لتعدد المسـببات عند تعدد أسـبابها، المخالفـة عمومها الإجماع هنا فلا بـدّ من المصـیر الی أحـد القولین امّا التفصـیل المتقدّم أو المنع عن التعدّد مطلقا و الأوّل غیر ممکن لعدم الدلیل علیه عدا خبر واحد قاصر السند بل ضعیف شاذ مطروح کما صرّح به الماتن فی الشرائع فتعیّن الثانی. انتهی.

و یرد علیه کمـا فی الجواهر بأنّه لو کان المقام من باب تعـدّد الأسـباب فلا بـدّ من العمل بالقاعـدة و الأخـذ بها إلّا فی خصوص ما قام الإجمـاع علی الخلاـف و لاـزم ذلک العمل بها فیما إذا زنی بنسوة متعـدّدة دون ما إذا زنی مرارا بامرأة واحـدة لقیام الإجماع فی هـذا المورد علی عدم التعدد و التکرار، و امّا

بالنسبة إلی النسوة المتعدّدة فلا وجه لذلک بعد اقتضاء القاعدة التکرار. و قوله: «لا یمکن الأخذ بالقاعدة» لا یتمّ هنا أصلا.

نعم یمکن ان یتمسک بما أشرنا إلیه من قبل من انّ الحکم فرع الموضوع و متعلّق به، و الموضوع هنا الزّانِیَةُ وَ الزّانِی و هذا لا تعدّد فیه فیکون الزانی زانیا سواء زنی مرّة أو مرّات بالواحـدة أو بالمتعـددة نظیر وجوب الغسل علی الجنب فان الجنب جنب سواء کان بالإنزال أو بالدخول أو کلیهما.

و علی الجملـة فالعلمان صاحبا الریاض و الجواهر متّفقان فی انّه مع عـدم تخلّل الحـدّ لا یتعدّد ذلک بتعدّد الزنا الّا انّ الأوّل یسـتند فی ذلک الی الإجماع القائم علی خلاف القاعـدة بحیث لولاه لکان الحکم هو التعـدّد بمقتضـی القاعـدة فالإجماع مانع عنها، فی حین انّ الثانی یقول بأنّه لا تعدّد أصلا لعدم دلیل یدلّ علی ذلک فعدم التکرار عنده هو مقتضی القاعدة.

و امّا القول بالتفصـیل فقـد ذهب الیه ابن الجنید و الصدوق فی المقنع فقالا: ان زنا بامرأة واحدة کفی حدّ واحد و ان زنا بجماعة نساء فی ساعة واحدة حدّ لکلّ امرأة حدّا، و قد استندا فی ذلک الی روایة أبی بصیر

کما قال المحقّق:

«و فی روایة أبی بصیر عن ابی جعفر علیه السّلام: ان زنا بامرأة مرارا فعلیه حدّ و ان زنی بنسوة فعلیه فی کلّ امرأة حدّ و هی مطرحة.»

و قد نقلها بالمعنی و محصّلا فإلیک متنها:

محمـد بن یعقـوب عن محمّـد بن یحیی عن أحمـد بن محمّـد و عن علیّ بن إبراهیم عن أبیه جمیعـا عن ابن محبوب عن علیّ بن أبی حمزة عن ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یزنی فی الیوم الواحد مرارا کثیرة قال: فقال: ان زنی بامرأة واحدة کذا و کذا مرّة فإنّما علیه حدّ واحد فان هو زنی بنسوة شتی فی یوم واحد و فی ساعة واحدة فإنّ علیه فی کلّ امرأة فجر بها حدّا «۱».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

و قد أورد بانّ فی طریق الروایة ضعفا و ذلک لانّ علیّ بن أبی حمزة البطائنی الذی نقلها عن ابی بصیر واقفی- و ان کان الخبر معتبرا عندهما و لذا فقد تمسّکا به.

هذا کلّه بحسب استظهارات العلماء رضوان اللّه علیهم أجمعین فلو قلنا بشیء منها فهو و الّا فلو شک فی الوحدة و التعدّد و ان الموضوع هل هو الفعل القابل للتکرار أو الفعل الذی لا یقبل التکرار و بعبارة أخری لو شک فی انّ الموضوع مأخوذ بنحو صرف الوجود حتّی لا یقبل التکرار و التعدّد أو بنحو الطبیعة الساریة الصالحة للتعدد فهناک لا إشکال فی جریان أصالة البراءة کما تقدّم ذلک لانّ الحدّ الواحد مقطوع به و متیقّن و الزّائد علیه مشکوک فتجری البراءة عنه.

لا یقال: انّ کلّ واحدة من المرّات المتعدّدة حرام قطعی فکیف یجری أصل البراءة بالنسبة إلی الحدّ مع العلم بالحرمة؟

لأنّا نقول انّ التحریم و ان کان امرا مسلّما مفروغا عنه لکنه أمر آخر غیر الحدّ، فالموضوع بالنسبة إلی الحرمة مأخوذ بنحو الطبیعة الساریة بلا کلام و لا تردید، و لا منافاة بین تعدّد المعصیة و وحدة الحد أصلا.

الکلام فیما إذا زنی الذمیّ بالذمیّة

قال المحقّق: و لو زنی الذّمیّ بذمیّة دفعه الإمام الی أهل نحلته لیقیموا الحدّ علی معتقدهم و ان شاء اقام الحدّ بموجب شرع الإسلام.

أقول: ادّعی کثیر من العلماء عدم الخلاف فی ذلک. قال فی الریاض: بلا خلاف أجده و به صرّح بعض الأجلّة و هو الحجّة انتهی.

و قال فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه کما عن بعضهم الاعتراف به.

و علی هذا فالحاکم الإسلامی مخیّر بین ان یحکم هو بنفسه بحکم الإسلام و ان یعرض عنه و یدفعه الی الحکّام الذمیّین کی یحکموا علیه بمقتضی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۵۰

مذهبهم [۱].

و یمکن ان یستدلّ علی ذلک بوجوه: الدلیل الکلّی بلحاظ انّهم فی ذمّة الإسلام، و الکتاب، و السنة.

امّا الأوّل فبیانه انّ ذلک مطابق أو مستلزم للوفاء بعهدهم لشرائط الذّمة فمقتضی کونهم من أهل الذّمة متعهّدین بشرائطها ملتزمین بأداء الجزیة و غیر ذلک من الأمور المشروطة علیهم هو کونهم فی ذمّة الإسلام و فی أمن و أمان و راحة و سلام، و عدم إجبارهم علی الالتزام بمقررات الإسلام و آدابه، و عدم إلزامهم بأحکام المسلمین فلهم ان یعملوا بما هو مقتضی مذهبهم فتری انّ من أهمّ الواجبات علی المسلمین الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فیجب حمل تارکی الصلاة علی الاتیان بها و هکذا بالنسبة إلی سائر شعائر الإسلام و لکن لا یجوز ذلک بالنسبة الی أهل الذّمّة و لیس للمسلمین إجبارهم علی الصلاة أو غیرها فإنّ الإسلام یترکهم و ما یدینون و لهم ان یعیشوا فی ظلّ الإسلام آمنین مطمئنین و هذا من الحقوق التی أوجب عقد الذمّة لهم علینا و علی هذا فیجوز للحاکم إرجاعهم فی المرافعات الی حکّامهم. هذا.

و یمکن ان یقال: إذا حدث بینهم ما یحتاج الی التحاکم و فصل الأمر و اطّلع علی ذلک الحاکم الإسلامی فلا یجوز له ان یلزموهم بالرجوع الی حکم الإسلام و اعتناق ما هو المقرّر عند المسلمین بل الأمر هنا بیدهم و لا مانع لهم عن الرجوع الی حکامهم إذا اختاروا ذلک.

و امّا إذا وقع أمرهم بید الحاکم الشرعی کما إذا کانوا قد ترافعوا الیه فهنا لا دلیل علی جواز ترک الحکم بمقتضی الأحکام الإسلامیّة فإنّ من المعلوم انّ الأحکام الإلهیّة الإسلامیة کلّها متعلقة بکل المکلّفین و کافّة أبناء البشر من المسلم و الکافر کتابیا کان أو غیره، و انّ دینهم صار منسوخا بطلوع الإسلام غایة الأمر انّ الشارع قرّر عقد الذمّة لمصالح عالیة فی ذلک و هو یمنع

[۱] أقول: و قد تعرّض العلّامة أعلی اللّه مقامه لهذه المسئلة فی کتاب الجهاد من التذکرة الجلد ۱ الصفحة ۴۵۱ فراجع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۵۱

عن إلزامهم ابتداء بأحکام الإسلام، و امّا عند ترافعهم الی الحاکم الإسلامی و إیکالهم الأمر الیه و تسلیمهم لدی نظره فلیس له ان یترک الحکم الشرعی المکتوب علی کلّ المکلّفین و إرجاعهم الی حکّامهم فبحسب الأدلّة الکلّیة یشکل الحکم بالتخییر بل مقتضی القواعد الشرعیّة هو تعیّن الحکم بحسب الأحکام الإسلامیّة.

و امّا الثانی و هو الکتاب فقوله تعالی فی مذمّة الیهود سَمّاعُونَ لِلْکَذِبِ أَکّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جاؤُکَ. فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ «۱».

فان الظاهر منه انّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان مخیّرا بین ان یحکم هو بنفسه بینهم إذا جاءوه أو یعرض حتّی یحکم بینهم حکّامهم.

و امّا مجرّد الاعراض و ترک القضیّة فوضی فهو بعید عن مقام الرسول العظیم صلّی اللّه علیه و آله و دینه الشامل الجامع فان من کان منصوبا من قبل اللّه الی الناس أجمعین لإصلاح أمورهم و حلّ مشاکلهم کیف یمکن ان یقال له:

احکم بینهم أو اترکهم بحالهم؟ فلا بدّ ان یکون الاعراض عنهم المذکور فی الآیة الکریمة مقدمة لأن یحکم بینهم من هو من أهل نحلتهم لو کان لهم فی ذلک حکم، و العقل یأبی أن یأتی قوم عنده لفصل الخصومة و هو یترکهم بلا جواب بل لا بدّ من ان یحکم بینهم بنفسه أو یرسلهم الی فاصل خصومة و ان کان من أهل مذهبهم و علی الجملة فالآیة الکریمة تدلّ علی تخییر الحاکم بین الأمرین.

لا یقال انّ کون (أو) فی الآیة الکریمة للتخییر غیر مسلّم و قد تردّد فی ذلک بعض کالمحقّق الأردبیلی حیث قال فی مجمع الفائدة و البرهان: انّ الآیة غیر صریحة فی التخییر.

لأنّا نقول: انّ ظهورها فی التخییر مسلّم و احتمال خلاف ذلک خلاف

(۱) سورة المائدة الآیة ۴۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۵۲

الظاهر جدّا [۱].

نعم قد ینافی التخییر قوله تعالی وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ. فان ظاهره وجوب الحکم بما انزل اللّه علی نبیّه الأعظم بنفسه و تعیین ذلک لا بما انزل اللّه الی الأنبیاء السابقین. و لا ینافی ذلک ما ذکره بعده بقوله تعالی لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً وَ لَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَکُمْ أُمَّةً واحِدَةً «۱» فانّ الظاهر انّ المراد منه: انّ لکلّ من الأنبیاء شریعة و منهاجا و لم یجعلکم اللّه أمّة واحدة فلهم شریعتهم و لک شریعتک فاعمل بها و لیس المراد انّه جعل لکلّ منهم شریعة، و لک ان تعمل بشریعة غیرک فان ذلک لیس من متفاهم الآیة الکریمة بل المقصود من الشریعة الآن هو الإسلام و لا غیر فهو الذی یجب اتباعه و الحکم بمقتضاه، و علی الجملة فظاهر هذه الآیة الکریمة هو تعیین الحکم بمقتضی ما انزل اللّه علی رسوله الخاتم و علی هذا فتنافی الآیة السابقة الدّالة علی التخییر.

و عالج بعض العامّة هذا التنافی بأنّ الآیة السّابقة منسوخة بهذه [۲]

[۱] أقول: هکذا أجاب دام ظلّه عن الاشکال و لکن هنا کلام و هو انّه و ان کان ظهور «أو» فی التخییر غیر قابل للإنکار الّا انّه لیست ظاهرة فی التخییر بین حکمه (ص) بنفسه و إرجاعه إیاهم الی أهل نحلتهم بل التخییر بین الحکم طبق الإسلام أو ردّهم و ترکهم و لا

اشكال فيه و تؤيّد ذلك تتمة الآية الكريمة: وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ و على الجملة فانّى كلّما تأملت فى الآية لم ارفيها دلالة على إرجاعهم الى حكّامهم و ان كان «أو» فيها للتخيير فضلا عمّا إذا قيل بأنّه ليس للتخيير أصلا بأن يكون للجمع مثلا، و على ذلك فلم يبق الّا الروايات.

[۲] قال الشيخ قدّس سرّه فى التبيان الجلد ۳ الصفحة ۵۲۴: و فى اختيار الحكّام و الأئمة الحكم بين أهل الذمة إذا احتكموا إليهم قولان أحدهما قال إبراهيم و الشعبى و قتادة و عطاء و الزّجاج و الطبرى و هو المروىّ عن علىّ عليه السّلام و الظاهر فى رواياتنا انّه حكم ثابت و التخيير حاصل، و قال الحسن و عكرمة و مجاهد و السدى و الحكم و جعفر بن مبشر و اختاره الجبائى انّه منسوخ بقوله: و ان احكم بينهم بما انزل اللّه، فنسخ الاختيار و أوجب الحكم بينهم بالقسط و هو العدل انتهى.

---

(۱) سورة المائدة الآية ۴۹.

و لكن لم يثبت ذلك و الأصل عدمه.

و يمكن الجمع بينهما بأنّ الآية الأخيرة متعرضة لواحد من طرفى التخيير فلا منافاة بينهما.

لا يقال: انّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله كان بمقتضى الآية الثانية مأمورا بالحكم بين الناس كلّهم بما انزل اللّه و لعلّ ما انزل اللّه إليه بالنسبة الى أهل الكتاب هو إرجاعهم الى حكامهم إذا احتكموا اليه صلّى اللّه عليه و آله إذا لا تنافى بينهما.

لأنّه يقال: انّه لا شكّ فى نسخ الأديان السابقة بسبب الإسلام فالحكم الواقعى لكافّة المكلّفين و أهل الأرض بعد ذلك هو الإسلام لا غير غاية الأمر انّ مقتضى عقد الذمة و المسالمة جواز إرجاعهم الى حكّامهم و بتعبير آخر انّ جواز ان يحكم الحاكم الإسلامى و ان يتركهم كى يحكم بينهم حاكمهم، هو الحكم الواقعى بالنسبة إلى الحاكم، فكان حكم النبىّ صلوات اللّه عليه هو تجويز ان يعملوا بأحكامهم المنسوخة مع أداء الجزية لمصلحة مقتضية لذلك لا ان يكون هذا هو الحكم الواقعى بالنسبة إلى أهل الذمة فإنّ وظيفتهم قبول الإسلام و العمل بأحكامه و لذا فهم معذّبون فى الآخرة لو ما توا على ذلك.

فتحصّل انّ التنافى بحسب الظاهر محقّق و بعد انّه لم يثبت النسخ فلا محالة يجمع بين الآيتين بحمل الاولى على ذكر عدلى التخيير و الثانية على ذكر واحد منهما خاصّة.

و امّا الثالث و هو الاخبار فهى روايات واردة فى خصوص المقام اى الزنا بخلاف الدليلين الماضيين فإنّهما كانا فى مورد ترافع أهل الكتاب إلى النبىّ و الحاكم الإسلامى، و عنوان بابها فى الوسائل: باب وجوب اقامة الحدّ على الكفار إذا فعلوا المحرمات جهرا أو رفعوا الى حكّام المسلمين.

فمنها ما عن علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال:

سألته عن يهودى أو نصرانى أو مجوسىّ أخذ زانيا أو شارب خمر ما عليه؟ قال

يقام عليه حدود المسلمين إذا فعلوا ذلك فى مصر من أمصار المسلمين أو فى غير أمصار المسمين إذا رفعوا الى حكّام المسلمين «۱».

و مقتضى ظاهر هذا الخبر هو تعيّن الحكم عليهم بحكم الإسلام (كما انّ المجوسى قد الحق فيه بأهل الكتاب).

و مثله ما رواه فى باب الديات عن ابى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن دية اليهود و النصارى و المجوس قال: هم سواء ثمان مأة درهم.

قلت ان أخذوا فى بلاد المسلمين و هم يعملون الفاحشة أ يقام عليهم الحدّ؟

قال: نعم يحكم فيهم بأحكام المسلمين «۲».

و عن إسماعيل بن ابى زياد عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السّلام انّ محمّد بن ابى بكر كتب الى علىّ عليه السّلام فى الرجل زنى بالمرأة اليهودية و النصرانية فكتب عليه السّلام اليه: ان كان محصنا فارجمه و ان كان بكرا فاجلده مأة جلدة ثم انفه و امّا اليهوديّة فابعث بها الى أهل ملتها فليقضوا فيها ما أحبّوا «۳».

ترى التصريح فيها بانّ الامام عليه السّلام أمر ببعث اليهودية الى أهل ملتها حتّى يحكموا هم فيها.

و مقتضى هذا الخبر هو تعيّن البعث إليهم و عدم الحكم بحكم الإسلام.

لا يقال: انّ هذه الرواية متعلقة بالمرأة اليهودية و الحال انّه كان الكلام فى الرجل الذمى لا فى المرأة و قد تقدم فى خبر علىّ بن جعفر انّ السؤال كان عن يهودى أو نصرانىّ. أخذ زانيا.

ففيه انّ هنا من الموارد التى لا خصوصيّة لأحدهما فإذا وجب بعث اليهوديّة يجب بعث اليهودى أيضا و يشعر بوحدة الحكم فى المقام قوله تعالى:

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۹ من مقدّمات الحدود الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۹ الباب ۱۳ من أبواب ديات النفس الحديث ۸ الصفحة ۱۶۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۸ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۵.

الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ، فإنه يستشعر منه انّه لا فرق فى أحكام الزنا بين الرجل و المرأة فى غير ما أخرجه الدليل.

و على الجملة فإذا كانت رواية على بن جعفر و رواية أبى بصير ظاهرتين فى تعيّن حكم الإسلام و اجراء حدود المسلمين، و رواية إسماعيل بن زياد ظاهرة فى تعيّن بعثهم الى قضاتهم و أهل نحلتهم فيرفع اليد عن ظهور كلّ منهما فى التعيين و يؤخذ بما هو المقطوع به من جواز كلّ واحد منهما، و نتيجة ذلك هو التخيير بين الأمرين.

و يشهد لذلك ما فى باب القضاء عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السّلام قال: انّ الحاكم إذا أتاه أهل التوراة و أهل الإنجيل يتحاكمون اليه كان ذلك اليه ان شاء حكم بينهم و ان شاء تركهم «۱».

و قد ظهر ممّا ذكرنا فى هذا المضمار انّ الاخبار على ثلاثة أقسام: منها ما يفيد الرجوع الى حكامهم و منها ما يفيد اقامة حكم الإسلام و منها ما يفيد كون الحاكم مخيّرا بينهما، و الأخير شاهد الجمع بين الأوّلين لسقوط ظهور هما فى التعيين بالمعارضة.

ثم انّهم عنونوا المسئلة بعنوان زناء الذمى كما رأيت ذلك فى كلام المحقّق و لكن بدل بعض العلماء لفظ الذمى بالكافر فعمّم محلّ البحث و قال:

لو زنى الكافر.، و قد تقدّم انّ المحدّث صاحب الوسائل رضوان اللّٰه عليه ذكر رواية على بن جعفر تحت عنوان باب وجوب اقامة الحدّ على الكفار، مع انّ السؤال فيها كان عن يهودى أو نصرانى أو مجوسى.

و نحن نقول انّ الكفار على أقسام: كتابىّ ذمّى، و كتابىّ غير ذمىّ، و غير أهل الكتاب من الكفّار الحربيين. و الذى يقطع بشمول الاخبار له هو الأوّل أى الكتابى الذى كان فى ذمّة الإسلام مع العمل بشرائط الذمّة و امّا غير ذلك و ان كان ذميا لا يبالى و لا يعتنى شرائط الذمة فلا، و لو فرض تعميم الحكم و تسريته فإنّما يتجاوز عن المورد المقطوع به الى مطلق الكتابى و ان

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من أبواب كيفية الحكم الحديث ۱.

لم یکن ذمیا و ذلک بلحاظ انتحاله الی شریعة إلهیة و دین سماوی و ان کان محرّفا و امّا الحربی و غیر المعتقد بدین الهی أصلا کالاشتراکیین فلو راجعوا الی حکّام الإسلام فی واقعة فلا یصحّ القول بجواز إرجاعهم الی حکّامهم و أحکامهم التی لیست الّا مجعولات بشریّة و قوانین خاطئة فیجب هناک عند ما راجعوا الی حکّام المسلمین إجراء أحکام الإسلام و تنفیذها بالنسبة إلیهم و الّا فإنّهم ربما یبیحون بحسب مقرراتهم الوضیعة المنحطّة نکاح الرجال للرجال و کیف یمکن الالتزام بجواز الإرجاع إلیهم و الحال هذه؟ و علی الجملة فالظاهر انّ الأدلّة کتابا و سنّة منصرفة عن هذا.

و لو شک فی اختصاص الأدلة بالمورد المتیقن و هو إذا کانت لهم شریعة و أحکام ینتحلون بها الی اللّه سبحانه أو شمولها لمطلق الکفار فلا بدّ من الاکتفاء بالقدر المسلّم و الرجوع فی غیره إلی أحکام الإسلام.

لکنّا قد ذکرنا انّ الأدلّة ظاهرة فی الاختصاص بأهل الملل الذین یعملون بمقتضی معتقد اتهم و یعیشون فی ضوء الحکومة الإسلامیّة مع تعهّدهم بالجزیة و غیرها من الشرائط.

نعم إذا کان الذمی قد زنی بالمسلمة فلا محالة یقتل کما مرّ ذلک لانّه قد هتک حرمة الإسلام و خرج عن شرائط الذمّة. کما انّه لو زنی المسلم بالذّمیة فإنه یحکم علی المسلم بما مضی سابقا من الأحکام من کونه محصنا أو غیر محصن و امّا بالنسبة إلی الذّمیّة فالحاکم بالخیار.

ثم انّه قد یستشکل فی جواز الإرجاع إلیهم إذا کان قوانینهم محرّفة و أحکامهم مبدّلة لیست علی ما جاء به التوراة و الإنجیل و انّما یقتصر فی ذلک علی ما إذا وافقت قوانینهم الدائرة کتابهم السماوی، کما ربما یدلّ علی ذلک ما رواه المحدّث العاملی فی باب القضاء عن هارون بن خارجه عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت: رجلان من أهل الکتاب نصرانیّان أو یهودیّان کان بینهما خصومة فقضی بینهما حاکم من حکّامهما بجور فأبی الذی قضی علیه ان یقبل

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۵۷

و سأل ان یردّ الی حکم المسلمین قال: یردّ الی حکم المسلمین. [۱]

و فیه انّه یجوز الإرجاع إلیهم حتّی فیما حرّف من قوانینهم فإنّه یکفی فی ذلک مجرّد انتحالهم الی اللّه و انّهم ینسبون مقرّراتهم الجاریة بینهم الی اللّه تعالی، و یشهد علی ذلک انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قرّرهم علی قوانینهم و أحکامهم و الحال انّ کثیرا من مقرّراتهم و أحکامهم کانت محرّفة.

و امّا الروایة فالظاهر انّ الحکم بالجور کان لأجل انّ الحاکم قد حکم بخلاف ما هو المقرّر علی حسب نظامهم القضائی و لیس المراد انه حکم علی خلاف کتابهم السماوی.

الکلام فیما إذا کانت المزنی بها حاملا

اشارة

قال المحقّق قدّس سرّه: و لا یقام الحدّ علی الحامل حتّی تضع و تخرج من نفاسها و ترضع الولد ان لم یتّفق له مرضعة و لو وجد له کافل جاز اقامة الحدّ [۲].

و فی الجواهر- بعد قول المحقّق: و تخرج من نفاسها-: بلا خلاف أجده نصّا و فتوی بل و لا اشکال مع فرض خوف الضرر علی ولدها لو جلدت لعدم السبیل علیه.

أقول: انّ المراد من الحدّ أعم من الرجم و الجلد کما انّ الحامل أعم من کون حملها من الحلال أو من الزنا.

ثم انّه تارة یکون فی إجراء الحدّ علیها- و هی حامل- ضرر علی

[۱] الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۲۷ من کیفیّة الحکم الحدیث ۲، أقول: أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظله العالی بما ذکرناه فی المتن.
[۲] و قال ابن البرّاج فی المهذّب الجلد ۲ الصفحة ۵۲۸: و إذا زنت امرأة و هی حامل لم یقم علیها حدّ بجلد و لا رجم و هی کذلک فاذا وضعت ولدها و خرجت من نفاسها و أرضعته جلدت أو رجمت.
و قال سلّار فی المراسم الصفحة ۲۵۳: و لا یحدّ الحامل حتّی تضع.
و قال ابن سعید فی جامع الشرائع الصفحة ۵۵۴: و لا تحدّ الحامل حتّی تضع و ترضع.

نفسها، و اخری علی ولدها، و قد نفی صاحب الجواهر الإشکال فی الصورة الثانیة.
و یمکن ان یقال انّه لا فرق فی ذلک بین ضرر الولد و ضرر الأم إذا کان زائدا علی ما هو من طبع الحدّ و مقتضاه، و ان کان یمکن ان یقال انّه إذا کان حدّها الرجم فلا ضرر أعظم من القتل و الموت فلا یعتنی بذلک الضرر، فالحکم بعدم اجراء الحدّ علیها حینئذ موقوف علی تعبّد خاصّ.
و کیف کان فاذا کان فی إجراء الحدّ علیها ضرر علی الولد فتارة یکون الضرر هو سقطه أو موته عند الرضاع و اخری من قبیل المرض و غیره ففی الأوّل یتمسک فی عدم اجراء الحدّ حینئذ بقاعدة الأهمّ و المهمّ.
بیان ذلک انّ التسریع فی إجراء الحدّ کنفس إجرائه واجب و من ناحیة أخری فإنّ حفظ النفس المحترمة أیضا واجب الّا انّه لا شکّ فی کون حفظ الدماء و النفوس المحترمة أهمّ من ترک التسریع فی إقامة الحدّ و تأجیله و من المعلوم انّ الأهم مقدّم علی المهمّ عند دوران الأمر بینهما بل لا یلزم العلم بموت الولد فإنّه یکفی مجرّد خوف ذلک و کونه فی معرض التلف و الهلاک فیکون العلّة حکمة فی الحکم لا علّة حقیقیّة حتّی یعتبر العلم بها و یدور الحکم مدارها و طبقا لهذه القاعدة العقلیة وردت الروایة عن أمیر المؤمنین علیه السّلام انّه قال لعمر و قد اتی بحامل قد زنت فأمر برجمها فقال له علی علیه السّلام: هب لک سبیل علیها ایّ سبیل لک علی ما فی بطنها و اللّه یقول:
وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى*، فقال عمر: لا عشت لمعضلة لا یکون لها أبو الحسن.
ثم قال: فما اصنع بها یا أبا الحسن؟ قال: احتط علیها حتّی تلد فاذا ولدت و وجدت لولدها من یکفله فأقم الحدّ علیها «۱».
و امّا إذا لم یکن الضرر اللازم هو الموت و التلف بل کان من قبیل المرض مثلا کما إذا فسدت لبن الام عقیب اجراء الحدّ علیها و کان ذلک موجبا لفساد مزاج الولد و اضطراب حاله أو لزم من ذلک ان یتغذّی بلبن غیر لبن أمّه- الذی

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۷.

هو انسب لبن بحال الولد و أنفعه لمزاجه و لذا جعله اللّه تعالی غذاء له- و افضی ذلک الی مرضه فحینئذ یتمسّک بلا ضرر فإنّه حاکم علی جمیع الأدلّة فیجب التأخیر فی الحدّ الی ما بعد الرضاع.
ثم انّه قد اکتفی بعض من أیام الرضاع باللبإ مستندا إلی إناطة حیاة الولد به، قال بعض الأجلّة إذا کانت المزنی بها حاملا فان کانت محصنة تربص بها حتّی تضع حملها و ترضعه مدّة اللباء ثم ترجم.
و استدلّ علی ذلک- بعد ذکره عدم خلاف ظاهر بین الأصحاب- بمعتبرة عمّار الساباطی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن محصنة زنت و هی حبلی، قال: تقرّ حتّی تضع ما فی بطنها و ترضع ولدها ثم ترجم «۱» قال:
و الإرضاع فی الروایة لا بدّ من حمله علی الإرضاع مدّة اللباء فان الطفل- علی ما قیل- لا یعیش بدونه و الدلیل علی ذلک صحیحة

أبی مریم عن ابی جعفر علیه السّلام [۱]،. قال: فان هذه الصحیحة واضحة الدلالة علی انّ الرجم لا یؤخر إلی إتمام الرضاع حولین کاملین.

ثم أورد علی الروایة بعدم اعتبارها لاشتراک ابی مریم بین من ثبتت وثاقته و من لم یثبت وثاقته، و أجاب بوجهین یوجبان حمله علی الثقة.

و قال أیضا: و ان کانت غیر محصنة حدّت إلّا إذا خیف علی ولدها و استدلّ علی ذلک بقوله: امّا لزوم الحدّ فلعدم الدلیل علی التأخیر لما عرفت من اختصاصه بالرجم الی ان تضع حملها نعم إذا خیف علی ولدها وجب التأخیر تحفّظا علیه.

---

[۲] قال: أتت امرأة أمیر المؤمنین علیه السّلام فقالت: انّی قد فجرت فاعرض بوجهه عنها فتحوّلت حتّی استقبلت وجهه فقالت: انّی قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: انّی قد فجرت فاعرض عنها ثم استقبلته فقالت: انّی فجرت فأمر بها فحبست و کانت حاملا فتربص بها حتّی وضعت ثم أمر بها بعد ذلک فحفر لها حفیرة فی الرحبة و خاط علیها ثوبا جدیدا و أدخلها الحفیرة إلی الحقو. و رماها بحجر. الحدیث ۵.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۰

أقول: انّ أصل اناطة حیاة الطفل باللباء محلّ التردید و الکلام، و لیس ذلک بمسلّم و ان کان هو المشهور. و لذا قال بعض الأعاظم- مجیبا عنه- و یمکن ان یقال: ما ذکر من لابدیة حمل الإرضاع علی مدّة اللباء مشکل حیث انّ ما ذکر من انّ الطفل لا یعیش بدون اللباء مورد الإنکار فکیف یصرف اللّفظ الیه بلا قرینة و ما ذکر فی رفع شبهة الاشتراک لیس یفید الّا الظن، و الظن ما لم یصل الی حدّ الوثوق و الاطمئنان کیف یصحّ الاعتماد علیه فی رفع الشبهة «۱».

و التحقیق ان یقال: انّ ما تمسّک به فی إثبات مدّعاه من صحیح ابی مریم لا ینفع فی ذلک أصلا فإنّ قوله علیه السّلام: حتّی وضعت ثم أمر بها بعد ذلک فحفر لها إلخ لیس له إطلاق فإنّه بیان لما وقع و صدر عنه صلّی اللّه علیه و آله و لا یمکن حمله علی صورة عدم المرضع و الکافل أصلا بأن یکون یجب التسریع فی إجراء الحدّ و ان أفضی ذلک الی هلاک الصبی، و العقل حاکم بذلک فلا بدّ من ان یحمل علی صورة وجود المرضع و الکافل و من المعلوم انّ هذا مطابق للقاعدة العقلیّة و لا شکّ فی انّه مع وجود الکافل لا یؤخّر اجراء الحدّ أصلا و امّا مع عدم وجوده فیجب التأخیر فی الحدّ عقلا و نقلا و علی هذا فالخبر لا ینفع فی إثبات مدّعاه من وجوب إرضاع الصبی اللبأ.

هذا مضافا الی التصریح بالإرضاع حولین کاملین فی روایات اخری و علی الجملة فهذا الصحیح لا- یقول الّا ما قالت به الروایات الأخری من انّه مع وجود الکافل یقام علیها الحدّ و علی هذا فلا حاجة الی تجشّم الذبّ عن الاشکال الوارد فی الروایة من جهة اشتراک ابی مریم، و الاشکال الذی أورده بعض الأعاظم علی هذا الذب، فان الصحیح المزبور لا ینفع فی إثبات مراده شیئا.

و امّا ما ذکره من انّ روایة أصبغ أجنبیّة عن المقام فإنّ الأمر بالإرضاع کان قبل الثبوت، ففیه ما أورد علیه من انّه یشکل حیث انه مع إصرار المرأة بتطهیرها و العلم العادی بأنها تقرّ مکرّرا حتّی یجری علیها الحدّ کیف تؤمر بالإرضاع حولین کاملین الی آخر کلامه.

---

(۱) جامع المدارک الجلد ۷ الصفحة ۳۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۱

و کیف کان فمقتضی القاعدة انّه لا- یجوز رجم الحامل کما لا تجوز رجم المرأة إذا کانت ترضع الولد و کان فی رجمها هلاک

الولـد و موته لفساد تغذیّته أو لغیر ذلک فیجب التأخیر فی الحـدّ رعایهٔ لقاعدهٔ الأهم و المهم، و امّا إذا لم یلزم موته بل کان فی إقامهٔ الحدّ علیها ضـرر علیه فمقتضـی تقدیم أدلّهٔ الضـرر لزوم التأخیر فی الحدّ و امّا إذا لم یلزم ضرر أصلا فالقول بجواز تأخیر الحدّ هناک الی ما بعد الرضاع مثلا یحتاج الی تعبّد خاص و اسـتفادهٔ ذلک من الروایات، و الّا فمقتضـی القاعدهٔ وجوب التسریع فیه و الظاهر انّه لا یبعد استفادهٔ ذلک منها.

ففی خبر ابی بصیر عن عمران بن میثم أو صالح بن میثم عن أبیه قال:

أتت امرأهٔ مجـحّ أمیر المؤمنین علیه السّـلام فقالت: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی طهّرک اللّه. فقال لها: ممّا أطهّرک؟ فقالت انّی زنیت. فقال لها: انطلق فضـعی ما فی بطنک ثم ائتینی أطهّرک فلمّا ولّت عنه المرأهٔ فصارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللّهم انّها شهادهٔ فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت فطهّرنی قال: فتجاهل علیها فقال: أطهّرک یا امهٔ اللّه ممّا ذا؟ قالت:

انّی زنیت فطهّرنی. قـال فانطلقی فأرضـعیه حولین کاملین کما أمرک اللّه قال: فانصـرفت المرأهٔ فلمّا صارت منه حیث لا تسـمع کلامه قـال: اللّهم انهما شـهادتان. قال: فلمّا مضـی الحولان أتت المرأهٔ فقالت: فقـد أرضـعته حولین فطهّرنی یا أمیر المؤمنین فتجاهل علیها و قـال: أطهّرک ممّـاذا؟ فقالت: انّی زنیت فطهّرنی. قال: فانطلقی فاکفلیه حتّی یعقل ان یأکل و یشـرب و لا یتردّی من سـطح و لا یتهور فی بئر، قال: فانصـرفت و هی تبکی فلمّا ولّت و صارت حیث لا تسـمع کلامه قال: اللهمّ هـذه ثلاث شـهادات قال: فاسـتقبلها عمرو بن الحریث المخزومی فقال لها: ما یبکیک یا امـهٔ اللّه و قـد رأیتک تختلفین الی علیّ تسألینه أن یطهرک فقالت: إنّی أتیت أمیر المؤمنین علیه السّـلام فسألته ان یطهّرنی فقال: اکفلی ولدک حتّی یعقل ان یأکل و یشـرب و لا یتردّی من سـطح و لا یتردّی فی بئر و قد خفت أن یأتی علیّ الموت و لم یطهّرنی فقال لها عمرو بن حریث: ارجعی إلیه فأنا أکفله فرجعت فأخبرت أمیر المؤمنین

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۲

علیه السّـلام بقول عمرو بن حریث فقـال لها أمیر المؤمنین علیه السّـلام و هو متجاهل علیها؟ و لم یکفل عمرو ولـدک؟ فقالت: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی. فرفع رأسه الی السـماء فقال: اللّهمّ انّه قد ثبت علیها اربع شـهادات- الی ان قال: فنظر الیه عمرو بن حریث و کأنّمـا الرمّـان یفقأ فی وجهه فلمّا رای ذلک عمرو قال: یا أمیر المؤمنین إنّی إنّما أردت أن أکفله إذ ظننت انّک تحبّ ذلک فامّا إذ کرهته فانّی لست افعل فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام أبعد أربع شهادات باللّه؟ لتکفلنّه و أنت صاغر «۱».

قوله: المجحّ بتقدیم المعجمهٔ: الحامل المقرب التی دنا ولادها، و الفقوء الشق و البخص علی ما فی المصباح المنیر و المراد به انّه احمرّ وجهه علیه غضبا. لتکفلنه و أنت صاغر ای ذلیلا بلا أجر لأنّک عاهدتها و المسـلمون عند شروطهم و یطلق هذا الکلام فی مقام السبّ و الذم.

تری انّه علیه السّلام أمرها بالانطلاق حتّی ترضعه حولین کاملین و بعد ذلک أمرها بکفالهٔ الصبی.

لا یقال انّ الروایهٔ أجنبیّهٔ عن المقام حیث یظهر من قوله علیه السّلام:

اللّهم انّها شهادهٔ، اللّهم انّها شهادتان و هکذا، انّ المانع من الحدّ کان عدم کون الشهادهٔ کاملهٔ.

فـإنّه یقـال: انّ قوله علیه السّـلام: انطلقی فضـعی ما فی بطنک ثم ائتینی أطهرک و قوله علیه السّـلام فی المرّهٔ الثانیـهٔ: انطلقی فأرضـعیه حولین کاملین کما أمرک اللّه، صـریح فی انّ المانع کان هو الحمل و الرضاع و لا ینافی ذلک انّه کلّما أقرّت عنـده علیه السّـلام کان یقول: اللّهم انّها شهادهٔ، أو شهادتان أو ثلاث شهادات.

و علی الجملـهٔ فبالنسـبهٔ الی حال الحمل- مضافا الی عـدم الخلاف، و الروایات- القاعـدهٔ العقلیّـهٔ أیضا تقتضـی عدم جواز اجراء الحدّ علیها، و امّا

---

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحهٔ ۱۸۶ و الوسائل الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب الزنا الحدیث ۱، و قد تقدّم نقل الخبر بکامله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۶۳

بالنسبهٔ الی حال الرضاع فهل هو کحال الحمل أمر عقلیّ و یکون الروایات أیضا ناظرهٔ إلی القاعدهٔ العقلیّهٔ أو انّ مقتضی الروایات حصول توسعهٔ زائدهٔ بالنسبهٔ الی حال الرضاع بتقریب انه لو کان النظر إلی القاعدهٔ العقلیهٔ لکان یکتفی من رضاعه باللباء و لکان اللازم ان لا یؤخّر الحدّ إلی إکمال الرضاع و الحال انّه یستفاد من الاخبار تأخیره إلی تمامه؟

قال فی کشف اللثام عند قوله العلامهٔ «و ان وجدت له مرضع أو حاضن جاز اقامهٔ الحدّ»: بل وجبت لارتفاع المانع کما انّ عمرو بن حریث لما کفل لتلک المرأهٔ و ولدها فقال له أمیر المؤمنین علیه السّلام لتکفلنه و أنت صاغر ثم رجمها.

ثم قال رحمهٔ اللّه علیه: و لمّا لم یکمل نصاب الإقرار إلّا بعد ذلک لم یسترضع لولدها و الّا فالظاهر وجوبه، و الأجرهٔ من بیت المال ان لم یتبرّع أحد و لا کان للولد مال إذ لیس فی الحدود نظر ساعهٔ.

أقول: الوجه فی کون الأجرهٔ من بیت المال هو انّه لمصالح المسلمین و هذا منها فان الحدّ قد أقیم علی الامّ لحفظ حدود اللّه تعالی. و کیف کان فقد حملت الروایات علی مقتضی العقل و حیث انّه کان الاسترضاع للولد ممکنا فلذا حکم بوجوب رجمها و استرضاع من یرضعه.

و أورد علیه فی الجواهر بقوله: قد یقال: ان إطلاق الموثّق و النبوی المذکورین یقضی بعدم وجوب ذلک مضافا الی الأصل و بناء الحدود علی التخفیف الذی یصلح ان یکون هذا و شبهه عذرا فی تأخیره فتأمّل انتهی کلامه.

أقول: المراد من الموثّق هو موثّق عمّار الساباطی المذکور آنفا، و امّا النبوی فهو المروی عن سنن البیهقی و قد نقله رحمه اللّه بعد الموثّق و هو انّه صلّی اللّه علیه و آله قال لها: حتّی تضعی ما فی بطنک فلمّا ولدت قال:

اذهبی فأرضعیه حتّی تفطمیه، فإنّ إطلاقهما شامل لما إذا أمکن استرضاع الغیر أیضا، و بعبارهٔ أخری مقتضی هذین هو تأخیر الحدّ الی حصول الفطام سواء

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۶۴

أمکن استرضاع الغیر أو لم یمکن.

و یمکن الانتصار لکشف اللثام، فان ما ذکره الجواهر من إطلاق الإمهال الی ما بعد الرضاع محمول علی ما إذا لم یتیسّر مرضع و کافل و الّا فکما یجب حفظ النفس فإنّه یجب ان لا یؤخّر اجراء الحدّ فاذا تیسّر الاسترضاع یلزم ذلک حتّی یجمع بین حفظ النفس و التسریع فی إجراء الحدّ.

کما انّ ما تمسک به فی الجواهر من الأصل غیر تامّ و ذلک لانّه لا مجال للتمسّک به عند ما کان المطلب عقلیا الا تری انّه فی الدوران بین الأهم و المهمّ الذی یؤخذ بالأهم فإنّه لا مورد لأصالهٔ عدم وجوب المهمّ بعد العلم بوجوب کلّ واحد منهما و عدم قدرهٔ للمکلّف علی إتیان کلیهما فاذا استفدنا من حال الشارع عدم جواز التأخیر فی الحدّ کما استفدنا انّه یهتمّ بحفظ النفوس اهتماما بالغا کاملا فلا یصحّ التمسک بأصالهٔ عدم وجوب الإسراع کما لا یفید هنا ما ذکره أخیرا من بناء الحدود علی التخفیف و لا یصلح هذا و شبهه لان یکون عذرا فی تأخیره.

و لعلّه لذلک أمر هو قدّس سرّه بعد ذلک بالتأمّل، و علی الجملهٔ فالقدر المتیقّن من جواز التأخیر فی الحدود هو ما إذا لم یمکن الإرضاع و التکفل و هناک یلزم علیها ان ترضعه و تکفله و یؤخّر الحدّ طبعا، و بعبارهٔ اخری انّه مع عدم إمکان مرضعهٔ أخری فاطلاقات لزوم الإرضاع مثلا علیها، شاملهٔ لها و امّا فی غیر ذلک فشمولها مشکوک فیحکم بعدمه و لا یرد انّ ذلک یؤل الی حملها علی الفرد النادر، و ذلک لانّ الغالب هو انّ الإنسان یکفل ولده بنفسه و قلّما یتفق ان یودعه بید غیره و ذلک لقلّهٔ من یقبل ذلک مع کونه ممّن یوثق به و یطمئنّ الیه.

فاذا افضی الحدّ الی هلاک الولد فالقید العقلی مانع عن التمسک بإطلاقات إجراء الحدود فیبقی الباقی بحاله و لا یجوز تخصیص

هذه الإطلاقات المحکّمة الدّالة علی لزوم اجراء الحد و التسریع فیه بل لعلّها آبیة عن التخصیص نعم لو لزم الضرر بسبب إرضاع غیر الام کما لعلّه یلزم ذلک غالبا فهناک یمکن التمسک بقاعدة لا ضرر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۵

ثم انّه هل المراد من الوجدان وجدان المرضع و الکافل بنفسه حتّی یکون کالواجب المشروط فلا یجب تحصیل مقدماته کالاستطاعة فی باب الحج حیث انّه یجب إذا حصلت مقدّماته أو ان الملاک هو الوجدان بأیّ نحو کان، و لو کان بالاستیجار و الاسترضاع من ناحیة الحاکم بحیث انّه لو أمکن الحاکم ان یسترضع مرضعا فعل حتّی یجری علی الامّ حدّ اللّه تعالی؟ حتّی یکون شبیه باب التیمّم الذی قال اللّه تعالی فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا و لا شکّ انّه یجب طلب الماء- غایة الأمر انّ الشارع جعل له حدّا معیّنا- فاذا لم یحصل الماء و لو بالطّلب یصدق عدم وجدان الماء و تصل النّوبة إلی التیمّم.

ذهب بعض العلماء إلی الأوّل و امّا الآخرون فلیس فی عبائرهم ما ینافی ذلک و ان لم یصرّحوا بالموافقة بل تکون عباراتهم بحیث یمکن حملها علی ما ذهب الیه خصوصا ما تضمّن منها للفظ إذا لم یوجد، و إلیک بعض عباراتهم: قال العلّامة فی التحریر: الحامل لا یقام علیه الحدّ سواء کان جلدا أو رجما حتّی تضع و ترضع الولد ان لم تحصل له مرضع سواء کان الحمل من زنا أو غیره.

و قال فی القواعد: و لا یقام علی الحامل جلدا کان أو رجما حتّی تضع و یستغنی الولد بها عن الرضاع ان لم تتّفق له مرضع و ان وجدت جاز اقامة الحدّ.

و قال المحقّق: و ترضع الولد ان لم یتفق له مرضعة و لو وجد له کافل جاز اقامة الحدّ

و فی الریاض- عند قول المحقّق فی النافع: و لا یقام علی الحامل حدّ و لا قصاص حتّی تضع و تخرج من نفاسها-: إذا کان المقصود جلدها و الّا فترجم أو تقتل بعد الوضع من ساعتها ان مات ولدها و الّا فیتربص بها حتّی ترضع الولد و تحضنه إذا لم یوجد له مرضع أو حاضن إذ لا سبیل علی حملها وَ لٰا تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْریٰ الی ان قال: و لو وجد له ای للولد کافل یرضعه و یحضنه جاز بل وجبت اقامة الحدّ علیها انتهی.

هذا کلّه بحسب الأقوال، و امّا بحسب الأدلّة فنقول: انّ أدلّة وجوب

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۶

الحدّ و لزوم تسریعه شاملة لجمیع الموارد و انّما خرج المورد الذی یلزم المحذور العقلی کتلف الطفل، لقاعدة الأهمّ و المهمّ و الّا فهو أیضا مشمول للأدلّة فیبقی البحث فی انّ الإرضاع الذی خرج بالدلیل هل له خصوصیّة و موضوعیّة أو انّه لأجل المحافظة علی الولد و الاهتمام بحیاته؟ المستفاد من الروایات هو الثانی فتری انّه لم یقتصر فی الحکم بتأخیر الحد فی روایة ابن میثم علی الإرضاع وحده بل أمر صلوات اللّه علیه بان تکفله حتّی یعقل و لا یتردّی و لا یسقط فی بئر أو غیر ذلک، و هذا ظاهر جدّا فی انّ الغرض الأصلی هو الاحتفاظ علی حیاة الولد و علیه فکلّما توقّف حیاته علی إرضاع خصوص الام فهو و امّا إذا لم تتوقّف علی ذلک و لم یکن خطر علیه فی إرضاع الغیر فهناک یجب الاسترضاع و الاستیجار کی یجری الحدّ و لا یحصل تأخیر فی إقامته و علی ذلک فیجب علی الحاکم استیجار المرضعة لأنّه لا وجه أصلا فی تأخیر الحدّ. نعم قد مرّ انّه لو کان فی إرضاع الغیر ضرر علیه فهناک یتمسک بقاعدة لا ضرر و یؤجّل الحدّ.

لا یقال انّ هذا البیان یستلزم حمل الروایات المتضمّنة لأمر النبیّ أو الوصی الزانیة بالصبر الی ان ترضع ولدها علی صورة عدم تمکّن إرضاع الغیر و الّا فکانا صلوات اللّه علیهما یطلبان ذلک و یأمران به مع انّه لم ینقل ذلک عنهما علیهما السّلام و لم یرد فی مورد انّهما طلبا المرضع و الکافل.

لانّه یقال: من الممکن انّه لم یکن یوجد فی تلک الاحایین و الأزمنة مرضع تتکفل أمر الصبی فلذا امرا صلوات اللّه علیهما بإرضاع الأمّ الی ان یتم رضاع الولد.

هنا فروع

منها انّه لو مات الولد حين الوضع

، رجمت الامّ الزانيـة و هـذا واضح فان المانع من الرجم كان هو الولد و هو قد مات، و امّا كون المرأة فى حال النفاس فليس مانعا عن الرجم فإنّه لا يتفاوت الحال بالنسبة الى من يقتل أو يرجم بين حال صحّته و سقمه و لا بين كونه صحيحا أو سقيما.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۷

و منها انّه لو مات الولد و كان حدّ المرأة هو الجلد

أخر الحدّ حتّى تخرج من نفاسـها فـان الجلـد ربّمـا اثر فيهـا و أوجب تشديـد المرض بل و قتلها و من المعلوم انّه يحـدّ المجرم إذا لم يستلزم ضررا متزايدا على ما هو مقتضى طبيعة اجراء الحدّ.

و يـدلّ على ذلـك مـا روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام انّ امـة لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله زنت فـأمرنى أن اجلـدها فـإذا هى حديث بنفاس فخشيت ان اجلدها فاقتلها فذكرت ذلك للنبى (ص) فقال: دعها حتّى ينقطع دمها ثم أقم عليها الحدّ «۱».

قال الشيـخ: فان وجب على امرأة حامل الحدّ فإنّه لا يقام عليها حتّى تضع لأنّها ربّما أسـقطت، فإذا وضعت فان لم يكن بها ضعف أقيم عليها الحدّ فى نفاسها و ان كانت ضعيفة لم تقم عليها حتّى تبرأ كالمريض انتهى «۲».

و قال ابن حمزة: و الحامل إذا وضـعت حملها و كان حـدّها الرجم تركت حتّى ترضع ولـدها حولين كاملين و ان كان حـدّها الجلـد و كانت ضعيفة أخّرت حتّى قويت و ان كانت قويّة جلدت منفوسة «۳».

و الظاهر انّه لا خصوصيّة لحال النفاس بل الضعف أيضا إذا كان معرضا للضرر فهو مانع عن اجراء الحدّ و ان لم يكن مع النفاس.

و منها انّه لو لم يكن عليها اثر من الحمل و لا انّها ادّعت ذلك [۱]

فقال فى الجواهر: لم يؤخّر الحدّ و لا اعتبار بإمكانه نعم لو ادّعته قبل قولها.

و لكن يرد عليه بـأنّه بعـد ما نعلم بانّ مورد الحـدّ هو الزانيـة غير الحامل يكون المقام من قبيل التمسك بالعامّ فى الشـبهة المصداقيـة و ذلـك لاحتمـال كونها حاملا فكيف يمكن اجراء الحـدّ عليها و الحال هـذه؟ و ثانيا انّ المقام من قبيل موارد الشـبهة و ذلك لاحتمال وجود الحمل المانع عن اجراء الحدّ، و الحدود تدرء بالشبهات، و على الجملة فالظاهر انّه لا بدّ هنا من التأخير فى إجراء الحدّ

---

[۱] أقول: ذكر العلّامة هذا الفرع فى التحرير الصفحة

---

(۱) راجع سنن البيهقى الجلد ۸ الصفحة ۲۲۹.

(۲) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۵.

(۳) الوسيلة إلى نيل الفضيلة الصفحة ۴۱۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۶۸

الى ان يتبيّن الحال.

و ما قد أورد علينا من انا نستصحب عدم الحمل الذى هو أمر حادث فيثبت مصداق عدم الحمل و يستعجل فى إجراء الحدّ و ليس من

باب الشبهة المصداقیة.

ففیه انّه لو کـان الحکم متعلّقـا بالحمل لکان یتمّ ذلک مثلا لو کان الـدلیل یقول: انّ الحمل یوجب التأخیر فی الحـدّ، لکنّا نستصـحب عـدم الحمـل و ینتـج ذلـک عـدم جواز التـأخیر و امّـا لو لم یکن کـذلک بـل کـان الحکم قـد تعلّق بالزانیـة غیر الحامل ای الموضوع المتّصف و المقیّـد فاستصـحاب عدم الحمل لا یترتّب علیه أنّها زانیة غیر حامل بل هذا أثر عقلی مترتّب علیه و یکون من قبیل الأصـل المثبت.

لاـ یقال: انّه إذا کان الموضوع مرکّبا من جزئین و کان أحـد الجزئین ثابتا بالوجـدان یمکن إثبات الجزء الآخر بالاستصـحاب و یترتّب علیه الحکم.

لأنّا نقول: هذا یتمّ فی الموضوعات المرکّبة من جزئین لا فی المقیّد و ما نحن فیه من هذا القبیل فان الموضوع أمر واحد مقیّد.

فی رجم المریض و المستحاضة

قال المحقّق: و یرجم المریض و المستحاضة و لا یجلد أحدهما إذا لم یجب قتله و لا رجمه توقّیا من السرایة و یتوقع بهما البرء.

أقول: امّا رجم المریض و المسـتحاضة فلإطلاق أدلّـة الحـدود و کـذا الأدلّـة الدالـة علی عـدم جواز تأخیر الحـد فلا فرق بینهما و بین الصـحیح بعد ان کان الواجب هو الرجم فان من کان حدّه الرجم مثلا فهو فی معرض التلف شـرعا و نفسه مسـتوفاة و لا فرق بین کونه صحیحا أو سقیما و قد ورد فی الاخبار انّه لیس

---

۲۲۳ قائلًا: و لو لم یظهر الحمـل و لم تـدّعه لم تؤخّر بـل تحـدّ فی الحـال و لاـ اعتبار بإمکان الحمل من الزنا نعم لو ادّعت الحمل قبل قولها انتهی لکنی لم أدر ما هو وجه التقیید بالزنا فی کلامه؟

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۶۹

فی الحدود نظر ساعة.

نعم احتمل فی المسالک جواز تأخیره فیما إذا ثبت موجبه ای الزنا بالإقرار- الی ان یبرء لانّه سبیل من الرجوع و ربّما رجع بعد ما رُمی فتعن ما وجد من الرمی علی قتله قال: و مثله یأتی فی رجمه فی شدة الحرّ و البرد [۱].

و کـأنّه تبع العلّامـة فی القواعـد فإنّه بعـد ان حکم بعـدم اقامـة الحـدّ فی حرّ شدیـد أو برد شدیـد قال: و کـذا الرجم ان توهّم سـقوطه برجوعه أو توبته أو فراره انتهی. ای لاـ یقـام الرجم فی شـدّة الحرّ أو الـبرد ان توهّم سـقوط الرّجم عنه برجوعه عن الإـقرار أو توبته أو فراره، و قد علل ذلک فی کشف اللثام بقوله:

احتیاطا فی الدم و اتقاء علیه ما أمکن انتهی.

و لیعلم انه لم یرد نص یـدلّ علی انّه مع احتمال الرجوع مثلا یؤخّر الرجم و انّما ذکروا ذلک علی حسب القواعـد مثل ان حفظ الدماء مطلوب للشارع فیلزم الاهتمام به مهما أمکن ذلک و مع احتمال عروض ما یمنع من القتل أو الرجم یؤخّر فی إجراء حدّه.

و لکن الظاهر انّ ذلک مشکل فکیف یجوز تأخیر الحدّ- مع تلک التأکیدات البلیغة علی التسریع فی إجرائه- بمجرّد الاحتمال و لیت و لعلّ، و علی الجملة ففتح هـذا الباب یفضـی الی تأخیر حـدود اللّه سـبحانه و هو غیر جائز حتّی إلی ساعـة و لم نظفر علی مورد من موارد الإقرار عند النبی أو الوصیّ انّهما اخّرا الحدّ باحتمال رجوعه من إقراره، و لذا أورد علیه فی الجواهر بقوله و فیه ما لا یخفی.

هذا کلّه بالنسبة إلی الرجم و امّا الجلد فقد حکموا بانّ المریض و المستحاضة لا یجلدان توقّیا من السرایة و لتوقع البرء.

---

[۱] توضیـح المقام ان المحکومین بالرجم مثلا قسـمان قسم یتحتم علیه ذلک کما إذا ثبت زناه بالبیّنة و قسم لا یتحتم علیه ذلک کمن

ثبت زناه الموجب للرجم بإقراره فتری انه لوفرّ من الحفیرة لا- یرجع إلیها کما انّه لو رجع عن إقراره لا یرجم فاذا کان الزانی من هذا القسم فلا یجوز رجمه فی حال أو زمان یعین علی قتله کحال المرض و شدة الحرّ و البرد لانّه ربما یوجب ذلک قتله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷۰

و تدلّ علی ذلک أخبار أخرجها الوسائل فی مقدمات الحدود فعن السکونی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا یقام الحدّ علی المستحاضة حتّی ینقطع الدم عنها «۱».

و عن السکونی أیضا عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام برجل أصاب حدّا و به قروح فی جسده کثیرة فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: أقرّوه حتّی تبرأ لا تنکؤها علیه فتقتلوه «۲».

قوله علیه السّلام لا تنکؤها إلخ من نکأ القرحة ای قشرها قبل ان تبرأ و قوله علیه السّلام: فتقتلوه، لا یراد به خصوصیّة القتل بل لزوم مطلق الأذیّة و الضرر أیضا یمنع عن ذلک و کأنّه علیه السّلام قد ذکر القتل کی یخوّف و یحذّر المخاطبین ان یقعوا فی هذا الأمر العظیم ای انّ ذکر القتل لأجل أن یخافوا و لا یقربوا من اجراء الحدّ علی المریض أصلا.

و عن مسمع بن عبد الملک عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انّ أمیر المؤمنین علیه السّلام اتی برجل أصاب حدّا و به قروح و مرض و أشباه ذلک فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: أخره حتّی تبرأ لا تنکأ قروحه علیه فیموت و لکن إذا برأ حددناه «۳».

فمقتضی هذه الاخبار انّ المریض و المستحاضة لا یجلدان لأن فی ذلک ضررا علیهما زائدا علی أصل الحدّ و هو مظنّة الخطر و التلف.

و هل للمرض موضوعیّة توجب ان یکون هو بنفسه سببا للتأخیر و مقتضیا له أو انّه لا- خصوصیّة له و انّما ذکر ذلک لکونه مظنّة للخطر؟ وجهان.

و کیف کان فلا- شکّ فی انّ المرض یوجب التأخیر و قد حکم العلماء رضوان اللّه علیهم أجمعین بمقتضی إطلاق الروایات بانّ المریض لا یجلد الی ان یحصل له البرء.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحدیث ۳، ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحدیث ۳، ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدّمات الحدود الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷۱

ضرب المریض بالضّغث إذا اقتضت المصلحة التعجیل

اشارة

قال المحقّق: و ان اقتضت المصلحة التعجیل ضرب بالضغث المشتمل علی العدد.

أقول: و من المصلحة الموجبة للتعجیل ما إذا علم انّه لا یحصل له البرء و حصل الیأس عن ذلک کالزمانة و غیرها فإنّه یعجّل فی حدّه لانّه لا یرجی برؤه و هناک یحدّ الّا انّه یضرب بالضغث ای بحزمة مستملة علی العدد المعتبر فی الحدّ من شماریخ أو أعواد- بل و السیاط علی ما ذکره بعض العلماء.

و قد ذهب الی ذلک الأصحاب رضوان اللّه علیهم بل و عدّة من أهل الخلاف قال الجزیری: إذا کان المطلوب جلده نحیفا أو هزیلا شدید الهزال أو مریضا مرضا خبیثا لا یرجی برؤه کالمسلول و المجذوم و المصاب بالسرطان و غیر ذلک من الأمراض الفتّاکة الخطیرة

یجلد بمکتال النخل- ای عرجون علیه غصن- و به مأة غصن أو خمسون ففی المائة یضرب به مرّة واحدة و فی الخمسین یضرب به مرّتین مع ملاحظة مسّ الأغصان لجمیع جسمه أو یضرب بطرف ثوب مفتول أو یضرب بالنعال کما حدث أیّام الرسول صلّی اللّه علیه و سلم فقد روی البخاری و أبو داود انّ أبا هریرة قال: اتی النبی (ص) برجل قد شرب فقال: اضربوه، فمنّا الضارب بیده و الضارب بنعله و الضارب بثوبه، فلمّا انصرف قال بعض القوم: أخزاک اللّه فقال علیه الصّلاة و السّلام: لا تقولوا هکذا، لا تعینوا علیه الشیطان «۱».

و قال شیخ الطائفة أعلی اللّه مقامه: المریض المأیوس منه إذا زنی و هو بکر أُخذ عذق فیه شمراخ أو مأة عود یشدّ بعضه الی بعض و یضرب به ضربة واحدة علی وجه لا یؤدّی الی التلف (ثم قال): و قال أبو حنیفة: یضرب مجتمعا و متفرّقا ضربا مؤلما. و قال مالک: بالسیاط مجتمعا ضربا مؤلما، و قال

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة الجلد ۵ الصفحة ۶۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۲

الشافعی: یضرب مأة بأطراف الثیاب و النعال ضربا لا یؤلم ألما شدیدا إلخ «۱».

أقول: امّا أصل مشروعیّة الضرب فیدلّ علیها الکتاب الکریم وَ خُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ. «۲» فان أیّوب علیه السّلام حلف ان یضرب زوجته فی أمر ثم ندم علیه فحلّ اللّه یمینه بذلک.

و تدلّ علی کون حدّ المریض هو الضغث الروایات الشریفة فمنها روایة یحیی بن عبّاد المکیّ قال: قال لی سفیان الثوری: انّی اری لک من ابی عبد اللّه علیه السّلام منزلة فسله عن رجل زنی و هو مریض، ان أقیم علیه الحدّ مات [خافوا ان یموت] ما تقول فیه؟ فسألته، فقال: هذه المسئلة من تلقاء نفسک أو قال لک إنسان أن تسألنی عنها؟ فقلت: سفیان الثوری سألنی أن أسألک عنها، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله اتی برجل احتبن [أحبن] مستسقی البطن قد بدت عروق فخذیه و قد زنی بامرأة مریضة، فأمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بعذق فیه شمراخ فضرب به الرجل ضربة و ضربت به المرأة ضربة ثم خلّی سبیلهما، ثم قرء هذه الآیة: وَ خُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ «۳».

أقول: و فی اللغة: حبن عظم بطنه ورم و أحبن امتلأ غیظا.

و عن ابی العبّاس عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: اتی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله برجل دمیم قصیر قد سقی بطنه و قد درت عروق بطنه قد فجر بامرأة فقالت المرأة: ما علمت به الّا و قد دخل علیّ فقال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أ زنیت؟ فقال له: نعم- و لم یکن أحصن- فصعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بصره و خفضه ثم دعا بعذق فقدّه مأة ثم ضربه بشماریخه «۴».

و عن سماعة عن ابی عبد اللّه عن أبیه عن آبائه علیهم السّلام عن النبی

(۱) الخلاف کتاب الحدود المسئلة ۱۸.

(۲) سورة ص الآیة ۴۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۳

صلّی اللّه علیه و آله انّه اتی برجل کبیر البطن قد أصاب محرّما، فدعا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بعرجون فیه مأة شمراخ فضربه مرّة واحدة فکان الحدّ «۱».

أقول: العرجون أصل العذق الذی یعوّج و یبقی علی النخل یابسا بعد أن تقطع عنه الشماریخ، و الشمراخ بالکر العثکان و هو ما یکون فیه الرطب.

و عن زرارة قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: لو انّ رجلا أخذ حزمة من قضبان أو أصلا فیه قضبان فضربه ضربة واحدة أجزأه عن عدّة ما یرید ان یجلد من عدّة القضبان «۲».

و عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: انّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أتی بامرأة مریضة و رجل أجرب مریض قد بدت عروق فخذیه قد فجر بامرأة فقالت المرأة: یا رسول اللّه أتیته فقلت له: أطعمنی و اسقنی فقد جهدت، فقال: لا حتّی افعل بک ففعل، فجلده رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بغیر بیّنة مأة شمراخ ضربة واحدة و خلی سبیله، و لم یضرب المرأة [۱].

قال الشیخ بعد العبارة التی نقلناها عنه آنفا: دلیلنا إجماع الفرقة و اخبارهم و أیضا قوله تعالی: وَ خُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ، و هذه قصّة لایّوب معروفة، و روی انّ مقعدا أقرّ عند النبی بالزنا فأمران یضرب مأة بأنکال- باسکال- النخل انتهی.

ثم انک قد عرفت انّ أخذ مأة شمراخ مجتمعة و الضرب بها ضربة واحدة ممّا قد ورد به الکتاب الکریم و قد ورد ذلک فی الروایات أیضا المذکورة آنفا.

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحدیث ۹ أقول: لا یخفی علیک انّه لم یکن فی هذه الروایات ذکر عن المصلحة نعم قال فی النهایة الصفحة ۷۰۱: و من وجب علیه الجلد و کان علیلا ترک حتّی یبرأ ثم یقام علیه الحدّ فان اقتضت المصلحة تقدیم الحدّ علیه أخذ بعرجون فیه مأة شمراخ أو ما ینوب منابه و یضرب ضربة واحدة و أجزأه عنه انتهی، و لصاحب الریاض هنا کلام فراجع إن شئت.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۷.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۴

لکن قد تعدّی بعض عن مأة شمراخ الی مأة سوط مجتمعة و الضرب بها فان ذلک أمر ممکن حیث کان لکلّ واحد من الشرطة سوط، هذا من ناحیة و من ناحیة اخری انّ ضمّ مأة سوط لعلّه کان بنظرهم أقرب الی الحد اللازم فان الجلد یقع بالسوط فاذا ضمّت مأة سوط و ضرب المجرم بها لکان ذلک أقرب الی ضرب مأة سوط مستقلّة منفردة.

کما انّه قد تعدّی بعض عن المائة شمراخ الی خمسین، غایة الأمر أنّه یضرب بها مجتمعة مرّتین و هکذا، قال فی الجواهر: و لو اشتمل الضغث علی خمسین ضرب به دفعتین و هکذا بل لعلّه اولی من الضربة به دفعة.

و لکن الظاهر انّ التعدّی من الشمراخ الی السیاط أمر مشکل و ذلک لانّه صلوات اللّه علیه قد دعا بعذق فقدّه مأة ثم ضرب بشماریخه مع انّه کما ذکرناه کان یمکن له ان یدعو بمأة سوط و یضرب بها مجتمعة [۱].

و هل یعتبر فی ضربه بالعرجون أو الضغث وصول کل شمراخ و عود الی جسده أم لا؟

لا خلاف بین الأصحاب فی عدم اشتراط ذلک بل و لا خلاف ظاهر منهم أیضا فیه و ان کان قد یتوهم من عبارة الجزیری المذکورة آنفا اعتبار ذلک لکنها لا تدلّ علیه أصلا و ذلک لانّه قال: مع ملاحظة مسّ الأغصان لجمیع جسده، و لم یقل: مع ملاحظة مسّ جمیع الأغصان لجمیع جسده. نعم نفس العبارة مجملة فی حدّ ذاتها و لیس لها معنی ظاهر، و لعلّ المراد انّه لا بدّ من مسّ الأغصان أیّ عضو و موضع من بدنه الذی یضرب بها و کیف کان فلا دلالة لها أصلا علی اشتراط وصول کلّ شمراخ الی الجسد.

قال المحقّق قدّس سرّه: و لا یشترط وصول کل شمراخ الی جسده.

و قد ذکر العلامة عین هذه العبارة فی القواعد.

و استدلّ علی ذلک بوجهین أحدهما إطلاق الأدلّة کما فی الجواهر.

ثانیهما التعذر عادة فیکفی التأثیر بالاجتماع، کذا ذکره فی کشف

---

[۱] أقول: فیما افاده دام ظله من الاستدلال مجال للکلام.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۵

اللثام، و هو کـذلک فکیف یمکن ان یمسّ کل واحد واحد من الشـماریخ بدن المضـروب بعد کونها مجتمعة و لو جعلت الشـماریخ بحیث یکون کل واحد منها فی جنب الآخر فربّما یصیر المجموع أطول من طول البدن.

و قد ظهر بما ذکرنا ما فی کلام الشـهید الثانی قدّس سرّه فی المسالک، قال: و ینبغی ان یمسّه الشماریخ أو ینکبس بعضها علی بعض لیثقل الغصن و یناله الألم، فإن انتفی الأمران أو شکّ فیه لم یسقط الحدّ انتهی.

و ذلک لانّ ما کان متعذرا لا یتیسّر عادة فکما لا یصح ان یشترط و یلزم علیه کذلک لا یصحّ ان یستحسن و یندب الیه بعنوان: ینبغی ثم انّه لا یختصّ عـدم اجراء الحـدّ الدائر علی المریض و المسـتحاضة بباب الزنا بل الظاهر بملاک وحدة المناط جریانه فی کل واحد من الحدود، بل و ربّما یأتی ذلک فی الجراحات التی یقتصّ فیها ممّن أوردها و البحث یحتاج الی مزید تأمّل و تحقیق.

ثم انّ النفساء أیضا کالمستحاضة و المریض فیؤخّر حدّها الی ان تمضـی تلک الأیّام و تخرج عن النفاس و فدمّرت حکایة امة لرسول اللّه قد زنت فراجع و لا حظ.

ثم انّه لو لم تسع الیـد العدد فما ذا یصـنع؟ قال فی الروضة: ضـرب به مرّتین فصاعدا انتهی و علی هذا فلو وسـعت نصف العدد فهناک یضرب بها مرّتین و لو وسعت للربع فقط یؤخذ به و یضرب به اربع مرّات و هکذا.

و فی الجواهر: و لو اشتمل الضغث علی خمسین ضرب به دفعتین و هکذا بل لعلّه اولی من الضربة دفعة.

و ظاهره جواز ذلک و ان أمکن الضغث المشتمل علی المائة فمع وجوده یؤخذ بنصفه و یضرب به دفعتین.

و فیه انّ الظاهر اختصاص ذلک بحال الإعواز و الاضـطرار، و اسـتفادة جواز ذلک عنـد الاختیار من الأدلّـة کقوله تعالی وَ خُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً، و غیر ذلک، أمر مشکل و ما أفاد من الأولویة و ان کان تامّا بلحاظ حصول مزید الألم،

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۶

لکن اسـتفادة جوازه اختیارا غیر ظاهرة، و الحکم بذلک یحتاج الی تنقیح مناط قطعی و هو غیر ممکن لنا، و علی هذا، فلو کان هناک ضغث مشـتمل علی المائـة فلاـ یجوز ضـربه بخمسـین منهـا مرّتین و لا ضـربه مرّة بنصف و مرّة بنصف آخر، و لو لم یکن الّا الضـغث المشـتمل علی النصف مثلاـ فلاـ بـدّ من تحصـیل المشـتمل علی المائـة مقدّمـة للواجب خصوصا بلحاظ انّه لم یرد فی الأدلّـة: و ان لم تجدوا المشـتمل علی المائة فاضـربوه بالمشتمل علی الخمسین مثلا، إذا فلا بدّ من تحصیل ما هو الواجب الّا ان یتعذر ذلک من رأسه.

فهناک یضرب بالضغث الموجود مکرّرا الی ان یکمل العدد و لا فرق فی تعذّره بین عدم وجدانه أو عدم اتّساع الید للعدد اجمع.

و امّـا ما مرّ من قول أهل الخلاف و هو جواز ضـرب المریض بطرف ثوب مفتول أو النعال، فهو من مخترعاتهم و کم لهم أمثال ذلک من نظیر، و مـا نقلوه من الروایـة فلم یثبت من طرقنا و انّما الثابت بمقتضـی الروایات هو ضـربه بالعرجون و الضـغث المشـتمل علی مأة شماریخ.

و ما هو حکمه إذا أمکن جلده فی أیّام؟

الظـاهر انّ الضـغث حـدّ المریض مطلقـا سواء أمکن جلـده مأة جلـده فی الأیّام المتفرّقـة أم لا و قـد اقتصـر المحقّق علی ذکر الضـرب بالضـغث و لم یتعرّض للتفریق علی الأیّام. لکن قال العلّامة فی القواعد: و لا یفرّق السـیاط علی الأیّام و ان احتمله و قال کاشف اللثام:

لا یجب بل لا یجوز ان یفرّق السیاط علی الأیام بأن یضرب کل یوم بعضا منها حتّی یستوفی بل إذا لم یحتمل النصاب فی یوم واحد عدل الی الضغث لانّه مأثور و قد ورد انّه لا نظرة فی حدّ.

و فی اللمعة عند ذکر أقسام الحدّ الثمانیة: سابعها الضغث المشتمل علی العدد و هو حدّ المریض مع عدم احتماله الضرب المتکرّر.

و فی الروضة، بعد ذلک: متتالیا و ان احتمله فی الأیّام متفرقا و فی المسالک: و لا یجب تفریق السیاط علی الأیّام و ان احتمل

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷۷

التفریق بل یقام علیه الممکن و یخلّی سبیله.

نعم فی کلماتهم نوع إبهام و إجمال من جهات و من جملتها اختلافهم فی التعبیر بالوجوب و الجواز فبعضهم قال: لا یجب إلخ و من المعلوم انّ هذا ظاهر فی أصل الجواز الّا انه لا إلزام علیه، فی حین انّ فی کلمات بعضهم الآخر التعبیر ب لا یجوز، و هو صریح فی عدم الجواز.

و لکن الظاهر من قوله تعالی الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ، هو جلدهما متتالیة فهو المطلوب أوّلا فإذا لم یتیسّر ذلک تصل النوبة إلی الضرب مرّة واحدة بالضغث المشتمل علی العدد المعتبر و لا دلیل علی جواز تفریق المائة علی الأیّام لأنّ الشرط فی الحدّ بالضغث بحسب الاخبار هو عدم إمکان ضرب المائة متتالیة.

لا یقال: انّ الأمر مردّد بین صرف النظر عن الحدّ الأصلّی و هو جلد مأة الذی هو ممکن ع؟؟؟؟ ی حسب الفرض، و رفع الید عن إیقاعها فی یوم واحد، و لا بدّ من ان ندع التوالی و التعاقب و نرفع الید عنه کی یتحقّق أصل الحدّ و لا یتبدّل الی الضغث.

لأنّا نقول: الظاهر هو وحدة المطلوب فاذا لم یمکن ضرب المائة متتالیة تصل النوبة إلی الضغث فان وظیفة الحاکم الإسلامی هو حلّ الدعاوی و فصل الخصومات و توجیه الأمور دفعة واحدة، فایکال الحدّ الی أیّام متعدّدة بحیث بضرب کل یوم ما یتحمّله منه یوجب تعویق الأمور و التأخیر فیها و هذا ینافی الغرض المقصود من الحکم.

ثم انّ الشهید الأوّل قال فی اللمعة بعد ما نقلناه من عبارته السابقة:

و اقتضاء المصلحة التعجیل، و قد مرّ انّ المحقّق أیضا قال: لو اقتضت المصلحة التعجیل ضرب بالضغث المشتمل، و هذا أیضا من الأمور المجملة فی کلماتهم و ذلک لانّه لا یدری ما هو المراد من المصلحة بنظر الحاکم فهل هی انّ فی التأخیر خوف فوت الحدّ أو یکفی کون التسریع و الضغث أوفق للمریض؟

و یمکن ان یقال: انّ مقتضی الآیة الکریمة هو وجوب جلد الزانی مأة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۷۸

جلدة مهما أمکن، فیجب العمل علی طبقها و الجری بمقتضاها إلّا إذا لم یمکن ذلک و لم نقدر علیه، أو کان العمل بها مزاحما بالأهمّ کما إذا أفضی جلده مأة الی موته و تلفه، أو دلّ دلیل قطعی علی تبدیله بحدّ آخر یکون أسهل، إرفاقا علیه و تسهیلا له، و ملاحظة الآیة الکریمة المفیدة لإجراء الحدّ التام تقضی اجراء الجلد مأة حتّی بالنسبة إلی المریض إذا کان بحیث یحصل له البرء بالتأخیر فیؤخّر فی حدّه إذا رجی برءه و بعد ذلک یضرب تاما کما یدلّ علی ذلک خبر السکونی و خبر مسمع بن عبد الملک ففی الأوّل عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام برجل أصاب حدّا و به قروح فی جسده کثیرة فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: أقرّوه حتّی تبرأ لا تنکؤها علیه فتقتلوه «۱» و فی الثانی قال أمیر المؤمنین علیه السّلام أخّروه حتّی تبرأ. و لکن إذا برأ حددناه «۲» نعم هذا إذا کان برؤه قریبا لا موقوفا علی مضیّ زمان طویل کأعوام و سنوا و الّا فیسّرع فی حدّه و لیس الّا الضغث فان الإسراع فی الحدّ مصلحة تقتضی ذلک و امّا إذا کان یحصل له البرء عن قریب فلا مصلحة توجب الإسراع فی الحدّ حتّی یحدّ بالضغث بل لعلّ المصلحة فی التأخیر و جلده بعد البرء و کذا لو کان یلزم علیه الضرر إذا حدّ و لو بالضغث فإنّه یؤخّر الی ان یبرء فالقدر المتیقّن من الحدّ بالضغث هو ما إذا لم یرج زوال مرضه أو یرجی ذلک لکن بطیئا، و لا یبعد التبدیل الی الضغث أیضا إذا کان ذلک أوفق بحال

المريض.

ثم انّه لو كان يحتمل سياطا ضعافا فهل يقام عليه الحدّ كذلك أم لا؟

ذهب فى الجواهر إلى انّه اولى من الشماريخ و أحوط، و لكنّ الظاهر انّه ليس بتامّ لعدم الدليل على ذلك، و هذا أيضا ممّا لم يتّضح المراد منه و ذلك لانّه لا يعلم ان المراد هو انّه احتمل مأة جلدة ضعاف خفاف أو انّه احتمل مأة

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحديث ۳.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحديث ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۷۹

مجتمعة بدل الشماريخ [۱] و كيف كان فالحكم فى حال المرض هو ضربه بالضغث المشتمل على المائة و ما ذكره ليس بأحوط بل لعلّه خلاف الاحتياط.

تذكار

ثم انّ مقتضى صحيحة أبى العبّاس المذكورة آنفا هو كفاية الإقرار مرّة واحدة فى إثبات الحدّ و الحال انّ الروايات تدلّ على اعتبار الأربعة، فهل هذه معارضة لها أو انّها مخصّصة لها؟

أقول: لم أقف على من قال بالتخصيص حتّى يقال انّه يعتبر فى إثبات الزنا أربعة اقارير إلّا فى حدّ الضغث فإنّه يكفى إقرار واحد بل لعلّ ذلك مقطوع العدم و خلاف الإجماع، و الظاهر انّه ليس من باب التعارض أيضا.

و يمكن ان يقال: انّه فعل من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و الاستدلال بالفعل موقوف على العلم بجهته فلو لم تكن جهته معلومة لا يتمّ الاستدلال به و هنا ليس كذلك، و لعلّه كان قد ثبت الأمر عنده صلوات اللّه عليه بغير إقراره فلم يكن إقراره للإثبات حتّى يحتاج إلى أربع مرّات بل كان لسدّ احتمال رجوعه، أو انّه صلوات اللّه عليه قد اعتمد هناك على علمه بالواقعة و على ذلك فإقراره عند النبى صلّى اللّه عليه و آله مرّة واحدة ليس بحجّة لنا.

[۱] أقول: لعلّ الظاهر هو الأوّل و الّا فظاهر كلماتهم عدم الفرق فى الضغث المجتمع بين ان يكون مركّبا من السياط أو من الشمراخات. اللّهم الّا ان يقول سيّدنا الأستاد أدام اللّه بقاه بخصوصيّة الشمراخات و الأغصان الدقيقة إرفاقا بحال المريض.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۸۰

الكلام فى الحائض

هذا كلّه فى المريض و المستحاضة و النفساء و امّا الحائض فليست كذلك فلا يجوز التأخير فى حدّها و ذلك لانّ الاستحاضة و النفاس من المرض بخلاف الحيض فإنّه ليس كذلك بل قيل بأنّه يدلّ على صحّة مزاجها و اعتدال حالها و لذا قال المحقّق:

و لا يؤخّر الحائض لأنّه ليس بمرض.

و قال العلّامة فى التحرير: و لا يؤخّر الحائض لأنّ الحيض ليس بمرض.

لا يقال: انّ ظاهر الآية الكريمة خلاف ذلك، لانّ اللّه تعالى يقول:

وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسٰاءَ فِي الْمَحِيضِ «۱».

لانّه يقال: ليس الأذى بمعنى المرض و انّما هو بمعنى القذر و المستقذر و النجس يؤذى من يقربه نفرة منه له فهو سبب لإيذاء الرجل

لو قاربها و لـذا ترى انّ الأصـحاب. رضوان اللّه عليهم لم يفتوا بكون الحائضـة كالنفساء و المسـتحاضة بل اقتصـروا فى الحكم المزبور على المريض و المستحاضة و النفساء.

ان قلت: ان ظاهر الآيـة الكريمـة انّ الحيض أذيّـة لها بنفسـها و لـذا رتّب على هـذا، الحكم بالاعتزال عنهن فى الحالة المزبورة كما انّ بعض المفسّرين

(۱) سورة البقرة الآية ۲۲۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۸۱

فسّروها كذلكـ [۱] و يؤيّـده انّ مفهوم الأذى هو مفهومه فى آيـة الحـج: و ان كان به أذى من رأسه ففديـة «۱» و لعلّ العرف يساعد ذلك و لذا يراعون المرأة فى تلك الحالة و يرافقونهنّ، و ما نرى بينهم من الإرفاق و التسهيل فى حقّهن شاهد على انّهم يرون الحيض مرضـا بل يعاملون المرأة فى حال الحيض بما لا يعاملونها فى حال الاسـتحاضة من الرفق و عـدم التحميل عليهنّ، هـذا مضافا الى ورود روايـة تـدلّ على انّ الحيض أيضا مرض و هى ما رواه فى الجعفريّات انّ عليّا عليه السّـلام قال: ليس على الحائض حـدّ حتّى تطهر و لا على المستحاضة حدّ حتّى تطهر «۲» و قد أفتى الكاشانى رحمه اللّه بما ذكرناه و الحق الحائض بالمريض و المستحاضة [۲].

نقول: إثبات ظهورها فى ذلك مشـكل و كذا ارادة المعنى المزبور عند العرف، و امّا تفسير بعض المفسّرين ففيه انّ بعضهم فسّروه بما ذكرناه أيضا فراجع تفسير الصافى للفيض الكاشانى و امّا الرواية فدلالتها و ان كانت واضحة الّا انّها ليست معمولا بها عندهم و امّا إفتاء الفيض فلاـ يخرج المطلب عن الشـذوذ بعـد كونه منفردا فى الإفتـاء بـذلك و مخالفـة الواحـد لا يضـرّ بالإجماع خصوصا إذا كان من المتأخّرين و انّه بنفسه قد أفاده فى تفسيره خلاف ذلك.

اعتراض الجنون أو الارتداد غير مانع من الحدّ

قال المحقّق: و لا يسقط الحدّ باعتراض الجنون و لا الارتداد.

[۱] أقول: راجع مجمع البيان، الجلد ۱ الصفحة ۳۱۹، إليك ما افاده و حكاه فى مجمع البيان: معناه قذر و نجس. و قيل هو أذى لهن و عليهن لما فيه من المشقة انتهى.

[۲] مفاتيح الشرائع الجلد ۲ الصفحة ۸۰ قال: و يرجم الحائض و المريض و المسـتحاضة و النفساء و لا يجلـد أحدهم.، أورد الإشـكال هذا العبد و أجاب دام ظله بما فى المتن و يؤيّده أنّى كلّما تفحصت كلماتهم لم أر من افتى بسقوط الجلد عن الحائض.

(۱) سورة البقرة الآية ۱۹۶.

(۲) الجعفريات ص ۱۳۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۸۲

أقول: و ذلك لانّ المفروض انّه قد زنى فى حال كونه مكلّفا اى انّه كان عاقلا ثم عرض له الجنون فلا مانع من اقامة الحدّ عليه.

و يـدلّ على ذلـك صـحيح ابى عبيـدة عن ابى جعفر عليه السّـلام فى رجـل وجب عليه الحـدّ فلم يضـرب حتّى خولـط، فقال: ان كان أوجب على نفسه الحدّ و هو صحيح لا علّة به من ذهاب عقل أقيم عليه الحدّ كائنا ما كان «۱».

و فى المسالك: ثم ان كان قتلا لم ينتظر بالمجنون الإفاقـة و ان كان جلدا ففى انتظار إفاقته ان كان له حالة إفاقة وجهان، من انّه أقوى فى الردع، و من إطلاق الأمر بإقامته عليه فى صحيحة ابى عبيدة عن الباقر عليه السّلام، و هذا أجود.

و أورد علیه فی الجواهر- فی احتماله الانتظار- بقوله: و الأقوی خلافه للأصل و صحیح ابی عبیدة، ثم فرّع علی هذا قوله: فما عن بعض من احتمال السقوط فی المطبق مطلقا و آخر من السقوط کذلک ان لم یحسّ بإلا- لم و کان بحیث ینزجر به، کالاجتهاد فی مقابلة النص و الفتوی.

أقول: و یمکن توجیه ما احتمله فی المسالک و هذا البعض، بانّ المقصود الأصلّی من الضرب هو ردع المضروب و عقابه علی عمله القبیح، و المجنون إذا کان بحیث لا یدرک و لا یحسّ أصلا فلا فائدة فی ضربه و جلده لانّ ضربه و ضرب الحجر و الجدار علی حدّ سواء، و لماذا یضرب و هو لا یدرک الألم الآن، و لا یتذکر بعد ان أفاق، انّه قد جلد فی حال جنونه.

لا یقال: فکیف یقام علیه حدّ القتل و الرّجم إذا کان قد اتی بسبب ذلک فی حال عقله؟

لأنّا نقول: فرق بین هذا و ذاک فان المقصود فی باب القتل و الرجم هو إعدام هذا الشخص، و ان لا یبقی فی صفحة الوجود فی حین انّ المقصد الا علی فی باب الجلد هو تأدیبه و اذاقته الم الجرم و المعصیة و ارتداعه و انزجاره عن العود الی ما اقترفه من المعاصی و هذا لا یحصل بدون الحسّ و الإدراک. اللهمّ

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

الّا ان یلاحظ ردع الآخرین، و هو أیضا ربما لا یحصل بضرب المجنون الذی لا یدرک و لا یعقل شیئا، و الآیة الکریمة الآمرة بالجلد الواردة فی مقام التخویف منصرفة عنه.

و علیه فلیس ما حکی عن هذا البعض بهذه المثابة من البعد، و لا ینبغی ان یرمی بکونه کالاجتهاد فی مقابلة النص فإنّه بالحمل علی مجنون لا یحسّ شیئا یتمّ کلامه.

و امّا کون المجنون بهذه الحالة فهو أمر واقع و ربّما یکون بحیث لا یتألّم ممّا یصیبه و لذا لا یفرّ ممّن یریدان یضربه، و لا یخاف منه.

و بذلک ظهر الکلام و انکشف الظلام عن فرع ربّما یذکر فی هذا المقام و هو انّه لو کان المجرم شللا لا یحسّ الم الضرب فهل هو یجلد الحدّ أو یضرب بالشماریخ؟ و ذلک لأنّه إذا کان بهذه المثابة فلا فائدة فی ضربه لأنّه لا ینزجر و لا یرتدع بذلک.

هذا کلّه بالنسبة إلی الجنون و امّا الارتداد فهو أیضا لیس بمانع عن اقامة الحدّ علیه بعد ان اتی بموجبه فی حال إسلامه فلا یسقط الحدّ الواجب باعتراض الارتداد، فلو زنی و هو غیر محصن یقام علیه الحدّ و یجلد أوّلا و یقتل ثانیا لارتداده، و لا وجه أصلا لسقوط جلده، و لو کان محصنا فقد اجتمع علیه الرجم و القتل و حیث انّه لا کیفیّة خاصة للقتل بخلاف الرجم الذی هو کیفیّة خاصّة من القتل فلذا یقدّم الرجم، و الظاهر انّ المطلب واضح لا یحتاج الی مزید بحث و بیان و استدلال فلذا نقتصر علی ذلک روما للاختصار کما انّ شرّاح الشرائع أیضا لم یتعرّضوا لذلک.

حول اقامة الحدّ فی اعتدال الهواء

قال المحقّق: و لا یقام الحدّ فی شدّة البرد و لا شدّة الحرّ و یتوخّی به فی الشتاء وسط النهار و فی الصیف طرفاه.

أقول: و قد علّل ذلک کثیر من العلماء و منهم صاحبا المسالک و الجواهر

بخوف التلف و خشیة الهلاک بتعاون الجلد و الهواء فیؤخّر من شدّة البرد و الحرّ الی اعتدال الهواء، ففی الشتاء ینتظر وسط النهار و فی الصیف طرفاه.

و تدلّ علی ذلک الأخبار الشریفة التی أخرجها المحدّث الحرّ العاملی فی باب عنوانه: باب انّه ینبغی إقامة الحدّ فی الشتاء فی آخر

ساعة من النهار و فی الصیف فی أبرده.

فعن هشام بن احمر عن العبد الصالح علیه السّلام قال: کان جالسا فی المسجد و انا معه فسمع صوت رجل یُضرب صلاة الغداة فی یوم شدید البرد فقال:

ما هذا؟ قالوا رجل یضرب، فقال: سبحان اللّه فی هذه الساعة؟ انّه لا یضرب أحد فی شیء من الحدود فی الشتاء إلّا فی أحرّ ساعة من النهار و لا فی الصیف إلّا فی أبرد ما یکون من النهار «۱».

و عن ابی داود المسترق عن بعض أصحابنا قال: مررت مع ابی عبد اللّه علیه السّلام و إذا رجل یضرب بالسیاط، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: سبحان اللّه فی مثل هذا الوقت یضرب؟ قلت له: و للضّرب حدّ؟ قال: نعم، إذا کان فی البرد ضرب فی حرّ النهار، و إذا کان فی الحرّ ضرب فی برد النهار «۲».

و عن سعدان بن مسلم عن بعض أصحابنا قال: خرج أبو الحسن علیه السّلام فی بعض حوائجه فمرّ برجل یحدّ فی الشتاء فقال: سبحان اللّه ما ینبغی هذا فقلت: و لهذا حدّ؟ قال: نعم، ینبغی لمن یحدّ فی الشتاء ان یحدّ فی حرّ النهار و لمن حدّ فی الصیف ان یحدّ فی برد النهار «۳».

و الظاهر من هذه الروایات هو الوجوب فان الاستعجاب الوارد فیها لا یناسب ارتکاب خلاف المستحبّ و انّما یناسب ارتکاب أمر لیس بجائز، و لا ینافی ذلک إطلاق لفظ ینبغی فی الروایة الأخیرة بعد ظهور سائر الاخبار بل و نفس هذا الخبر فی الوجوب فان قول الراوی: لهذا حدّ؟ و جواب الامام علیه السّلام

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من مقدمات الحدود الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۷ من مقدمات الحدود الحدیث ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۱، ص: ۳۸۵

و تقریره یدلّ علی الوجوب و لزوم مراعاة هذا الأمر، و علی الجملة فلو لم نقل بالوجوب جزما فلا أقلّ من کونه هو الأحوط، و علی هذا فلا وجه للقول بالاستحباب بل اللازم مراعاة ان لا یلزم ضرر و أذیّة زائدة علی ما هو اللازم من طبع الحدّ.

ثم انّه هل وجوب ذلک علی نحو وحدة المطلوب أو تعدّده؟ و تظهر الثمرة فیما إذا خالف مجری الحدّ و اقامه فی هواء غیر معتدل فإنّه علی الأوّل یترتب أمران أحدهما انّه علی ذلک لم یقم الحدّ بل کان ما فعله جنایة بخلاف ما إذا کان وجوب مراعاة الوقت من باب تعدّد المطلوب و من قبیل الواجب فی الواجب فان الحدّ قد تحقّق و صحّ و ان کان المجری قد عصی اللّه بإجراء الحدّ فی غیر الوقت المفروض، ثانیهما انّ مقتضی القاعدة هو تکرار الحدّ علی فرض وحدة المطلوب دون فرض تعدّده و الإنصاف انّ الحکم بتکرار الحدّ مشکل کما انّ الحکم بسقوط الحدّ أیضا غیر واضح و امّا استظهار هذا المذهب أو ذاک فنقول: مقتضی ظاهر کلمات العلماء هو تعدّد المطلوب و انّ المقام من قبیل الواجب فی الواجب فإنّهم کما تقدّم یتمسّکون بخوف التلف و خشیة الهلاک، و هذا یفید انّ الواجب اثنان أحدهما إقامة الحدّ ثانیهما عدم التسریع عند خوف التلف نظیر ما مضی فی المریض من انّه لا یقام علیه الحدّ فی حال المرض لخوف الهلاک بل یؤخّر الی ان یحصل له البرء أو یقام علیه الحدّ بالضغث.

هذا لکن ظاهر تقریر الامام علیه السّلام: لکلّ حدّ حدّ، هو وحدة المطلوب فان ظاهر ذلک انّه إذا تعدّی الحدّ عن مقرّراته و محدودته فلیس هو هذا الحدّ و انّما الحدّ هو الحدّ المخصوص مع ما اعتبره الشارع فیه، و لعلّ نظر العلماء رضوان اللّه علیهم أجمعین الی انّ خوف الهلاک علّة أو حکمة فی جعل هذا الحکم علی سبیل وحدة المطلوب.

و الإنصاف انّه یمکن ان یستفاد من روایات الباب انّ هذا من باب تعدّد المطلوب و ذلک لانّه و ان کان الامام علیه السّلام أنکر

علیهم فیها اجراء الحدّ فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۸۶

غیر اعتدال الهواء الّا انّه لم یأمر فی شیء منها بتکرار الحدّ، و إقامته ثانیا علی الوجه الصحیح و لو کان ذلک واجبا لکان اللازم علیه ان یذکر ذلک لانّ وظیفته بیان الأحکام فیستفاد من عدم ذکر ذلک فی کلماتهم انّ وجوب إیقاع الحدّ فی الهواء الملائم و المناسب کان بعنوان الواجب فی الواجب، و لو ثبت انّه کان من باب القید و وحدة المطلوب فلا محیص عن القول بانّ الشارع قد جعل هذا الذی وقع علی المحدود مسقطا عن الحدّ من باب التفضّل و ان لم یکن حدّا واقعا و کیف کان فلو شکّ فی اعتبار القید الزائد فالأصل هو العدم کما انّه لا شکّ فی انّه لو مات بسبب الجلد و عدم مناسبة الهواء فان المجری ضامن و تکون دیته علیه سواء قلنا بوحدة المطلوب أو تعدّده.

و لیعلم انّ هذا البحث ای وجوب اجراء الحد فی الجوّ المعتدل مخصوص بالجلد، و امّا فی مورد الرجم فلا مجال لهذه المطالب، و ذلک لانّ المحکوم بالرجم محکوم بالإتلاف و الاعدام و لا یتفاوت الحال بالنسبة إلیه بین اعتدال الهواء و عدمه.

نعم فی کلمات بعض الأصحاب لزوم مراعاة ذلک بالنسبة الی من حدّه الرجم إذا کان قد ثبت ذلک بإقراره و ذلک لاحتمال رجوعه عن إقراره الذی یوجب عدم رجمه، فلو رجم فی الهواء الحارّ مثلا فربّما وقع علیه أوّل حجر و قد اثّر فیه ذلک فی تلک الهواء الخاصّ فیقضیان علیه و یوجبان موته و هلاکه فلا ینفعه الرجوع.

قال العلّامة أعلی اللّه مقامه فی القواعد: و لا یقام الحدّ فی حرّ شدید أو برد شدید بل یقام فی الشتاء وسط النهار و فی الصیف طرفیه و کذا الرجم ان توهّم سقوطه برجوعه أو توبته أو فراره.

و قال الشهید الثانی فی المسالک عند البحث عن المریض: المشهور انّ الرجم لا یؤخّر بالمرض مطلقا لانّ نفسه مستوفاة فلا یفرق بین المریض و الصحیح و یحتمل جواز تأخیره ان ثبت زناه بالإقرار الی ان یبوء لانّه سبیل من الرجوع و ربّما رجع بعد ما رمی فتعین ما وجد من الرمی علیه قتله. (ثم قال): و مثله

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۳۸۷

یأتی فی رجمه فی شدّة الحرّ و البرد.

نعم ظاهر کلامه رحمه اللّه انّ هذا البحث من توابع بحث المرض و لکنّ الحقّ ان اجراء الحدّ فی الحرّ و البرد بحث مستقلّ غیر متعلّق بالمرض [۱].

ثم انّه قد ظهر بما ذکرناه تقدیم أخبار التأخیر إلی الهواء المعتدل علی اخبار عدم جواز التأخیر فی الحدّ و لیس من باب المعارضة بینهما.

و شرح هذا المقام یتوقّف علی ذکر ما ورد من الاشکال ثم الجواب عنه فنقول: انّ بعض الأعاظم قدّس سرّه قال بعد ذکر الأخبار الناطقة بتأخیر الحدّ الی اعتدال الهواء: و یمکن ان یقال: کیف یجمع بین هذه الاخبار و ما دلّ علی عدم جواز التأخیر؟

ثم تعرّض لهذه الجملة من کلام أمیر المؤمنین فی خبر ابن میثم المشتمل علی قصّة المرآة المحصنة: اللهم. و انک قد قلت لنبیّک صلّی اللّه علیه و آله فیما أخبرته من دینک: یا محمّد من عطّل حدّا من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلک مضادّتی.

قال قدّس سرّه: و حمل التعطیل علی ترک الحدّ أصلا بعید انتهی و هو کذلک ثم ذکر تصریح معتبرة السکونی بعدم جواز التأخیر: عن علیّ علیه السّلام فی ثلاثة شهدوا علی رجل بالزنا فقال علیّ علیه السّلام أین الرابع؟ قالوا الآن یجیء فقال: حدّوهم فلیس فی الحدود نظر ساعة.

أقول: تأییدا لمراده انّه بعد ما شهد ثلاثة بالزنا لم یکن الناقص من الشهود الّا واحدا و یقرب فی الأذهان جدّا لزوم الصبر الی ان یلحقهم الرابع و یشهد بالزنا و یقام الحدّ علی المرأة و مع ذلک فلم یصبر علیه السّلام لحظات قلیلة

[۱] أظن انّه لا- يخلو هـذا الاسـتظهار من شـيء و ذلـك لانّ الظاهر انّ كلام الشـهيد الثاني: و مثله يأتي في رجمه إلـخ لا يراد به رجم المريض بـل رجم من ثبت رجمه بالإقرار فهو يقول: انّ من ثبت زنـاه بالإقـرار لا- يرجم في حال المرض و لا في زمان الحرّ و البرد، و ذلك لأنّه كما انّه يعين المرض على الهلاك كـذلك ربّما أدّى إقامـة الحدّ في شدّة الحرّ أو البرد الى التلف و الهلاك و هذا عين ما قرأناه في عبارة القواعد فليس ذكر هذا الفرع عند بحث المرض من متفرّعاته بل هو قسيم له فلا حظ.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۸۸

للحوق الرابع حتّى يقيم حـدّا واحدا عليها، و اقام حدّ القذف على الثلاثة فليس العدول عن حدّ شـخص واحد الى حدّ ثلاثة أشـخاص الّا لالتزامه الكامل التامّ بعدم تأخير الحدّ.

ثم أيد المطلب بمرسل الصدوق قدّس سرّه عن أمير المؤمنين عليه السّلام:

إذا كان في الحدّ لعلّ أو عسـى فالحدّ معطّل. و على الجملة فقد تعرّض لهذه الاخبار بتعابيرها الشديدة الدّالة على وجوب التسـريع في الحـدّ و عدم التأخير فيه و انّ الحكم بتأخير الحدّ الى اعتدال الهواء لا يساعد هذه الاخبار و لا يجمع بينهما، و قال أخيرا: لا يبعد الجمع بين الاخبار بحمل الأخبار الدّالة على التأخير على الاستحباب.

أقول: انّ الحمـل على الاسـتحباب مشـكل جـدّا بل لو كان الـدليل مصـرّحا باسـتحباب التأخير إلى اعتـدال الهواء كان لا يعارض دليل وجوب التسريع، فاذا كان التسريع واجبا و التأخير حراما كما هو مقتضى الروايات التى ذكرناها آنفا فكيف يمكن ان يقال بأنّه يستحبّ التأخير إلى اعتدال الهواء؟ و على الجملة فلا يمكن الجمع بين قوله عليه السّـلام: ليس في الحدود نظر ساعة، و استحباب التأخير أصلا كما قد أشار هو قدّس سرّه أيضا الى ذلك.

و الـذى يبدو في النظر هو انّه لا معارضة أصـلا في البين بل انّ الاخبار الدالّة على التأخير إلى اعتدال الهواء، كالحاكم على اخبار عدم جواز التأخير، فإنّ هذه الاخبار تبيّن و توضح شـرائط الحدّ و مقرراته و انّ الحدّ الواجب شـرعا هو ما يقام في معتدل الجوّ، فالتأخير عن هـذا الموقع غير جائز، كما انّه لو لم يقيّد الحدّ بإيقاعه في وقت خاص بل كان مطلقا فالتأخير عن أوّل وقته كان محرّما و على هذا فقد عملنـا بالطـائفتين و ذلـك لانّ الواجب هو اجراء الحـدّ في وقت ملاـئم مناسب و لا يجوز التأخير عن هـذا الوقت، و الحاصل انّه على فرض استفادة وجوب التأخير إلى اعتدال الهواء لا معارضة في المقام، و امّا الوجوب فهو الظاهر من الاخبار الشريفة.

ثم انّه قد بدا لي هنا بحث لم أظفر على من تعرّض له أصلا و هو انّه هل

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۸۹

الحـدّ واجب تعبـديّ أو توصـليّ، و بتعـبير آخر هـل يجب ان يـؤتى بقصـد أمر المولى أو انّه يكفى مجرّد إجرائه و إيقـاعه و ان كـان لامتثال أمر الحاكم و الرئيس و غير ذلك من الغايات غير المولى سبحانه و تعالى؟

أقول: لعلّ الظاهر من بعض الروايات هو الأوّل و ذلك كمرفوعـة حفص بن عون قال: قال رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله: ساعـة إمام عادل أفضل من عبادة سبعين سنة و حدّ يقام للّه في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحا «۱».

فـان قوله عليه السّـلام: يقام للّه، ظاهر في ألنّ الحـدّ أمر تعبـدىّ لا بـدّ من ان يقام اللّه تعالى، و لعلّه الظاهر أيضا من الروايات التى عبّر فيها عن الحـدود بحق اللّه أو، حـدّه، مثل ما رواه أبو بصـير عن ابى عبـد اللّه عليه السّـلام قال: الرجم حـدّ اللّه الأكبر و الجلـد حـدّ اللّه الأصغر «۲».

لا يقام الحدّ في أرض العدوّ

قال المحقّق: و لا في أرض العدوّ مخافة الالتحاق.

أقول: المستفاد من عبارته هو انّ خوف الالتحاق بالكفّار حكمة فى عدم اجراء الحدّ فى أرضهم.

لكن الظاهر من عبارة بعض المعاصرين انّ خوف الالتحاق قيد فى الحكم بحرمة اجراء الحدّ فى أرض العدوّ و بلاد الكفّار، قال: لا يجوز اقامة الحدّ على أحد فى أرض العدوّ إذا خيف أن تأخذه الحميّة و يلحق بالعدوّ.

فان المستفاد من هذه العبارة هو انّه يجب تأخير حدّه الى ان يخرج من ارض الكفّار، لكن هذا عند ما خيف على المحدود من التحاقه بهم لا مطلقا فحينئذ يلزم مراجعة الاخبار و النظر فيها حتّى نرى ما هو المستفاد منها.

عن ابى مريم عن ابى جعفر عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۵.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدود الزنا الحديث ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۰

لا يقام على أحد حدّ بأرض العدوّ «۱».

و عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن علىّ عليه السّلام انّه قال:

لا أقيم على رجل حدّا بأرض العدوّ حتّى يخرج منها مخافة ان تحمله الحميّة فيلحق بالعدوّ «۲».

و ظاهر هذا التعليل هو الإطلاق فيفيد انّه لا يقام عليه الحدّ فى أرض الكفّار لانّ هذا الخوف حاصل لا انّه لا يقام عليه إذا خيف عليه ذلك. و لذا قال بعض الأعاظم قدّس سرّه: و الأظهر ان يكون ما ذكر من باب الحكمة من جهة انّ المطلق لا بدّ فيه من بقاء الغالب فيه بعد التقييد لا الأقلّ و لا المساوى.

و مراده رحمه اللّه انّه لا بدّ فى التقييد ان لا يخرج الأكثر حتّى لا يكون من باب تخصيص الأكثر.

أقول الظاهر انّه و ان لم يكن الالتحاق بنفسه محقّقا الّا انّ خوف الالتحاق محقّق نوعا فهذا هو النجاشى الشاعر المخصوص لأمير المؤمنين عليه السّلام فقد شرب الخمر فى شهر رمضان فضربه عليه السّلام ثمانين ثم حبسه ليلة ثم دعا به من الغد فضربه عشرين لتجرّئه على شرب الخمر فى شهر رمضان و صار هذا سببا لفراره و إقباله على معاوية و الالتحاق به [۱] و على هذا فهذا الخوف محقّق نوعا فيكون القيد من القيود الواردة مورد الغالب و هو لا يقيّد الدليل العامّ أو المطلق و على هذا فيؤخّر الحدّ و ان لم يكن فى مورد خوف أصلا.

لا يقام الحدّ فى الحرم

اشارة

قال المحقّق: و لا فى الحرم على من التجأ إليه بل يضيّق عليه فى المطعم و المشرب ليخرج، و يقام على من أحدث موجب الحدّ فيه.

أقول: و قد استدلّ على ذلك بأمور: الأوّل الاحترام، اى احترام الحرم

---

[۱] فى رجال المامقانى الجلد ۳ الصفحة ۲۶۷: النجاشى الحارثى الشاعر، عدّه الشيخ رحمه اللّه فى

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من مقدمات الحدود الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۰ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۱

فإنّ عقوبـة من التجأ إلی الحرم و اقامـة الحدّ علی الملتجئ به اهانة له و کذا إخراج من لاذ به عنه جبرا و قسـرا الثانی قوله تعالی وَ مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً «۱».

الثالث صحیحة هشام بن الحکم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یجنی فی غیر الحرم ثم یلجأ إلی الحرم، قال: لا تقام علیه الحدّ و لا یطعم و لا یسـقی و لا یکلّم و لا یبایع فإنّه إذا فعل به ذلک یوشک ان یخرج فیقام علیه الحدّ و ان جنی فی الحرم جنایة أقیم علیه الحدّ فی الحرم فإنّه لم یر للحرم حرمة «۲».

و هی تدلّ بالوضوح علی انّ الجانی الذی جنی فی غیر الحرم ثم لاذ الی الحرم لا یجوز اجراء الحدّ علیه و انّما یضیّق علیه فی طعامه و شرابه و سـائر الجهات کی یخرج منه و یقام علیه الحـدّ فی خارج الحرم. نعم لو أقـدم هو علی الجنایـة فی نفس الحرم و هتک حرمته فحینئذ أقیم علیه الحدّ فی الحرم کما هو صریح ذیل الصحیحة و سیأتی انّ فی بعض الروایات ما ینافی هذا الذیل فانتظر.

ثم انّ التحقیق فی المسئلة یقتضی التعرّض لأمور:

الأوّل هل انّ احترام الحرم الذی تمسّک به العلماء و استدلّوا به دلیل مستقلّ

أو انّه أمر مستفاد من الآیة الکریمة: و من دخله کان آمنا. الصریحة فی

رجـاله من أصـحاب أمیر المؤمنین علیه السّـلام و کان شاعر أهل العراق بصـفین و کان علی (ع) یأمره بمحاورة شـعراء أهل الشام مثل کعب بن جعیل و غیره فشـرب الخمر بالکوفة أوّل یوم من شـهر رمضان مع ابی سـمّاک الأسد فأخذ و جیء به الی علی (ع) فأقامه فی سراویل فضـربه ثمانین للخمر ثم زاده عشـرین لجرأته علی الإفطار بالمحرّم فی شـهر رمضان فغضب لذلک و هرب حتی لحق بمعاویة فی الشام و هجا علیا ع فقال

الا من مبلّغ عنی علیّا بأنّی قد أمنت فلا أخاف

لمّا عمدت لمستقر الحق رأیت أمورکم فیها اختلاف

---

(۱) سورة آل عمران الآیة ۹۷.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۴ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۲

انّ بیت اللّه تعالی محلّ أمن و أمان و من دخله فقد دخل دار الأمن و السّلام کائنا من کان؟

أقول: انّ اجراء الحـدّ فی الحرم علی الجانی لم یکن هتکا و خلافا للاحترام اللازم له عرفا ما لم یرد دلیل من الشـرع فإنّه من قبیل اقامة أمر اللّه فی بیت اللّه و إذا کـان هو حکما إلهیّا و طاعـة لأمره سـبحانه فکیف یکون إجرائه فی بیته خلاف الاحترام؟ و خصوصا بلحاظ انّ فی الإخراج إلی خارج الحرم و اقامـة الحـدّ علیه هناک تأخیرا فی إجراء الحـدود، و علی الجملـة فیمکن التشـکیک فی کون اقامة الحـدّ فی الحرم هتکا و فی خارجه احتراما له، نعم بعـد ملاحظة انّ الشارع جعله بیت الأمن و مرکز الأمان یصحّ ان یقال: انّ عدم اقامة الحدّ علیه فی الحرم نوع احترام منه.

الثانی انّه هل التضییق فی المطعم و المشرب

علی من التجیء الی الحرم الی ان یتعب و یضطرّ الی الخروج لا ینافی کون الحرم أمنا، و انّ من دخله کان آمنا؟

الظاهر انّه مع غضّ النظر عن الروایة ینافی کونه محلّ الأمن فإنّ مقتضی کون الحرم کذلک ان یکون الداخل فیه فی سعة و راحة لا فی الضیق و الشدة و تحت ضغط الجوع و العطش و لازم کونه آمنا هو کونه مأمونا من جمیع أنواع الأذی دون خصوص القتل أو الضرب نعم بلحاظ الروایة نقول بذلک.

و لعلّ الأمر بالتضییق علیه مع کونه آمنا و لائذا بدار الأمن هو التنبیه علی لزوم مراعاة جانب الحدود أیضا فإنّه لو لا ذلک للزم تعطیل حدود اللّه تعالی و یصیر ذلک ذریعة لنشر الفساد و اقتراف المعاصی و المحرّمات.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۱، ص: ۳۹۲

الثالث انّ الظاهر کون النسبة بین أدلّة الحدود کآیة الجلد و روایات الرجم

و الجلد و بین أدلّة حرمة الحرم، العموم من وجه فان مآلهما إلی أنّه یجلد الزانی مثلا فی الحرم و غیره، و لا یجلد فی الحرم سواء کان الحدّ حدّ الزنا أو غیره، فیتعارضان فی المجمع و هو حدّ الزنا فی الحرم لکنّا لم نجد أحدا قال بانّ بینهما تعارضا کذلک حتّی یسقط الدلیلان مثلا و لعلّ ذلک لأجل انّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۳

النسبة بین الدلیلین و ان کانت بحسب المفهوم هو العموم من وجه لکن إذا کان أحد الدلیلین بحیث لو عمل به لم یبق للآخر مورد و مصداق أصلا یجب ان یعاملا معاملة العموم المطلق و ما نحن فیه من هذا القبیل لانّه لو عمل بدلیل الحدود و الجنایات کدلیل جلد الزانی الذی نسبته الی دلیل احترام الحرم عموم من وجه و کذلک دلیل جلد الشارب مطلقا و سائر الحدود، لم یبق مورد لدلیل احترام الحرم بخلاف ما لو انعکس الأمر بأن یترک اجراء الحدّ فی الحرم بالخصوص فإنّه یبقی لدلیل الجلد و القطع و الرجم موارد أخر، و علی هذا فیکون المقام کالتخصیص فتخصّص أدلّة الحدود بأدلّة احترام الحرم.

الرابع انّهم رضوان اللّه علیهم ذکروا فی موضوع المسئلة

، التجاء الجانی إلی الحرم و قد رأیت عبارة المحقّق فی الشرائع.

و لکن الظاهر انّه لا خصوصیّة لهذا القید بل ظاهر الآیة الکریمة، العموم لانّ ذلک احترام للحرم، فکلّ من دخل فیه فهو آمن و ان لم یکن ملتجیا و لائذا بل کان قد دخل لإتیان مناسک الحج و قد اتی بما هو سبب للحدّ، و هذا من مزایا الحرم و خصائصه بالنسبة إلی سائر الأماکن فإنّ المراد لیس هو العقوبة التی لا تستحق لانّ کون الإنسان آمنا بالنسبة إلیها شامل لکلّ الأماکن بلا فرق بین الحرم و غیره، و انّما یفرق بینهما فی العقوبة المستحقّة لها یعنی إذا اتی الإنسان بما یوجب الحدّ- بحیث لو کان فی خارج الحرم لا قیم علیه ذلک- فإنّ حرمة الحرم تقتضی عدم إقامته علیه فلا یجوز عقوبة الداخل و ان لم یکن ملتجیا لانّ المناط هو حرمة الحرم فلا یجوز عقوبة من دخل هذا المأمن و امّا ذکر قید الالتجاء فی صحیحة هشام المذکورة آنفا ففیه انّه لیس فی کلام الامام علیه السّلام بل هو من کلام الراوی، و هذا لا ینافی جریان الحکم فی موضوع آخر أیضا کما إذا دخله و لم یکن ملتجیا و ذلک لما مرّ من انّ المقصود احترام الحرم و لا فرق فیه بین الملتجئ و الناسک و غیر ذلک، کما انّه لا فرق فی العقوبة بین القتل و الرجم و الجلد و التعزیر.

لا یقال: انّ مقتضی الاقتصار فی الحکم المخالف للقاعدة علی القدر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۴

المتیقّن، هو اختصاص الحکم بصورة الالتجاء، فإنّ القاعدة تقتضی عدم تأخیر فی الحدّ غایة الأمر انّ الدلیل اقتضی خروج المجرم الملتجئ، فیقتصر علی هذا المقدار، و علیه فالداخل لا للالتجاء یقام علیه الحدّ فی الحرم [۱].

لأنّا نقول: هذا خلاف مقتضی ظاهر الآیة فإنّها تفید انّ الحرم، حرم الأمن و محلّ الأمان و هذا بظاهره آب عن التخصیص بما إذا کان قد دخله لا للالتجاء حتّی یفید انّه لیس أمنا له.

لا یقال: انّ هذا العموم قد خصّص قطعا لأنّه إذا دخل الحرم و جنی فیه فإنّه یقام علیه الحدّ فیه.

لأنّا نقول: لعلّ العامّ کان من أوّل الأمر منصرفا عمّن دخل الدار و جنی فیه، الا تری انّه لو قیل: انّ دار العالم الفلانی محلّ أمن و أمان، فإنّه منصرف عمّن دخل دار هذا العالم لیقتله؟ و علی الجملة فلا وجه للتقیید بالالتجاء أصلا بل الحکم لکلّ من دخل الحرم و ان لم یکن ملتجیا بل قد دخله للعبادة و لنسک الحج و العمرة مثلا.

فتحصّل انّه لا یجوز اقامة الحدّ علی الداخل مطلقا خصوصا الملتجئ به ما دام فیه بل یضیّق علیه حتّی یخرج فاذا خرج یقام علیه الحدّ.

الخامس: انّ صریح صحیح هشام:

لا- یطعم و لا یسقی و لا یکلّم و لا یبایع، کما انّ المحقّق قال: یضیّق علیه فی المطعم و المشرب لیخرج، انتهی، و من المعلوم انّه إذا منع مطلقا و بالکلّ عن الطعام و الشراب فهو ادعی لان یخرج و یستوفی منه الحدّ ممّا إذا اعطی الماء و الطعام قلیلا، فکیف قال صاحب الجواهر بشرح عبارة الشرائع: بأن یقتصر علی ما یسدّ به الرمق انتهی و لماذا أضاف ذلک و فسّر التضییق بإعطاء ما یسدّ به رمقه و دفع مقدار یسیر من الماء و الغذاء الیه؟

هذا مضافا الی انّ مقتضی ذکر (لا یسقی و لا یطعم) عقیب ذکر عدم الحدّ انه لا یسقی و لا یطعم أصلا.

---

[۱] أورده هذا العبد و کذا الإشکال الآتی و قد أجاب دام ظله عنهما بما فی المتن.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۵

أقول: انّ منعه عن الماء و الطعام مطلقا الی ان یموت خلاف کون البیت أمنا و ینافی انّ من دخله کان آمنا کما انّه خلاف المصلحة الملحوظة فی المقام من اضطراره و إلجائه إلی الخروج فیقام علیه الحدّ.

هذا مضافا الی انه لا یجوز الاقدام علی هلاک أحد و إتلافه بذنبه و ان کانت عقوبته القتل أو الرجم فإنّه لا بدّ من اجراء الحدّ علیه بالنحو المشروع و المنهاج المأثور لا مطلقا و لا یجوز قتله بالجوع و العطش.

السادس: انّه قد استشکل بعض الأعاظم قدّس سرّه فی شمول لفظ الجنایة المذکورة فی صحیح هشام، للزنا،

قال: و التعبیر بالجنایة فی السؤال و شمولها لارتکاب الزنا لا یخلو عن النظر و ان کان الجواب مناسبا انتهی.

و فیه انّ ذکر الصحیحة فی کلماتهم رضوان اللّه علیهم أجمعین عند البحث عن ارتکاب الزنا و الالتجاء فی الحرم شاهد علی انّهم بأجمعهم قد فهموا شمول الجنایة لمثل الزنا و سائر موجبات الحدّ.

و السرّ فی ذلک و وجهه هو انّ للجنایة معنیین أحدهما إیجاد الجرح و إیصال الألم إلی بدن الإنسان کلّه أو بعضه و الأوّل جنایة النفس و الثانی جنایة الطرف.

ثانیهما ذنب أخذ الإنسان بعقوبته، و الزنا و ان لم یشمله الجنایة بمعناها الأوّل لکنّها تشمله بمعناها الثانی.

هـذا مضافا الی انّ الراوی أطلق الجنایـة و اجابه الإمام بأنّه لا یقام علیه الحـدّ و هـذا ظاهر فی کون الموضوع هو ما له حدّ فی الشـرع و لیس المراد هو إیراد ما یعاقب المورد علی مثله، و لیس هـذا الّا لواحـد من الوجهین فامّا ان تکون الجنایـة هو الـذنب الذی له عقوبة و امّا انّه کان هناک قرینة علی انّ مقصود السائل هو هذا و کان الامام علیه السّلام عالما بذلک.

السابع: انّ الضمیر فی قوله تعالی:

وَ مَنْ دَخَلَهُ کٰانَ آمِنـاً، و ان کـان یرجع الی البیت المـذکور فی الآیـة السابقـة و هی قوله تعـالی إِنَّ أَوَّلَ بَیْتٍ وُضِعَ لِلنّٰاسِ لَلَّذِی بِبَکَّةَ مُبٰارَکاً وَ هُدیً لِلْعٰالَمِینَ «۱»، الّا انّ المراد بحسب الآثار هو مطلق

(۱) سورة آل عمران الآیة ۹۷.

الحرم.

نعم یستثنی من الحکم المزبور و هو عـدم جواز اقامـة الحـدّ فی الحرم فیما إذا کان الجانی قـد ارتکب الجرم فی الحرم فإنّه یقام علیه الحدّ فیه و ذلک لانّه بنفسه قد هتک الحرم و ضاع حرمته و لم یراعها.

و تـدل علی ذلک صـحیح هشام بن الحکم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام التی مرّ نقلها فان فی آخرها: و ان جنی فی الحرم جنایة أقیم علیه الحدّ فی الحرم فإنّه لم یر للحرم حرمة.

الّا انّ فی مرسل الصـدوق ما ینافی ذلک، و إلیک نصّه: قال الصادق علیه السّلام و لو انّ رجلا دخل الکعبة فبال فیها معاندا اخرج من الکعبة و من الحرم و ضربت عنقه «۱».

فهذا یفید انّه یخرج الجانی من الحرم و یقام علیه الحدّ فی خارجه مع انّه قد ارتکب الجنایة فی الحرم.

و قال صاحب الجواهر: و لعلّه الأحوط و الاولی.

و لکن الظاهر عندی خلاف ذلک، و ذلک لما مرّ من تصریح صحیح هشام بأنّ الجانی فی الحرم یقام علیه الحدّ فی نفس الحرم معلّلا بأنّه لم یر للرحم حرمـة، و لیس لنا ما یدل علی اعتبار إخراجه إلی خارج الحرم سوی هذا المرسل، و کیف یمکن رفع الید عن الروایة الصـحیحة بروایـة مرسـلة لا یقوّیها شـیء سوی ما ذکره الصـدوق بنفسه فی مقدّمة کتابه- من لا یحضـره الفقیه- بقوله: و لم اقصد فیه قصـد المصـنّفین فی إیراد جمیع مـا رووه بـل قصـدت إلی إیراد ما افتی به و احکم بصـحّته و اعتقـد فیه انّه حجّة فیما بینی و بین ربّی تقدّس ذکره و تعالت قدرته «۲».

هـذا مضافا الی انّه قـدّس سرّه قـد رجع عمّا وعـد، و أورد فی کتـابه مـا لا یعمل و لا یفتی به أیضا و علی هـذا فلیس فی قبال الخبر الصحیح الصّریح فی

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۹ الباب ۴۶ من مقدمات الطواف الحدیث ۳.

(۲) من لا یحضره الفقیه الجلد ۱ الصفحة ۳.

لزوم إخراجه إلی الخـارج و اجراء الحـد علیه فی غیر الحرم فی مفروض المقـام دلیـل حجّة یـدلّ علی إخراجه إلی خارج الحرم، فهنا یحدّ فی نفس الحرم، و الاحتیاط یقتضی ذلک.

حکم من جنی فی حرم النبی أو الأئمة علیهم السّلام

ثم انّ ما ذکرناه کان بالنسبة إلی الحرم المعهود، و ما هو المتبادر من الحرم، المعهود بمکة المشرّفة فحینئذ تصل النوبة إلی البحث فی انّه هل الحکم فی حرم المدینة و حرم الأئمة علیهم السّلام أیضا کذلک أم لا؟

قد الحق ابن حمزة خصوص حرم النبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله [۱].

و عن شیخ الطائفة إلحاق حرم النبی و کذا الأئمة علیهم السّلام به [۲] و حکی ذلک أیضا عن الحلّی.

و لکن خالف فی ذلک الشهید الثانی قدّس سرّه فقال فی المسالک:

و الحق به بعضهم حرم النبی و الأئمة علیهم السّلام و هی مشاهدهم المشرّفة، و لم نقف له علی مأخذ صالح انتهی. کما انّ صاحب الجواهر قال بعد نقل القولین: و لا دلیل علی شیء منهما.

و نحن نقول انّ کلّ واحد من هذین العلمین قد تمسّک بالاحترام فی قبال الآیة الکریمة و الروایة الشریفة، فإذا کان الدلیل الذی یتمسک به فی عدم اقامة الحدّ علی المحرم فی الحرم هو الاحترام فهذه العلّة موجودة فی ما نحن فیه و ذلک لانّ أخذ من دخل دارا من تلک الدار اهانة بصاحب البیت عرفا، و کانت العرب یعتبر ذلک أعظم اهانة بالنسبة الیه و لذا کان هانی بن عروة رحمة اللّه علیه الذی قد أجار مسلما و حماه و آواه فی داره بذل له تمام النصرة و امتنع شدیدا من تسلیمه الی ابن زیاد و اختار القتل علی ذلک و قال لابن زیاد: و اللّه لا آتیک بضیفی لتقتله ابدا، و لمّا قال له ابن زیاد لتأتینی به، قال: و اللّه لا آتیک به،

---

[۱] أقول: فإنّه عبّر بقوله: أو فی الحرمین إذا التجأ إلی أحدهما.

[۲] قال فی النهایة: و لا یقام الحدّ أیضا علی من التجأ إلی حرم اللّه و رسوله أو حرم أحد من الأئمة إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۳۹۸

و فی روایة و اللّه لو انّه تحت قدمیّ ما رفعتهما عنه و لا أجیئک به.

و انّی أتذکر أنّ بیوت العلماء و منازلهم کانت مأمنا للملتجئین و الواردین حتّی انّ الحکّام و السلاطین کانوا یهمّون ذلک و یهتمّون به کما انّ حرم الامام الرضا علیه السّلام کان مأمنا للواردین و اللائذین و الملتجئین علی مرّ الدهور و الأعصار الی ان جاء پهلوی الطاغوت و نقض هذا الأمان، بعد ان کان الأمر بحیث قد عرف بعض الشوارع و البیوت المتّصلة بالحرم الشریف بذلک العنوان و بقی له هذا العنوان و الاسم الی یومنا هذا.

و علی الجملة فهذا الأمر عرفی دائر بین الأقوام، و العرف یری إخراج أحد من دار دخل فیها و لجأ إلیها اهانة بربّ البیت و قد امضی الشارع هذا الأمر العرفی و لم یردع عنه کما فی حرم اللّه سبحانه، و من المعلوم انّ هذه العلّة و الخصوصیّة لا تختصّ بحرم اللّه بل هی جاریة فی حرم الرسول و الأئمة الطاهرین، و علی هذا فالأحوط بل الأقوی عندنا مراعاة حرمة حرمهم و عدم التعرض لمن دخل تلک المشاهد الشریفة و المواقف الکریمة، و قد اتی بما أوجب الحدّ، الی ان یخرج منه.

لا یقال: انّ لازم ذلک هو إسراء الحکم المساجد و حرم أنباء أئمّة علیهم السّلام أیضا.

لأنّا نقول: انّ ما ذکرناه جار فی کلّ حرم یوازن حرم اللّه سبحانه أو یقرب منه فی الحرمة و التکریم کحرم المعصومین علیهم السّلام، فلا یجری فی مطلق المشاهد المشرّفة و البقاع المقدّسة نعم هتک تلک المشاهد و الأماکن محرّم قطعا.

الترتیب فی الحدود المجتمعة

قال المحقّق: إذا اجتمع الجلد و الرجم جلد أوّلا و کذا إذا اجتمعت حدود بُدئ بما لا یفوت معه الآخر.

أقول: إذا اجتمع على المكلّف حدّ و تعزير أو حدّان فصاعدا و أمكن

الجمع بحيث لا ينافي إجراء واحد اقامة الباقى فلا محالة يجمع بين الأمور اللازمة و يتخيّر المستوفى بين تقديم ایّ واحد و تأخيره، كما إذا وجب على أحد الجلد و القطع و التعزير، و امّا إذا لم يمكن الجمع مطلقا و ان أمكن الجمع فى بعض الصور و بعبارة أخرى لو كان أحد الحدّين مثلا بحيث لو قدّم على الآخر ينتفى موضوع الآخر دون العكس فهناك يجب تقديم ما أمكن معه اجراء الباقى و ذلك كما إذا اجتمع حدّ السرقة و الجلد لحدّ الزنا غير المحصن، و الرجم أو القتل كزنا المحصن أو الزنا بالمحارم فإنّه لو قدم الرجم أو القتل لم يبق موضوع و مورد للقطع و الجلد، و لا عكس، فيجب تقديم الجلد و حدّ السرقة ثمّ الرجم أو القتل، و البدأة بما لا يفوت معه الباقى.

و الدليل على ذلك أولا- القاعدة العقلية فإنّ إذا كان هناك تكليفان و أمكن العمل بهما و الجمع بينهما وجب ان يؤتى بكلّ واحد منهما عملا- بالتكليفين المستقلين، و العقل لا يجوّز البدأة بما لا يبقى معه موضوع الآخر لانّه لا يجوز ازالة التكليف الإلهى فيقدّم الجلد كى يجمع بين التكليفين.

و ثانيا الاخبار الشريفة فقد وردت نصوص مستفيضة معتبرة تدلّ على ذلك ففى صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال: أيّما رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل يبدأ بالحدود التى هى دون القتل ثم يقتل بعد ذلك «۱».

و عن عبيد بن زرارة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يؤخذ و عليه حدود أحدها القتل، قال: كان علىّ عليه السّلام يقيم عليه الحدّ ثم يقتله و لا تخالف عليّا عليه السّلام «۲».

و عن محمّد بن مسلم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يؤخذ و عليه حدود أحدها القتل، فقال: كان علىّ عليه السّلام يقيم عليه الحدود ثم يقتله و لا تخالف عليّا عليه السّلام «۳».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحديث ۴.

و عن حمّاد بن عثمان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يكون عليه الحدود منها القتل، قال: يبدأ بالحدود التى هى دون القتل و يقتل بعد «۱».

و عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل، قال: يبدأ بالحدود التى هى دون القتل و يقتل بعد «۲».

و عن سماعة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السّلام فى من قتل و شرب خمرا و سرق فأقام عليه الحدّ فجلده لشربه الخمر و قطع يده فى سرقته و قتله بقتله «۳».

و عن زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال: أيّما رجل اجتمعت عليه حدود فيها القتل فإنّه يبدأ بالحدود التى دون القتل ثم يقتل «۴».

و هنا بحث و هو انّه هل الأوامر فى تلك النصوص مولويّة بحيث لو خولف الترتيب و قدّم القتل لما وقع الحدّ أصلا بل كان هو جناية صدرت من المجرى و يترتّب عليها الضمان و على الجملة فيكون المقام كصلوتى الظهر و العصر، حيث انّ صلاة العصر مترتّبة على صلاة الظهر، و لو قدّم صلاة العصر لكانت باطلة، أو انّ الأوامر الواردة فيها إرشاديّة ترشد الى ما يحكم به العقل حيث انّه حاكم بلزوم مراعاة كلا التكليفين مع الإمكان؟

و تظهر الثمرة فيما أشرنا إليه من انّه على الأوّل كان ما اتى به جناية و عصيانا للأمرين و ذلك لترك الأوّل رأسا مع إمكان الإتيان به و

ترک الثانی لعدم الإتیان بشرائطه. و لم یتحقّق حدّ أصلا فی حین انّه علی الثانی کان ما صدر منه هو الحدّ غایة الأمر انّه قد انتفی بهذا الحدّ موضوع الآخر و یصدق انّه قد فعل ذلک و ترک الآخر و یعاقب علی ترک الثانی.

و قد تقدّم مثل ذلک فی إجراء الحدّ فی غیر اعتدال الهواء و انّ الکلام

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۵.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۷.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۱

یأول إلی وحدة المطلوب و تعدّده.

و الظاهر انّ المقام من قبیل تعدّد المطلوب و إرشاد العقل نظیر قوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ، حیث انّ العقل یحکم بذلک و ان لم یکن شرع فعند ما ورد فی القرآن الکریم و علی لسان اللّه تعالی یکون للإرشاد الی ما حکم به العقل، و یبعد جدّا ان یحصل الجزم بتعبّد زائد علی ذلک فی الأمر بتقدیم الجلد علی القتل أو الرجم.

نعم لو اشترطت العدالة أو القربة فی المجری فلا بدّ من ان یفرض البحث فی ما إذا کان ناسیا مثلا و اتی بالمؤخّر أوّلا.

لا یقال: انّه ینافی الإرشادیة ما ورد فی الروایة عن علیّ بن جعفر عن أخیه علیه السّلام قال: سألته عن رجل أخذ و علیه ثلاثة حدود: الخمر و الزنا و السرقة بأیّها یبدأ به من الحدود؟ قال: بحدّ الخمر ثم السرقة ثم الزنا [۱].

لأنّا تقول: انّ ذکر الزنا فی الآخر محمول- بقرینة سائر الروایات- علی ما إذا کان مع الإحصان، و امّا تقدیم الجلد للخمر علی القطع للسرقة المستفاد من لفظة (ثم) فلا جل انّ تقدیم القطع علی الجلد قد یوجب تفویت الموضوع، و علی الجملة فالاحتفاظ علی إیقاع کلّ واحد من هذه الحدود یقتضی تقدیم الجلد علی القطع و القطع علی الرجم أو القتل.

ثم انّه قد ظهر بما ذکرنا انّ هذا البحث غیر البحث الذی تقدم مفصّلا من انّه هل یجب فی مورد رجم الزانی جلده أیضا أو انّه یکتفی برجمه وحده فان الکلام فی المقام فی الموارد التی ثبت انّ حدّ المجرم هو الاثنان فصاعدا و بعد الفراغ عن تعدّد الحدّ فاذا وجب فی مورد الجلد و الرجم مثلا فهناک یبحث فی انّه ایّ واحد منهما یقدّم و أیّهما یؤخّر، فی حین انّ الکلام فی ذلک البحث فی أصل التعدّد و عدمه.

---

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من مقدمات الحدود الحدیث ۳. و قد أورد الإشکال، هذا العبد و أجاب أدام اللّه بقاه بما فی المتن.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۲

الکلام فی توقع برء جلده و عدمه

اشارة

قال المحقّق: و هل یتوقّع برء جلده و عدمه؟ قیل نعم تأکیدا فی الضرب و قیل: لا، لانّ القصد الإتلاف.

أقول: انّ فی المسئلة أربعة أقوال: أحدها وجوب التأخیر، ثانیها استحبابه، و اقتصر فی الشرائع علی نقل هذین، ثالثها المنع و عدم جواز

التأخیر رابعها جواز التأخیر بیوم لا أزید فقد حکی عن الإسکافی القول بوجوب الجلد قبل الرجم بیوم.

و قد نسب الأوّل إلی الشیخین و ابن زهرهٔ و ابن حمزهٔ و ابن البرّاج و ابن سعید، و استدلّ علی ذلک بقولهم تأکیدا للضرب و الزجر.

توضیح ذلک انّ للجلد المین أحدهما الم إیقاع الضرب علیه، ثانیهما الألم الباقی فی موضع الضرب إلی مدّهٔ حتّی یبرأ، فإذا لم یتوقّع البرء فی المقام فقد قلّ إیلامه و زجره فیجب تأخیره حتّی یذوق الالمین جمیعا.

و نحن لا نعلم من أین استفادوا لزوم التأکید فی الزجر ا فهل کان هذا استنباطا من أصل تشریع الحدّ حیث انّه کان للایلام و أذاقه الألم له. فاستفید من ذلک اعتبار إیذائه و إیراد الألم علیه حتّی بإمهاله بعد جلدهٔ الی ان یبرأ ثم بعد ذلک یرجم أو یقتل، أو انّهم اعتمدوا فی ذلک علی الآیهٔ الکریمهٔ و استندوا إلیها حیث یقول اللّه سبحانه بعد الأمر بجلد الزانیهٔ و الزانی مأهٔ جلدهٔ:

و لا تأخذکم بهما رأفهٔ فی دین اللّه ان کنتم تؤمنون باللّه و الیوم الآخر؟

و کیف کان فاستفادهٔ هذا المطلب مشکل امّا علی الأوّل فواضح و امّا علی الثانی فقد وردت الروایهٔ عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی تفسیر الآیهٔ انه قال: فی إقامهٔ الحدود «۱» هکذا فی تفسیر الصافی عن التهذیب، و علی هذا فالآیهٔ الکریمهٔ غیر متعلقهٔ بهذا المطلب و لا ربط لها به بل المقصود منها ان لا تحمل الرأفهٔ

---

(۱) التهذیب الجلد ۱۰ الصفحهٔ ۱۵۰ وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۳

و الرحمهٔ علی ترک اجراء الحدود المقرّرهٔ، سلّمنا انّ الآیهٔ متعرّضهٔ لما نحن بصدده لکنّها فی مورد الزانی فکیف نقول بذلک فی جمیع الموارد و نحکم بوجوب تأخیر القتل أو الرجم الی ان یبرأ؟

هذا مضافا الی انّه علی ما ذکروه یلزم الحکم بعدم جواز مداواته لیبرأ و تندمل جراحاته و لا ان یدهن بدنه المجروح حتّی یذوق الم الجلد و الجراحهٔ کلیهما تأکیدا للزجر، و هذا فی غایهٔ البُعد.

و العمدهٔ هو انّ هذا ینافی عدم التأخیر المعتبر فی إقامهٔ حدود اللّه تعالی و قد عرفت مبلغ تأکید الشارع و شدّهٔ إصراره و اهتمامه علی إیقاع الحدود سریعا و مضی انّه قد بلغ التأکید فی ذلک الی انّ المریض إذا لم یکن بحیث یبرأ عاجلا یضرب فی حال مرضه بالضغث کی لا یؤخّر الحدّ.

و قد ظهر بما ذکرنا انّه لا وجه لاستحباب ذلک أیضا و کیف نقول باستحباب ما یؤل إلی التأخیر فی إجراء الحدّ بل الحق هو عدم جواز التأخیر أصلا، و لو کان مستند القول بالاستحباب هو التأکید فی الزجر، ففیه ما ذکرناه علی القول بالوجوب.

و امّا ما ذکره ابن الجنید من القول بوجوب الجلد قبل الرجم بیوم فهو لأجل الخبر: انّ أمیر المؤمنین علیه السّلام جلد شراحهٔ یوم الخمیس و رجمها یوم الجمعهٔ «۱».

و أورد علیه فی الریاض بقوله: و هو شاذّ کالمنع عن التأخیر بل لعلّه احداث قول ثالث لاتفاق الفتاوی علی الظاهر علی جوازه و ان اختلفوا فی وجوبه و عدمه و علی هذا فالتأخیر لعلّه أحوط و ان لم یظهر للوجوب مستند علیه معتمد، نعم نسبه فی السرائر إلی روایهٔ الأصحاب انتهی.

أقول: انّ وجه عدم ظهور مستند یعتمد علیه فی الحکم بوجوب التأخیر واضح فقد مرّ انّ اعتمادهم فی ذلک علی التأکید علی الزجر، و قد قدّمنا ما فیه و امّا الاستناد إلی روایهٔ الأصحاب، فهو فی حکم خبر مرسل بل لعلّه أدون من

---

(۱) راجع سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحهٔ ۲۲۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۴

المرسل و ذلک لانّه استظهر ذلک منهم، و أین هو من الاستناد الی الخبر مرسلا فهذا لا ینفعنا شیئا.

و امّا کون التأخیر أحوط، ففیه انّه لو کان الأمر یدور بین الوجوب و الجواز لصحّ القول بانّ الاحتیاط فی الإتیان به رعایة لاحتمال الوجوب، و لیس هنا کذلک، و ذلک لاحتمال حرمة التأخیر، فإنّ مقتضی أدلّة وجوب التسریع فی الحدود هو عدم التأخیر فیها أصلا، و علی هذا فلیس فی التأخیر احتیاط، و لیست الفتاوی بحیث یطمئن ببلوغها حدّ الإجماع، فهذا هو المحقّق الأردبیلی قدّس سرّه و قد افتی بوجوب التسریع و عدم تأخیر الی ان یبرأ فقال فی مجمع البرهان: یجوز بل یجب ان یقتل بعد ذلک بما لا یعدّ تأخیرا انتهی، و الأقوی بنظرنا أیضا هو هذا.

و امّا التأخیر إلی یوم فلعلّه کان بنحو لا ینافی الفوریة العرفیّة أو کان الحکم به لجهات خارجیّة.

تذکرة و تتمیم

ثم انّه لو مات المحدود فی أثناء الجلد یسقط عنه باقی الضربات کما یسقط عنه الرجم أیضا لفوات الموضوع و لا ضمان أصلا و ذلک للإتیان بما هو وظیفته من إیقاع الجلد قبل الرجم، بخلاف ما لو عکس الترتیب فقدّم الرجم فإنّه قد فوّت التکلیف بالجلد بتقدیم الرجم علی الجلد و عصی بذلک، و امّا الضمان فهو موقوف علی وحدة المطلوب و تعدّده فعلی الأوّل فهو ضامن و علی الآخر فلا و لو شک فی وحدة المطلوب و تعدّده و شکّ فی الضمان و عدمه فالأصل عدم الضمان.

کیفیّة وضع المرجوم حال رجمه

اشارة

قال المحقّق: و یدفن المرجوم الی حقویه و المرأة إلی صدرها.

أقول: انّ الکلام هنا فی موارد، أحدها فی اعتبار حفر الحفیرة و عدمه

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۰۵

ثانیها فی اعتبار الدفن و عدمه ثالثها فی تعیین المقدار الذی یعتبر سترة أو دفنه فی الحفیرة الی غیر ذلک و قد اختلفت کلماتهم رضوان اللّه علیهم بالنسبة الی کلّ واحد من هذه الأمور [۱].

و إلیک قسما من کلماتهم: قال فی المقنعة: تحفر له حفیرة إلی صدره ثم یرجم بعد ذلک و قال أیضا: و إذا وجب علی المرأة رجم حفر لها بئر إلی صدرها کما یحفر للرجل ثم تدفن فیها الی وسطها و ترجم هذا إذا کان علیها شهود بالزنا و ان کانت مقرّة بلا شهود لم تدفن و نزلت کما ینزل الرجل إلخ.

و قال الصدوق فی المقنع: و الرجم ان یحفر له حفیرة مقدار ما یقوم فیها فتکون بطوله الی عنقه فیرجم و یبدأ الشهود برجمه إلخ.

و قال سلّار فی المراسم: و تحفر له حفیرة و یقام فیها الی صدره ثم یرجم و المرأة تقام الی وسطها. إلخ.

و فی الغنیة یحفر للمرجوم حفیرة یجعل فیها و یردّ التراب علیه الی صدره و لا یردّ التراب علیه ان کان رجمه بإقراره.

قد مضی انّ المحقّق قال بدفن المرجوم، و هو ردّ التراب علیه بعد وضعه فی الحفیرة.

و حیث انّ الأصل فی ذلک هو الاخبار فاللازم هو المراجعة إلیها و النظر فیها و الاستظهار منها.

فعن ابی بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: تدفن المرأة إلی وسطها إذا أرادوا أن یرجموها و یرمی الإمام ثم یرمی الناس بعد بأحجار صغار «۱».

و عن سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: تدفن المرأة إلی وسطها ثم یرمی الامام و یرمی الناس بأحجار صغار و لا یدفن الرجل

إذا رجم الّا الى

[۱] لم یکن فی الکلمات التی نقلها دام ظله العالی ما یدلّ علی وجود قول بعدم الحفر أو التردید فیه لکن کلام الشهید الثانی فی المسالک ظاهر فی التردید فی ذلک و أظهر منه فی ذلک کلام الأردبیلی فراجع.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۶

حقویه «۱».

و عن أحمد بن محمّد بن خالد رفعه الی أمیر المؤمنین علیه السّلام قال: أتاه رجل بالکوفة فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی، ثم ذکر انّه أقرّ أربع مرات- الی ان قال- فأخرجه إلی الجبّان فقال: یا أمیر المؤمنین أنظرنی أصلّی رکعتین ثم وضعه فی حفرته. فأخذ حجرا فکبّر اربع تکبیرات ثم رماه بثلاثة أحجار فی کلّ حجر ثلاث تکبیرات ثم رماه الحسن علیه السّلام مثل ما رماه أمیر المؤمنین علیه السّلام ثمّ رماه الحسین علیه السّلام فمات الرجل فأخرجه أمیر المؤمنین علیه السّلام فأمر فحفر له و صلّی علیه و دفنه «۲».

و عن الحسین بن خالد قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام: أخبرنی عن المحصن إذا هو هرب من الحفیرة هل یردّ حتّی یقام علیه الحدّ؟ فقال:

یردّ و لا یردّ، فقلت: و کیف ذاک؟ فقال: ان کان هو المقرّ علی نفسه ثم هرب من الحفیرة بعد ما یصیبه شیء من الحجارة لم یردّ و ان کان انّما قامت علیه البیّنة و هو یجحد ثم هرب ردّ و هو صاغر حتّی یقام علیه الحدّ و ذلک انّ ماعز بن مالک أقرّ عند رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بالزنا فأمر به ان یرجم فهرب من الحفرة فرماه الزبیر بن العوام بساق بعیر فعقله فسقط فلحقه الناس فقتلوه ثم أخبروا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بذلک فقال لهم: فهلّا ترکتموه إذا هرب یذهب فإنّما هو الذی أقرّ علی نفسه «۳».

و عن ابی العبّاس قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: اتی النبی صلّی اللّه علیه و آله رجل فقال: انّی زنیت فصرف النبی صلّی اللّه علیه و آله وجهه عنه. فأقرّ علی نفسه الرابعة، فأمر به رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ان یرجم فحفروا له حفیرة فلمّا ان وجد مسّ الحجارة خرج یشتدّ فلقیه الزبیر فرماه بساق

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزّنا الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۷

بعیر «۱».

و عن ابی بصیر و غیره عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: المرجوم یفرّ من الحفیرة فیطلب؟ قال: لا و لا یعرض له ان کان اصابه حجر واحد لم یطلب فان هرب قبل ان تصیبه الحجارة ردّ حتّی یصیبه الم العذاب «۲».

و عن ابی مریم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: أتت امرأة أمیر المؤمنین علیه السّلام فقالت: انّی قد فجرت فاعرض بوجهه عنها. ثم أمر بها بعد ذلک فحفر لها حفیرة فی الرحبة و خاط علیها ثوبا جدیدا و أدخلها الحفیرة إلی الحقو و موضع الثدیین و أغلق باب الرحبة و رماها بحجر «۳».

الی غیر ذلک من الروایات و هی متّفقة فی اعتبار إدخاله فی الحفیرة و فیها ما هو الصحیح کروایة أبی مریم، و الموثّق کخبر سماعة،

و لو کان کلّها ضعیفا فأیضا یعمل به و ذلک لانّه المشهور بینهم کما صرّح بذلک فی الجواهر.

نعم بعض الاخبار ساکتهٔ عن ذکر ذلک لکنّه لیس فی مقام البیان من هذا الجهة و لم یرد فیها التصریح بالعدم حتّی یحصل التعارض سوی ما عن ابی سعید الخدری فی قصّة ماعز: أمرنا رسول اللّه (ص) برجمه فانطلقنا به الی بقیع الغرقد فما اوثقناه و لا حفرنا له حفیرة و رمیناه بالعظام و المدر و الخزف.

لکن الروایة عامیة منقولة عن سنن البیهقی فلا تقاوم تلک الروایات العدیدة الدالة علی ذلک، و هکذا ما نقلوه من انّ النبی (ص) حفر للعامریة و لم یحفر للجهنیّة.

هذا مضافا الی انّ قصّة ماعز منقولة بطرقنا أیضا و قد ذکر فیها انّه حفر له فراجع روایة حسین بن خالد المنقولة آنفا.

نعم قد یستشکل فی دلالة الروایات لکونها متضمّنة للجملة الخبریّة بدل الأمر.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۸

و فیه انّ الجملة الخبریّة أیضا تدلّ علی الوجوب کالأمر بل أنّها أظهر فی إفادة الوجوب و ذلک لانّ من یأتی بالجملة الخبریّة یری القضیّة محقّقة الوقوع و کأنّه یخبر عن أمر سیقع و لا یحتمل الخلاف فی حین انّ الأمر لا یدلّ علی أزید من طلب الفعل و لا فرق فیما ذکرنا بین المضارع المعلوم و المضارع المجهول فکما انّ المضارع المعلوم یدلّ علی الوجوب کذلک المجهول منه.

هذا کلّه مضافا الی ما دل علی الوجوب من التأسی بفعل النبی و الوصیّ صلوات اللّه علیهما و آلهما.

و ما نقلوه من عدم الحفر للجهنیة، أو عدم الحفر لماعز فمضافا الی ما مرّ، أنهما حکایة فعل فی بعض الاحایین و هو لیس بحجّة و لو فرض ظهور الفعل فی عدم الوجوب فهذا لا یقاوم ظهور القول فی الوجوب و ذلک لانّ وجه الفعل لیس بمعلوم لنا، و لا مکان طروّ العارض الحامل علی عدم الحفر.

و مع ذلک کلّه لو شک فی اعتبار الحفر فلا شکّ فی حسنه و انّما البحث فی الوجوب و الاستحباب و من المعلوم انّ الوظیفة حینئذ مراعاة ذلک، و علی الجملة فوجوب حفر الحفیرة أحوط لو لم یکن أقوی.

فتحصّل انّ ما ذکره المشهور هو الصحیح فیلزم الحفیرة و امّا القول بعدم اعتبارها فهو شاذ و لعلّ القائل حمل هذه الاخبار علی الاستحباب و الّا فلا دلیل علیه ظاهرا هذا بالنسبة إلی اعتبار حفر الحفیرة و وجوب ذلک.

و امّا الدفن فقد عبّر بذلک بعض الفقهاء کما رأیت ذلک فی عبارة المحقّق و هو مذکور فی قسم من الروایات أیضا و قد تقدّم ذلک قریبا.

و غیر خاف انّ الدفن بمعناه المعهود المذکور فی باب الأموات هو المواراة فی الأرض بحث یختفی المدفون عن تناول ید الغیر و رؤیته، و هذا المعنی غیر مناسب للمقام الذی یجب الرجم و الرمی فإنّ دفنه کالمیّت ینافی الرجم، و الدفن بذاک المعنی مذکور فی بعض الروایات بالنسبة الی ما بعد موته کما فی مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد حیث قال فیها: فمات الرجل فأخرجه أمیر المؤمنین علیه السّلام فأمر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۰۹

فحفر له و صلّی علیه و دفنه «۱».

و یشهد لما ذکرناه ما رواه محمّد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

الـذى يجب عليه الرجم يرجم من ورائه و لاـ يرجم من وجهه لانّ الرجم و الضـرب لا يصـيبان الوجه و انّما يضـربان على الجسـد على الأعضاء كلّها «۲».

و ذلـك لأنّه إذا دفن فى الأرض خصوصـا لو كان بحيث دفن الى ثـدييه أو منكبيه فلم يبق من جسـده حتّى يقال: انّما يضـربان على الجسد على الأعضاء كلّها، فلا بدّ ان يكون المراد من الدفن و الستر هو نفس الستر فى الأرض.

و الإنصـاف انّ إثبـات إرادة مجرّد الستر فى الحفيرة مشـكل، و الظـاهر انّ المراد من دفن المرجوم الوارد فى الروايـات هو مواراته الى الموضع المعتبر، فى الحفيرة ردّ التراب عليه.

و امّـا قوله عليه السّـلام فى روايـة محمـد بن مسـلم: و انّمـا يضـربان على الجسـد على الأعضـاء كلّها، فلا ينافى ما ذكرناه و ذلك لانّ الضـرب على الأعضـاء كلّها، كان قـد وقع عقيب قوله: لا يصـيبان الوجه و يؤكّـد عـدم وقوع الضـرب على الوجه و الرأس لا ان يكون العناية على وقوع الضرب على كلّ موضع موضع من جسده.

و امّا منافاة الـدفن بهذا المعنى للفرار الذى يكون فى من ثبت زناه بالإقرار موجبا لتخلية سبيله. ففيه انّ ردّ التراب و طمّه لا ينافى الفرار باعمال شـدة و قوّة و لا يجب تسـهيل سبيل الفرار على المحكوم بالرجم و انّما المسـلّم هو انّه لو فرّ يترك بحاله و يخلّى سبيله لا أزيد من ذلك و لا أكثر.

و امّا الحـد و المقـدار الـذى ينزل و يجعل من المرجوم فى الحفيرة فالأخبار المتعرّضـة لذلك مختلفة منها ما اقتصـر فيه على ذكر دفن المرأة إلى وسـطها و ذلك كرواية أبى بصـير، و لا تعرّض فيها للرجل أصلا، و منها ما يدل على انّه تدفن المرأة إلى وسطها و لا يدفن الرجـل الّا الى الحقوين و ذلـك كروايـة سـماعة، و منها ما ورد فى فعل أمير المؤمنين عليه السّـلام من انه دفن المرأة المقرّة بالزنا الى الحقوين

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۴.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۰

كرواية صالح بن ميثم، و منها ما يقول بأنّ أمير المؤمنين عليه السّلام أدخل المرأة التى ثبت عليها الرجم فى الحفرة إلى الحقو و موضع الثديين.

و الحقو هو معقد الإزار و امّا الوسط فلا يخلو المراد منه عن إجمال، و مقتضـى مقابلة الوسط فى المرأة فى موثّق سـماعة، الحقوين فى الرجل هو ان يكون الوسط ما يقرب الثـديين مثلا و الّا فلا وجه للتفصـيل المزبور، و هـذا ينافى ما ورد فى روايـة صالح من دفن المرأة المقرّة الى الحقوين كما انّ رواية أبى مريم لا تساعد شـيئا من الروايات لانّ المعتبر بحسبها دفن المرأة إلى الحقو و موضع الثديين فاذا كان (الى) لانتهاء الغايـة و كانت الغايـة الحقو فما وجه ذكر موضع الثـديين- مع انّه لو كان المعتبر هو موضع الثـديين فالحقو داخل لا محالة و لا ينفكّ عنه ابدا بخلاف العكس-؟

و يمكن ان يكون المقصود هو ستر كـلّ هـذه المواضع الى موضع الثـديين و ان كـان ذلـك خلاـف الظـاهر، و على الجملـة فلو كـان الملاک هو موضع الثـديين فيمكن الجمع بين هـذا و بين ما دلّ على الدفن الى الوسط ان كان المراد من الوسط هو ما يحاذى الصدر، و لو أريـد منه ما يحاذى موضع الإزار فهو يساعـد روايـة صالـح الدّالة على دفنها الى الحقوين لكن لا يساعد ما دلّ على وجوب دفنها الى موضع الثديين.

اللهمّ الّا ان يقال: انّ الحدّ الأقلّ هو الى الحقوين و الأكمل هو الى الصدر و الثديين، و الوسط هو الوسط بينهما.

و قد حكى صاحب الجواهر رواية أبى مريم، بلفظ: دون موضع الثديين، بدل: موضع الثديين، بل هكذا كانت فى بعض السنخ الأصليّة

الروائية [۱] و هذا يسهلّ الأمر و يرفع الاشكال، و ان كان يبقى الإشكال بأنّه لا يساعد ما ورد من اعتبار الصدر فى المرأة.

و كيف كان فالظاهر هو ما افاده المشهور من لزوم دفن المرجوم الى حقويه ان كان رجلا و الى الصدر ان كان امرأة، كما هو مقتضى قوله عليه السّلام فى موثق

[۱] أقول: لكن فى نسخة الفقيه المطبوعة جديدا: و موضع الثديين، فراجع الجلد ۴ الصفحة ۳۰.

سماعة: تدفن المرأة إلى وسطها ثم يرمى الامام. و لا يدفن الرجل إذا رجم الّا الى حقويه، و ما ورد من انّه صلّى اللّه عليه و آله حفر للعامريّة الى الصدر و انّه صلوات اللّه عليه رجم امرأة فحفر لها الى الثندوة، فان الثندوة هو موضع الثدى، الى غير ذلك من الروايات.

بقى فى المقام أمران

أحدهما انّ المحقّق لم يتعرّض للحفر أصلا و انّما اقتصر على قوله:

و يدفن المرجوم، و أضاف فى الجواهر قبل ذلك، قوله: و يجب ان.» حتّى يفيد انه و لو فرض استظهارهم- كالشهيد الثانى- عدم الوجوب، فهو بنفسه استظهر الوجوب و يقول بذلك.

ثم استدلّ على وجوب الدفن بقوله: للأمر بالحفر له فى جملة من النصوص المعتبرة إلخ.

و نحن نقول: هل المراد منه انّه إذا وجب الحفر وجب الدفن أيضا ففيه انّه لا ملازمة لإمكان أن يجعل فى الحفيرة بدون الدفن اى ردّ التراب و طمّه، هذا مضافا الى عدم ورود الأمر بالحفر فى هذه الروايات حتّى بلفظ المضارع بل هى متعرّضة للدفن فقط نعم ورد فى ثلاثة من الروايات انّه صلوات اللّه عليه أمران يحفر له حفيرة، فلو كان نظره من وجوب الدفن الى هذه الروايات ففيه ما ذكرناه من عدم الملازمة.

نعم يمكن التمسك بالسيرة فى موارد الرجم فإنهم صلوات اللّه عليهم كانوا يحفرون و يدفنون المرجوم فى الحفيرة.

و كيف كان فلو لم يكن الروايات صريحة فى الوجوب فلا أقلّ من انّ الاحتياط هو الحفر و الدفن.

ثانيهما انّه هل الحفر و الدفن واجبان مستقلّان أو انّهما شرطان فى الحدّ؟ الظاهر هو الأوّل، و استفادة الشرطية مشكلة جدّا، و على هذا فلو وقع الرجم بدون ذلك فقد تحقّق أمر الرجم و صحّ، و الّا لكان اللازم التعرّض له

و التصريح به فى النصوص و الكلمات، و التنصيص على انّ الرجم بدونهما ليس برجم شرعى بل هو قتل و جناية، فعدم التعرض و التصريح يدلّنا على انّ هذين الأمرين من قبيل الواجب فى الواجب لا من قبيل القيد و الشرط.

حكم فرار المحكوم بالرجم عن الحفيرة

اشارة

قال المحقّق: فان فرّ أعيد ان ثبت زناه بالبيّنة، و لو ثبت بالإقرار لم يعد و قيل ان فرّ قبل اصابته بالحجارة أعيد.

أقول: امّا الحكم الأوّل و هو انّه إذا فرّ المرجوم عن الحفيرة أعيد ليتمّ رجمه ان كان زناه قد ثبت بالشهود، فتدلّ عليه أمور: الأصل و الإجماع و النصوص.

و المراد من الأصل هو أصالة عدم سقوط الرجم الثابت بثبوت موجبه، بفراره من الحفيرة، فإذا دلّ الدليل على وجوب الرجم و شكّ

فی انّ الفرار مسقط له أم لا فالأصل هو العدم و بقاء ما ثبت علیه من الحدّ.

و وجه ذکر الأصل مع وجود النصوص فی المسئلة هو انّه لو لم یتم الاستدلال بها عند أحد و سقطت عن حدّ الاعتبار و صلاحیة الاستدلال و وصلت النوبة الی الأصل کان مقتضاه ما ذکره.

و امّا الإجماع ففی الجواهر: لا خلاف أجده فیه انتهی و فی کشف اللثام- بعد قول العلّامة: فإن فرّ أحدهما أعید ان ثبت الزنا بالبیّنة-: إجماعا کما هو الظاهر انتهی و فی الریاض: فان فرّ أحدهما من الحفیرة أعید إلیها ان ثبت الموجب لرجمها بالبیّنة بلا خلاف أجده فیه بل علیه الإجماع فی عبائر جماعة و هو الحجّة إلخ.

و امّا النصوص فهی الأخبار الآتیة الصریحة فی ذلک.

و امّا لو ثبت زناه بالإقرار و فرّ عند رجمه من الحفیرة فإنّه لا یعاد إلیها بل یخلّی و سبیله و یترک بحاله مطلقا علی ما ذهب الیه المفید و الحلّی و سلّار و ابنا سعید بل المشهور أو بشرط اصابة الحجر له لا مطلقا علی ما ذهب الیه الشیخ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۳

فی النهایة و ابن حمزة فی الوسیلة.

قال الأوّل: إذا أراد الامام ان یرجمه فان کان الذی وجب علیه ذلک قد قامت علیه به بیّنة أمر بأن یحفر له حفیرة و دفن فیها الی حقویه ثم یرجم و المرأة مثل ذلک تدفن الی صدرها ثم ترجم فان فرّ واحد منهما من الحفیرة ردّ حتّی یستوفی منه الحدّ بالرجم و ان کان الرجم وجب علیهما بإقرار منهما علی أنفسهما فعل بهما مثل ذلک غیر انّه إذا فرّا و کان قد أصابهما شیء من الحجر لم یردّا انتهی «۱».

و قال ابن حمزة عند بیان حدّ الرجم: فان فرّ بعد ما مسّته الحجارة لم یرد انتهی و قال بعد ذلک عند بیان ما إذا ثبت علیه الحدّ بالبیّنة: فإن فرّ ردّ علی کلّ حال «۲».

و الحاصل انّ فی المقام مذهبین أحدهما انّ مع إثبات الرجم بالإقرار لا یعاد إلی الحفیرة إن فرّ منها مطلقا ثانیهما انّه فرّ بعد إصابة الحجارة لم یعد و ان فرّ قبل ذلک یعاد و یستوفی منه الحدّ.

و اختار المحقّق و صاحب الجواهر أیضا القول الأوّل.

و قد استدل علی ذلک بأمور أحدها: مرسل الصدوق و سیأتی ذکره ثانیها: مفهوم التعلیل فی خبر حسین بن خالد الآتی ذکره أیضا: «فإنّما هو الذی أقرّ علی نفسه» یعنی انّه یخلّی سبیله إذا فرّ لانّه قد أقرّ فإنّ مفهومه: ان من لم یقرّ بل قامت علیه البیّنة فإنّه یرد و قد یؤیّد ذلک بانّ الفرار بمنزلة الرجوع عن الإقرار الذی لا یرجم معه.

ثالثها: الشبهة و درء الحدّ بها.

رابعها: الاحتیاط فی الدماء.

و امّا المرسل فهذا: محمّد بن علیّ بن الحسین، قال: سئل الصادق علیه السّلام عن المرجوم یفرّ، قال: ان کان أقرّ علی نفسه فلا یردّ و ان کان شهد

---

(۱) النهایة الصفحة ۶۹۹.

(۲) الوسیلة إلی نیل الفضیلة الصفحة ۴۱۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۴

علیه الشهود یردّ «۱».

و مقتضاه انه إذا ثبت الموجب بالإقرار فلا یردّ المرجوم مطلقا سواء قد اصابه من الحجارة شیء أم لا.

و استدلّ للقول الثانی بروایة أبی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: انّه ان کان اصابه الم الحجارة فلا یردّ و ان لم یکن اصابه الم الحجارة ردّ «۲».

و مقتضی ظاهر هذه انّ الفارق هو الإصابة و عدمها مطلقا فمن أصابته الحجارة لا یردّ إلی الحفیرة سواء ثبت الموجب للرجم بالبیّنة أو بالإقرار، و من لم تصبه یردّ کذلک. و لا تختصّ- بظاهرها- بما إذا أثبت الموجب بالإقرار، و النسبة بینهما هو العموم من وجه. و یجتمعان فیما إذا ثبت الموج بإقرار و لم تصبه الحجارة فإنّ مقتضی المرسل هو عدم الردّ و مقتضی خبر ابی بصیر وجوب ردّه.

و فی قبال هاتین ما قد جمع بین الإقرار و الإصابة و هو خبر حسین بن خالد قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام: أخبرنی عن المحصن إذا هو هرب من الحفیرة هل یردّ حتّی یقام علیه الحدّ؟ فقال: یردّ و لا یردّ، فقلت: و کیف ذاک؟ فقال: ان کان هو المقرّ علی نفسه ثم هرب من الحفیرة بعد ما یصیبه شیء من الحجارة لم یردّ، و ان کان انّما قامت علیه البیّنة و هو یجحد ثم هرب ردّ و هو صاغر حتّی یقام علیه الحدّ و ذلک انّ ماعز بن مالک أقرّ عند رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بالزنا فأمر به ان یرجم فهرب من الحفرة فرماه الزبیر بن العوام بساق بعیر فعقله فسقط فلحقه الناس فقتلوه ثم أخبروا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بذلک فقال لهم: فهلّا ترکتموه إذا هرب یذهب فإنّما هو الذی أقرّ علی نفسه و قال لهم: اما لو کان علیّ حاضرا معکم لما ضللتم قال: و ودّاه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله من بیت مال المسلمین «۳».

فحینئذ امّا ان یقال بتعارض الخبرین السابقین و تساقطهما فیرجع الی

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۵.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزّنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۱۵

روایة حسین بن خالد الناطقة باعتبار کلا الأمرین فی عدم جواز الردّ إلی الحفیرة.

و امّا ان یقال بأنّه یلاحظ واحد منهما مع الخاص المشتمل لکلا القیدین و حیث انّ النسبة العموم المطلق فیخصّص العام ثم یلاحظ هذا المقیّد و المخصّص الی العام الآخر فیکون النسبة العموم المطلق فیخصّص العام بالخاص لانقلاب النسبة لکن هذا هو الذی حکاه الشیخ المرتضی قدّس سرّه عن بعض و لم یرتضه و لیس هو المنهاج الدائر بینهم بل البناء علی ملاحظة النسبة بینهما و بالنسبة إلی الخاص و النتیجة انّ بین الدلیلین الأولین بنفسهما عموما من وجه و بین کلّ واحد منهما مع الثالث أی روایة ابن خالد العموم المطلق و یؤل إلی انّه لو قیل بالتساقط عند تعارض الدلیلین فیرجع الی روایة ابن خالد و یحکم باعتبار کلا الأمرین معا و انّه مع انتفاء ای واحد من القیدین ینتفی الحکم بعدم الردّ و علی الجملة فهذا کلّه علی القول بالتعارض.

و یمکن ان یجمع بین الروایتین بتقیید إطلاق کلّ منهما بقید الآخر فتتوافقان مع روایة ابن خالد و لعلّه هو الأحسن.

کما یمکن ان یقال بأن روایة ابن خالد شاهد للجمع بین المرسلة و روایة أبی بصیر.

نعم یمکن الإشکال فی روایة ابن خالد بتعارض الصدر و الذیل و ذلک لانّ الصدر یفید انّ المسقط للرجم بعد الفرار هو کون الموجب قد ثبت بالإقرار مع کون الفرار بعد الإصابة و الحال انّ التعلیل الوارد فی الذیل و هو قوله صلوات اللّه علیه و آله: «فإنما هو الذی أقرّ علی نفسه» ظاهر فی انّ المسقط هو مجرّد کون الموجب الإقرار.

مع صاحب الجواهر فی مناقشاته

ثم انّ صاحب الجواهر قد ناقش أوّلا فی القول الأوّل فقال بعد ذکر القول الثانی و الاستدلال علیه،: بل قد یناقش فی الأوّل بمنع کون

الهرب بمنزلة الرجوع فی ذلک.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۱۶

أقول: انّ من جملة ما تمسّک به للقول الأوّل كما تقدّم هو انّ الفرار بمنزلة الرجوع عن الإقرار- و معلوم انه مع الرجوع لا يرجم- و ذلک لانّ من هيّأ نفسه للتطهير عن المعصية بسبب الرجم فلو كان باقيا على إقراره فهو لا يفرّ طبعا عن الحفيرة بل يقوم و يثبت حتّى يجرى حدّ اللّه تعالى عليه كى يتطهّر من دنس المعصية.

فناقش رحمة اللّه عليه فى ذلک بان كون الفرار بمنزلة الرجوع فى إسقاط الرجم عنه غير معلوم.

و ما أفاده فى محلّه و ذلک لأنّه يمكن ان يكون فراره للألم الشديد الذى لا يتحمّله فعلا مع انّه قد أعدّ نفسه لتحمّله فليس هربه فى معنى الرجوع.

و ناقش فى الاستدلال بإطلاق المرسل باحتمال اختصاصه بصورة الفرار بعد الإصابة كما هو الظاهر فى فرار من أقرّ على نفسه.

أقول: انّ هذه المناقشة لا تخلو عن كلام و ذلک لأنّه لا وجه لرفع اليد عن ظاهره الذى هو الإطلاق و الّا فكلّ المطلقات يمكن ان تحمل على شيء مثل ذلک.

نعم لو كانت خصوصيّة اقتضت صرف المطلق عن إطلاقه لكان يتمّ ما ذكره و هو رحمه اللّه و ان ادّعى وجود هذه الخصوصيّة فى المقام حيث تمسّک بما هو الظاهر من فرار من أقرّ على نفسه لكنها ليست بهذه المثابة أى بحيث يوجب صرف الإطلاق فلربّما يفرّ و لم يصبه شيء من الحجارة أصلا فهذا لا ينفع الّا لمن جزم بقرينيّة هذه الجهة فهو يقول بانّ المراد من المرسل هو ما إذا أصابته الحجارة.

ثم تعرّض للتعليل الوارد فى قصّة ماعز حيث اعترض رسول اللّه (ص) على انهم لحقوا ماعز و قتلوه بعد انّ فرّ من الحفيرة قائلًا: فإنّما هو الذى أقرّ على نفسه، فان الظاهر منه انّ الفرار هو الذى يوجب ان يترک بعد ان فرّ و هرب.

فردّ رحمة اللّه عليه بانّ هذا التعليل وارد فى صورة الإصابة فلا يشمل غيرها و هو ما إذا هرب بلا اصابة. فقال: و ان كان العبرة بالعموم دون المورد

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۱۷

بناءا على انّ صدر الرواية المعلّلة ظاهر فى اعتبار الإصابة فى عدم الإعادة إلى الحفيرة.

اى انّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد ففيما نحن فيه العبرة بحسب القاعدة بالفرار بعد ان كان الموجب للرجم هو الإقرار و لا اعتبار بخصوصيّة المورد هو انّ ماعز كان قد هرب مع اصابة الحجر الّا انّه لا يعتبر ذلک فى المقام بل الأمر بالعكس، و العبرة بخصوص المورد فيلاحظ الإصابة و ذلک لمراعاة صدر الخبر الدّال بظاهره على اعتبار الإصابة و هو قوله عليه السّلام: إذا كان هو المقرّ على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شيء من الحجارة، قال: فمفهومه فى ذيله معارض بمفهوم الشرط أو القيد فى صدره فيتساقطان لو لم يكن الأوّل صارفا للثانى و مخصّصا له بمورده فلا حجّة فيهما.

يعنى انّ مفهوم الذيل كفاية مجرّد الإقرار فى الحكم بعدم الردّ إلى الحفيرة، و هو معارض بمفهوم الصدر و هو امّا مفهوم الشرط بلحاظ (إذا) الشرطية، أو مفهوم القيد بلحاظ ذكر لفظة: بعد ما يصيبه، الذى يعتبر حالا فى المقام، و كيف كان فهذا المفهوم يفيد اعتبار الإصابة أيضا فيتعارضان و يتساقطان- ان لم يكن مفهوم الصدر موجبا لصرف الذيل عن ظاهره و محضّصا له بمورده الذى كان مع الإصابة- و على هذا فلا حجيّة لا فى هذا و لا فى ذاک.

أقول: انّ الامام عليه السّلام قد ذكر الإصابة و قيّد الإقرار بها بلا ترديد ثم استدلّ عليه السّلام بقصّة ماعز و ما فعله رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فيها و ما قاله، فلو لا انه كان تعليله صلّى اللّه عليه و آله مقيّدا بهذا القيد لما صحّ التمسک و الاستدلال بقصّة ماعز و فعل رسول اللّه و قوله: فهذه قرينة على انّ الإصابة كانت معتبرة فى الذيل أيضا- الّا انّ الامام عليه السّلام لم يذكر ذلک و اقتصر على

مجرّد ذکر الإقرار- و ذلک لعدم صحّة الاستدلال بالأعمّ للأخصّ، فیعلم انّ قوله صلّی اللّه علیه و آله: انّما هو الذی أقرّ علی نفسه،، معناه انّ من اصابته الحجارة قد أقرّ علی نفسه،، فیدلّ علی دخل کلّ من الإقرار و الإصابة فی عدم الردّ إلی الحفیرة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۱۸

و علی هذا فلیست هذه الروایة لا صدرا و لا ذیلا دلیلا علی کفایة مجرّد الإقرار بل تدلّ علی عدمها بدون الإصابة.

نعم یبقی ان یدعی کون هذا القید المذکور فی الصدر واردا مورد الغالب و علیه فلا مفهوم له کما فی قوله تعالی وَ رَبائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ «۱»، قال صاحب الجواهر: و الذب عن مفهوم الشرط و ان کان ممکنا بدعوی ورود القید مورد الغالب کما عرفته الّا انّ فی بعض النصوص ما یدلّ علی اعتبار مفهومه هنا کالمرسل فی الفقیه بغیر واحد المحتمل للصحّة عند بعض إلخ.

أقول: انّ المرسل الذی أشار إلیه هذا: عن صفوان عن غیر واحد عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انه ان کان اصابه الم الحجارة فلا یردّ و ان لم یکن اصابه الم الحجارة ردّ «۲».

تری انّ الصدوق علیه الرحمة نقل عن صفوان و هو عن اشخاص کثیرین و لربما کان بعضهم ممّن تصحّ روایته و یؤخذ بها و قد تمسّک قدّس سرّه بمرسل الصدوق الصریح فی المفهوم- حیث صرّح بأنّه إذا لم یکن اصابه ردّ- لإثبات انّ القید فی روایة حسین بن خالد لیس واردا مورد الغالب بل هو لإفادة المفهوم.

هذا و لکن لا یخفی انّ القید و ان کان بحسب طبعه واردا مورد الغالب لکنّه إذا وقع تلو الشرط فلا محالة یفید المفهوم، فاذا قال: و ربائبکم إذا کانت فی حجورکم، فإنّه تختصّ و تقیّد بهذا القید، و ما نحن فیه کذلک لوقوع قید الإصابة عقیب إذا الشرطیّة و علی هذا فنفس روایة ابن خالد تدلّ علی الاشتراط.

قال: و فیه انّ ضعف الخبرین المزبورین مع عدم الجابر یمنع من العمل بهما فی تقیید المرسل السابق المنجبر بهما.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۲۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۱۹

یعنی انّ روایة حسین بن خالد ضعیفة لأنّه مجهول و مرسل الصدوق عن صفوان عن غیر واحد، ضعیف للإرسال، و لا جابر لهما فلا یصلحان لتقیید المرسل السابق الدّال علی کفایة مجرّد الإقرار فی ان لا یردّ إلی الحفیرة، و هو منجبر بهما.

قال: و دعوی اختصاصه بصورة الفرار بعد الإصابة لأنّه الظاهر واضحة المنع کدعوی انّ مقتضی الأصل بقاء الحدّ، فینبغی الاقتصار فی إسقاطه علی القدر المتیقّن سقوطه منه بالنص و الإجماع و هو الزائد عن الم الحجارة و یمکن ان یجبر به قصور السند إلخ.

ای انّ دعوی اختصاص المرسل- الذی دلّ علی کفایة الإقرار فی الإعادة- بما إذا کان فراره بعد الإصابة حیث انّ الظاهر ذلک، واضحة المنع کدعوی انّ مقتضی الأصل بقاء الحدّ، و یقتصر فی إسقاطه علی القدر المتیقّن سقوطه بالنص و الإجماع و هو ما إذا أصابته الحجارة فحینئذ لا یردّ فإنه المتیقن من مورد عدم الردّ فلا یعاد للزائد عن الم الحجارة التی اصابته، و لعلّ کونه متیقّنا یکون جابرا لقصور السند فی خبر حسین و ابی بصیر الدّالین علی اعتبار الإصابة.

ثم قال: ضرورة انقطاع الأصل بالمرسل المنجبر بالعمل الذی لا أقلّ من ان یکون موجبا للتردّد کما هو ظاهر السرائر و التحریر و الصیمری و مقتضاه عدم الإعادة درءا للحدّ بالشبهة ان لم نقل بعدم فائدتها بعد الأصل.

یعنی أنّ الأصل- أصل بقاء الحدّ- دلیل حیث لا دلیل و لمّا کان المرسل الدّالّ علی کفایة الإقرار و عدم الحاجة الی الإصابة منجبرا بالشهرة کما سبق ذلک فالأصل یکون منقطعا بهذا المرسل المنجبر و لا أقلّ من کون ذلک موجبا للتردّد کما یظهر ذلک- ای التردّد- من الأعلام المذکورین.

و الحاصل انه بالآخرة ذهب الى ما اختاره الشرائع من کفایة مجرّد الإقرار و عدم اعتبار الإصابة.

و نحن نقول: انّ ظاهر روایة حسین بن خالد هو اشتراط الإصابة و هی صحیحة عند بعض العلماء و منهم بعض المعاصرین أو موثقة و علی هذا فمقتضی الأخذ بالخبر الصحیح أو الموثق الظاهر الدلالة هو اعتبار الإصابة فی عدم الإعادة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۰

إلی الحفیرة.

و یؤیّد ذلک انّ المتیقّن هو هذا الفرد و لا خلاف فی عدم اعادة من فرّ من الحفیرة بعد ان ثبت زناه بالإقرار و کان قد اصابه حجر من أحجار الرجم.

نعم من قال: بان حسین بن خالد مشترک و مردّد بین الثّقة و غیرها فلا یرد علیه ذلک. کما انّ القدر المتیقن یمکن ان یقرّر هنا بوجه آخر تکون نتیجته علی خلاف ما تقدّم لأنّه إذا قیل انّ المتیقّن من المقیّد هو ما إذا ثبت الموجب بالإقرار و کان فراره بعد الإصابة فهذا الفرد خارج عن أدلّة الرجم قطعا.

و امّا إذا لوحظ انّ المتیقّن من مطلقات الرجم هو ما إذا کان قد أقرّ و لم یفرّ فهذا یفید خلاف الأوّل لأنّه یستلزم اجراء الحدّ إذا أقرّ بالموجب لکنه قد فرّ من الحفیرة سواء اصابته الحجارة أم لا.

دفع توهّم

اشارة

لا- یقال: انّ قوله علیه السّلام فی روایة حسین بن خالد: و ان کان انّما قامت علیه البیّنة و هو یجحد ثم هرب ردّ و هو صاغر،، یفید بمقتضی التقیید بالجحد انّه إذا قامت علیه البیّنة لکنّه لم یکن یجحد بل کان ساکتا مثلا لم یردّ.

لأنّا نقول: انّ ذکر ذلک فی الروایة من باب ذکر اجلی الفردین و أعلی المصداقین للمفهوم نظیر ان یقال: انّ الماء القلیل یتنجّس بالملاقاة ثم یقال:

اما ماء البحر فلا یتنجس ابدا، فلیس المراد عدم انفعال خصوص ماء البحر و هکذا فیما نحن فیه قال علیه السّلام بانّ المقرّ یردّ بخلاف الذی قامت علیه البیّنة و هو جاحد فالمقصود هو غیر المقرّ و انّما ذکر و أضاف قید:،، و هو یجحد،، لتحقیق المطلب و ذکر أعلی فردی المفهوم، و امّا افادة إخراج صورة سکوته کی یکون مفهوم الجملة الأولی خصوص من یجحد فهو غیر مراد و خلاف المتعارف فی ذکر المفهوم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۱

فروع فی المقام

ثم انّ هنا فروعا تعرّض لها صاحب الجواهر رحمه اللّه.

الأوّل قال: و کذا یسقط الحدّ عن الزانی الذی شهدوا علی زناه بها قبلا أو أطلقوا للشبهة انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۸

أقول: صورة المسئلة هی صورة أصل المسئلة المبحوث عنها آنفا الّا انّ الکلام هناک کان بالنسبة إلی المرأة و هنا بالنسبة الی الرجل، فاذا شهد أربعة بزنا رجل خاص بامرأة لکن شهدت أربعة نسوة أنّها بکر عقیب دعواها ذلک فإنّه لا یحدّ الزانی و ذلک لعین ما سبق و هو حصول الشبهة، و لا فرق بین ان یکونوا قد شهدوا بزناه بها قبلا أو أطلقوا فی ذلک و لم یتعرّضوا لهذه الجهة أصلا کما لا یحدّ

الشهود أیضا.

الثانی: و لو ثبت جبّ الرجل المشهود علی زناه فی زمان لا یمکن حدوث الجبّ بعده درئ الحدّ عنه و عن التی شهد انّه زنی بها و حدّ الشهود للفریة بتحقّق کذبهم.

و فی هذا الفرع یدرء الحدّ عن المشهود علیه بالزنا مطلقا دون الشهود امّا عدم حدّ المشهود علیه فلانّ الجبّ الذی یمتنع عادة حصوله فی هذه المدّة موجبة للشبهة فلذا لا حدّ للزنا، و امّا حدّ الشهود فلظهور کذبهم و افترائهم فیما شهدوا به.

الثالث: و کذا یسقط الحدّ عنها لو شهدن النساء بأنّها رتقاء و لکن قیل: حدّ الشهود لعدم إمکان حدوث الرتق عادة.

أقول: إذا کانت رتقاء بحیث کان هناک مانع عن دخول الحشفة فشهادة الشهود بالزنا افتراء فلذا لا تحدّ المرأة، و امّا الشهود فقد قیل بأنّهم یحدّون و ذلک لانّه لا یمکن حدوث الرتق بحسب العادة فشهادتهم کذب و افتراء.

و أورد علیه فی الجواهر بانّ غایته التعارض بین الشهادتین یعنی انّ غایة الأمر حصول التعارض بین شهادة الشهود بالزنا و شهادة النساء بکونها رتقاء فیتساقطان.

قال: و مثله القول فی الجبّ.

و یرد علیه بالفرق بین المسئلة المبحوث عنها و مسئلة الجبّ و ذلک لانّه یحصل العلم نوعا بکونه مجبوبا حتّی للحاکم و یسهل الأمر هنا خصوصا لو قلنا بأنّ حرمة النظر تختص بالعورة دون محلّها لمن لم یکن له شیء، فی حین انّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۹

الأمر فی الرتقاء لیس کذلک و علی هذا فیحصل العلم للحاکم بالجبّ نوعا دون الرتق فلیسا من واد واحد حتی یتساویا فی الحکم.

ثم قال رحمه اللّه: نعم ان حصل العلم به أو بالرتق بالمعاینة أو شهادة عدد التواتر و کان المشهود به الزناء قبلا اتّجه حینئذ حدهم للفریة.

أقول: فالضابط الکلّی هو انّه لو شهدت الشهود بما ثبت للحاکم انّه افتراء علیه وجب علیهم الحدّ، و لو شهدوا بما لم یعلم ذلک منها و احتمل الصدق و الکذب سقط الحدّ عنهم للشبهة، و ما ذکره من مصادیق هذا الضابط الکلّی الجامع.

فی حکم فرار الزانی فی وسط الجلد

ثم انّ ما مرّ کلّه کان حکم فرار المحکوم بالرجم، فلو فرّ المحکوم بالجلد فی أثنائه فلا ینفع الفرار منه شیئا و ان کان قد اصابه بعض تلک الجلدات و کان قد ثبت موجبه بإقراره، و ذلک لدلالة الآیة الکریمة علی جلد الزانیة و الزانی مأة جلدة فهو واجب بلا کلام و لم یرد دلیل علی سقوطه فلذا یجب الإکمال إذا فرّ و هرب فی أثنائه، هذا مضافا الی ورود الروایة الصریحة فی ذلک.

فعن محمد بن عیسی بن عبد اللّه عن أبیه قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الزانی یجلد فیهرب بعد ان اصابه بعض الحدّ أ یجب علیه ان یخلّی عنه و لا یرد کما یجب للمحصن إذا رجم؟ قال: لا و لکن یردّ حتّی یضرب الحد کاملا قلت: فما فرق بینه و بین المحصن و هو حدّ من حدود اللّه؟ قال:

المحصن هرب من القتل و لم یهرب الّا الی التوبة لأنّه عاین الموت بعینه و هذا انّما یجلد فلا بدّ من ان یوفی الحدّ لانّه لا یقتل «۱».

فتری انها صریحة فی وجوب ردّه و اجراء الحدّ علیه بکامله.

نعم هنا نوع إجمال بالنسبة إلی ذیل الروایة، و ما وقع من السؤال و الجواب، فإنّ الراوی سئل عن الفرق بین مورد الرجم الذی لا یردّ الهارب و مورد الجلد الذی یردّ، فأجاب علیه السّلام بانّ المحصن هرب من القتل و لم یهرب الّا الی التوبة لأنّه عاین الموت بعینه إلخ.

و لعلّ المراد انّه حیث عاین الموت لما قد رآه من الرجم فقد تاب لانّ من عاین الموت فهو بالطبع یتوب من معاصیه.

لکن یلزم علی هذا عدم قبولها کما فی قصّة فرعون حیث انّه قد تاب بعد ما عاین الموت فردّت توبته قال اللّه تعالی حَتّی إِذا أَدْرَکَهُ

الْغَرَقُ قال:

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۵ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۲

آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِیلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِینَ آلْآنَ وَ قَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ وَ کُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِینَ «۱».

هذا مضافا الی انّه کیف تاب و هو یفرّ من الرجم و لو کان قد تاب لکان یقوم علی قدمه حتّی یرجم و یتطهّر من العصیان.

أضف الی ذلک کلّه انّ التوبة تنفع قبل ان یثبت الموجب عند الحاکم، امّا بعد ذلک فالظاهر انّه لا تنفع التوبة کما هو الظاهر من الروایات، و کیف کان فهذا ما ورد فی الروایة و هو حکمة لا نعلم مغزاها.

نعم یمکن ان یقال: ان بین الموردین فرقا و هو انّ الحکم فی مورد المحصن هو الرجم و إزهاق روح إنسان بخلاف الجلد الذی لیس هو الّا مجرد ضرب المجرم و من المعلوم انّ للشارع اهتماما بالغا بحفظ النفوس فلذا یحکم بأنّه إذا فرّ المحکوم بالرجم من الحفیرة فإنّه لا یردّ و امّا المحکوم بالجلد إذا فرّ فإنّه یردّ.

ثم انّه قد استدلّ صاحب الجواهر [۱] علی عدم سقوط الجلد بالأصل أیضا، و هو أصالة عدم سقوط الحدّ.

و فیه انه لا مجال للتمسک بالأصل مع وجود الآیة و الروایة، و التحقیق انّه امّا ان یکون الزانی الهارب، و الزانی غیر الهارب، فردین من الزانی فلا کلام فی شمول آیة الجلد لهما و هکذا بالنسبة إلی الروایة، و ان کانا موضوعین مختلفین فمن الأوّل یشک فی شمول الآیة للزانی الهارب و معلوم انه حینئذ لا وجه للتمسک بالأصل بعد ان کان شمول الدلیل لهذا الفرد أی الزانی الهارب مشکوکا فیه من رأسه، و الحقّ هو الأوّل.

الکلام فیمن یبدأ بالرجم

قال المحقّق: و یبدأ الشهود برجمه وجوبا و لو کان مقرّا بدأ الإمام.

أقول: هذا التفصیل مشهور و قیل یبدأ الإمام فی رجمه مطلقا. و تنقیح

[۱] أقول: و قد تمسّک به قبله صاحب الریاض فراجع إن شئت.

(۱) سورة یونس الآیة ۹۰ و ۹۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۳

الکلام انّه لا شکّ فی لزوم رعایة الترتیب فی مقام الرجم و لا شکّ أیضا فی انّه لیس للرعیّة التقدّم علی الامام، و انّما البحث و الکلام فی انّه هل یقدّم الامام مطلقا و بنحو کلّی أو انّه یفصّل فی الموارد، فهم بین من یقول بتقدم الامام مطلقا و بین من یفصّل بین ما إذا ثبت الموجب بالشهادة فیبدأ الشهود أو بالإقرار فیبدأ الامام و هو مختار المحقق رضوان اللّه علیه و المشهور.

و مستندهم فی ذلک مرسلة صفوان عمّن رواه عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا أقرّ الزانی المحصن کان أوّل من یرجمه الامام ثم الناس فاذا قامت علیه البیّنة کان أوّل من یرجمه البیّنة ثم الامام ثم الناس «۱» و هذا الخبر منقول بطریق آخر أیضا فراجع الوسائل.

و بهذا الخبر یقیّد إطلاق روایة أبی بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:

تدفن المرأة إلی وسطها إذا أرادوا أن یرجموها و یرمی الإمام ثمّ یرمی الناس بعد بأحجار صغار «۲».

و روایة سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: تدفن المرأة إلی وسطها ثم یرمی الامام و یرمی الناس بأحجار صغار «۳».

و الّا فهما بظاهرهما یدلّان علی ابتداء الامام سواء کان قد ثبت الموجب بالبینة أو بالإقرار کما هو القول الآخر فی المسئلة.

و امّا ضعف روایة صفوان بالإرسال فلا یقدح فی التخصیص فإنّها منجبرة بذهاب المشهور الی القول بالتفصیل و علی هذا فالقول المزبور أقوی.

و لعلّ الوجه فی تقدّم الامام عند ثبوت الموجب بالإقرار هو حصول الاطمئنان للناس بلزوم الرجم فی مورده کما انّ الوجه فی ابتداء الشهود بالرجم عند ثبوته بالبینة ذلک أیضا فإنّه لو کانت البیّنة کاذبة لارتعشت ید الشهود عند الرجم و تأخروا عنه نوعا فإذا رأی الناس انّهم قد ابتدءوا بالرجم یحصل لهم

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۴

الاطمئنان بذلک فالنکتة المقتضیة للابتداء فی الموردین واحدة و هو حصول الاطمئنان للناس.

ثم انّ بعض الروایات الواردة فی فعل أمیر المؤمنین علیه السّلام ناطق بأنه علیه السّلام ابتدأ بنفسه برجم من کان أقرّ بالزنا.

فعن أحمد بن محمّد بن خالد رفعه الی أمیر المؤمنین علیه السّلام قال: أتاه رجل بالکوفة فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی ثم ذکر انّه أقرّ أربع مرّات، الی ان قال: فأخرجه إلی الجبّان فقال: یا أمیر المؤمنین أنظرنی أصلّی رکعتین ثم وضعه فی حفرته- الی ان قال- فأخذ حجرا فکبّر اربع تکبیرات ثم رماه بثلاثة أحجار فی کلّ حجر ثلاث تکبیرات ثم رماه الحسن علیه السّلام مثل ما رماه أمیر المؤمنین ثم رماه الحسین علیه السّلام فمات الرجل فأخرجه أمیر المؤمنین علیه السّلام فأمر فحفر له و صلّی علیه و دفنه فقیل یا أمیر المؤمنین الا تغسله؟ فقال:

قد اغتسل بما هو طاهر الی یوم القیامة لقد صبر علی أمر عظیم «۱».

ثم انّه هل بدأة الإمام فی مورد الإقرار و الشهود فی مورد البیّنة واجب أو مستحب؟ الظاهر من الاخبار هو الوجوب.

و فی کشف اللثام: و إذا ثبت الموجب للرجم بالبیّنة کان أوّل من یرجمه الشهود وجوبا کما یظهر من الأکثر، و فی الخلاف و ظاهر المبسوط انّ علیه الإجماع، الی ان قال: و ان ثبت بالإقرار بدأ الإمام وجوبا کما هو ظاهرهم، و فی الخلاف و ظاهر المبسوط الإجماع علیه انتهی.

لکن قال فی المسالک: و فی کثیر من الاخبار إطلاق بدأة الإمام و یحتمل حمل ذلک علی الاستحباب لضعف المستند عن إثبات الوجوب و للأخبار المستفیضة بقصّة ماعز، و انّ النبی صلّی اللّه علیه و آله لم یحضر رجمه فضلا عن بدأته به انتهی.

و نحن قد ذکرنا انّ الإطلاقات تقیّد بما ورد فیه التفصیل، و امّا ضعف الخبر فمنجبر بعمل الأصحاب.

و أجیب عن الاستدلال بقصّة ماعز بأنّ الروایة ساکتة عن رمیه صلّی اللّه

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱ من أبواب حدّ الزّنا الحدیث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۵

علیه و آله و لیس فیها تصریح بأنّه لم یرم فمن المحتمل انّه رمی و لکن لم ینقل فی الخبر [۱].

و ان أبیت إلّا عن ظهوره فی عدم رمیه فهذا ظهور فعلی لا یقاوم الظهور القولی الذی مرّ بقوله علیه السّلام: یرمی الإمام، فإنّه ظاهر فی الوجوب جدّا، و الفعل محتمل لوجوه خصوصا بعد ان صرّح فی بعض الروایات الواردة فی إقرار الزانی عند أمیر المؤمنین علیه السّلام

بأنّه (ع) أقدم علی الرمی بنفسه.

و قد أورد بعض الأعاظم خدشة أخری فی دلالة الروایات علی الوجوب فقال: نعم یمکن الاشکال من جهة منع ظهور الجملة الخبریّة فی اللزوم «۱».

و فیه انّه لا یقتصر فی إفادة الوجوب علی الأمر بالصّیغة أو الأمر الغائب بل کثیرا ما یؤتی بلفظ المضارع لإفادة الوجوب و اللزوم، بل قد تدّعی أظهریّته فی الوجوب من فعل الأمر کما تقدّم ذلک.

فی إعلام الناس لیتوفرّوا علی الحضور

قال المحقق: و ینبغی ان یعلم الناس لیتوفّروا علی حضوره.

أقول: یحتمل ان یقرء لفظ «یعلم» بصیغة المعلوم و مبیّنا للفاعل فیکون فاعله الامام و علی هذا قال فی الجواهر- بعد لفظة ینبغی-: للإمام و من قام مقامه إذا أراد استیفاء الحدّ ان یعلم الناس انتهی. و یحتمل ان یقرء بصیغة المجهول و مبنیّا للمفعول، و کیف کان فظاهر عبارة المحقق انه مستحبّ فإنّه عبّر بلفظ ینبغی، و قد نفی صاحب الجواهر الاشکال و الخلاف فی ذلک، لکن لا

---

[۱] أقول: قال فی الریاض الجلد ۲ الصفحة ۴۷۵: و المستفیضة قیل ما تضمّنت انّه صلّی اللّه علیه و آله لم یحضر بل غایتها عدم تضمّنها انّه حضر، واحدهما غیر الآخر فیحتمل الحضور و لم ینقل، و لو سلّم الدلالة علی عدم حضوره فیحتمل کونه لمانع انتهی.

یقول المقرّر: و لا یخفی ما فیه فان قوله ص: لو کان علیّ حاضرا لما ضللتم، دالّ علی عدم حضورهما صلوات اللّه علیهما.

---

(۱) جامع المدارک الجلد ۷ الصفحة ۴۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۶

یعلم انّ المشار إلیه أصل الإعلام مطلقا أو هو استحبابه، و علی ایّ حال فظاهر بعض الروایات هو وجوب الأعلام.

فعن عمران بن میثم أو صالح بن میثم عن أبیه انّ امرأة أقرّت عند أمیر المؤمنین علیه السّلام بالزنا اربع مرّات فأمر قنبرا فنادی بالناس فاجتمعوا و قام أمیر المؤمنین علیه السّلام فحمد اللّه و اثنی علیه ثم قال: ایّها الناس انّ إمامکم خارج بهذه المرأة الی هذا الظهر لیقیم علیها الحدّ إن شاء اللّه فعزم علیکم أمیر المؤمنین لمّا خرجتم و أنتم متنکّرون و معکم أحجارکم لا یتعرّف منکم أحد الی أحد فانصرفوا الی منازلکم إن شاء اللّه قال: ثم نزل فلمّا أصبح الناس بکرة خرج بالمرأة و خرج الناس معه متنکّرین متلثّمین بعمائمهم و بأردیتهم و الحجارة فی أردیتهم و فی أکمامهم حتّی انتهی بها و الناس معه الی الظهر بالکوفة «۱».

و فی مرفوعة أحمد بن محمد بن خالد المذکورة آنفا: ثم نادی فی الناس یا معشر المسلمین اخرجوا لیقام علی هذا الرجل الحدّ و لا یعرفنّ أحدکم صاحبه «۲».

و منها خبر أصبغ بن نباته انّ رجلا اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام فأقرّ عنده بالزنا ثلاث مرّات فقال له: اذهب حتّی نسأل عنک. الی انّ قال: ثم عاد الیه. فقال الرجل: یا أمیر المؤمنین إنّی زنیت فطهّرنی. فقال: انّک لو لم تأتنا لم نطلبک و لسنا بتارکیک إذ لزمک حکم اللّه عزّ و جلّ. ثمّ قال: ایها الناس انّه یجزی من حضر منکم رجمه عمّن غاب فنشدت اللّه رجلا منکم یحضر غدا لمّا تلثّم بعمامته حتّی لا یعرف بعضکم بعضا و أتونی بغلس حتّی لا یبصر بعضکم بعضا فانّا لا ننظر فی وجه رجل و نحن نرجم بالحجارة قال: فغدا الناس کما أمرهم «۳».

و عن الصادق علیه السّلام: انّ رجلا جاء الی عیسی بن مریم علیه السّلام

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من حدّ الزنا الحديث ۱.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من حدّ الزنا الحديث ۳.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من حدّ الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۷

فقال: يا روح اللّه انّی زنيت فطهّرنی فأمر عيسى عليه السّلام انّ ينادی فی الناس ان لا يبقى أحد إلّا خرج لتطهير فلان فلمّا اجتمع الناس و «۱».

و على الجملة فظاهر هذه الروايات هو وجوب الإعلان ليحضروا و يكونوا ناظرين و شاهدين لعذابه، فالاعلان مقدّمة للحضور، و على هذا فلو حضروا بأنفسهم متوفّرين فلا حاجة الى ذلک لعدم وجوب نفسی بل حضور هذه العدّة للتنبّه و تعظيم الشعائر و حصول الانذار کی يتنبّهوا و يواظبوا على أنفسهم ان لا يقعوا فی مثل هذه المشکلات و المواقف الخطيرة فلو کان حضورهم موقوفا على الأعلام يلزم عليه ذلک، و کيف کان فالتأسی بأمير المؤمنين عليه السّلام يقتضی إعلان الحاکم الناس بذلک.

ثم انّ صاحب الجواهر قال: بل الـذی ينبغی له أيضا ان يأمرهم به انتهى مع انّ المحقّق اکتفى بقوله: ينبغی ان يعلم الناس،، نعم لا يبعد ان يکون مراد المحقّق هو الإعلان و الأمر بالحضور، و بعبارة أخرى الإعلان المقترن بالأمر.

ثم انّه هل يکتفى بحضور النساء فقط أم لا؟

لم أجـد فی الروايـات موردا تعرّض لـذلک، لکنّ القرينـة قائمـة على عـدمه فان النساء لا تشارک الرجال فی المجامع العامّـة بل يقوم بتلک الأمور الرجال خاصّة.

فی حضور طائفة لإقامة الحدّ

قال المحقّق: و يسـتحبّ ان يحضـر اقامة الحدّ طائفة و قيل: يجب تمسّـکا بالآية و أقلّها واحد و قيل عشـرة و خرّج متأخّر ثلاثة و الأوّل حسن.

أقول: الأصل فی ذلک قوله تعالى بعـد بيان حکم الزانيـة و الزانی و وجوب جلـدهما وَ لْيَشْـهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ «۲» فإنّه قد أمر بأمر الغائب

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من حدّ الزنا الحديث ۵.

(۲) سورة النور الآية ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۸

بحضور الطائفة.

قـال الشـهيد الثانی فی المسالک: و اختلفوا فی الموضـعين أحـدهما الأمر للوجوب أم الاسـتحباب فقيل بالأوّل و اختاره ابن إدريس و المصـنف فی النافع و جماعة عملا بظاهر الأمر فإنّ الأصل فيه الوجوب و قيل بالثانی و هو الذی اختاره المصـنف هنا و قبله الشـيخ فی کتب الفروع لأصالة عدم الوجوب و حمل الأمر على الاستحباب لانّه بعض ما ورد بمعناه و لا يخفى قوّة الأوّل إلخ.

أقول: انّه و ان کان الأمر قد يأتی لإفادة الاسـتحباب بل قال صاحب المعالم: انّه يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم الصـلاة و السّـلام انّ اسـتعمال صيغة الأمر فی الندب کان شائعا فی عرفهم انتهى،، لکن الظاهر من الأمر هو الوجوب و على هذا فلا بدّ من القول بوجوب ذلک لا اسـتحبابه أخذا بظاهر صـيغة الأمر. الّا ان يکون هناک إجماع على عدم وجوب شهود الطائفة و حضورهم.

و قـد مرّ أن إعلان الإمام الناس بـذلک و أمرهم بالحضور کان من باب المقدّمـة للحضور و لذا قد يکون الإعلان أيضا واجبا إذا کان

الحضور متوقفا علیه.

و امّا الموضع الثانی من الموضعین اللذین ذکر انهما محلّ الکلام فهو فی العدد المعتبر فی المقام، المراد من الطائفة.

فنقول: هنا ثلاثة أقوال: أحدها الواحد فإنّ أقلّ الطائفة واحد و هی تصدق به و قد ذهب الی ذلک الشیخ الطوسی فی النهایة و کذا المحقق هنا و فی النافع، و العلّامة فی القواعد.

ثانیها ان أقلّها ثلاثة ذهب الیه ابن إدریس.

ثالثها انّ أقلّها عشرة و قد اختاره الشیخ فی الخلاف.

و استدلّ للقول الأوّل: بوجوه أحدها ما مرّ من صدق الطائفة بالواحد، ثانیها: أصالة البراءة من الزائد.

ثالثها: روایة غیاث بن إبراهیم عن جعفر عن أبیه عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی قول اللّه عزّ و جلّ: و لا تأخذکم بهما رأفة فی دین اللّه، قال: فی إقامة الحدود،

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۲۹

و فی قوله تعالی وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ، قال: الطائفة واحد [۱].

أقول: انّه لا وجه للتمسک بالأصل مع وجود الدلیل کروایة غیاث، فان کانت هی حجّة معمولا بها کما هی کذلک فهی المرجع، و نحن فی غنی عن المعنی اللغوی لأنّا مأمورون بالأخذ بتفسیر الامام علیه السّلام و العمل بقوله- دون قول اللغوی- و ان کان الامام علیه السّلام فسّر اللفظ بالمجاز، و الّا فالأقوال مختلفة لمناسبات مختلفة فقد یقال بأنّ الطائفة بمعنی القطعة و هی تصدق بواحد فکذا الطائفة، و قد یقال: انّها من الطوف و الإحاطة و الاحتفاف، و علیه فیعتبر وجود أربعة تحفّ به من الجهات الأربعة أو ثلاثة مثلا، الی غیر ذلک من الکلمات.

لا- یقال: ان ظاهر قوله تعالی فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا «۱». بمقتضی ضمیر الجمع فی:

لیتفقهوا و کذا فی: و لینذروا،، هو انّ الطائفة ثلاثة و ما فوقها.

لأنّا نقول: لعلّ ضمیر الجمع باعتبار انّ من کلّ فرقة أحدا و یؤل الی آحاد و ذلک لا ینافی کون الطائفة واحدا.

و حینئذ فلو کان هناک مفهوم عرفی یجب الأخذ به و ذلک لتعلّق التکلیف أوّلا و بالذات بالمتفاهم العرفی من الألفاظ، و الخطابات الشرعیة منزلّة علیه و من المعلوم ان الطائفة بحسب المتفاهم العرفی لا تستعمل فی الواحد بل لا أقلّ من الثلاثة و هذا هو المرتکز فی الأذهان لو لا دلیل صارف عن ذلک.

قال العلّامة أعلی اللّه مقامه- بعد ان نقل عن الشیخ فی الخلاف انّه قال: أقلّ ذلک العشرة، و بعد ان نقل کلام بعض آخر من الأصحاب-: و قال ابن إدریس: الذی أقول فی الأقلّ انّه ثلاثة نفر لأنّه من حیث العرف دون

---

[۱] تهذیب الأحکام الجلد ۱۰ الصفحة ۱۵۰، وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۵، أقول: و قد استدلّ أیضا بقوله تعالی وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا. بدلیل قوله تعالی فَأَصْلِحُوا بَیْنَ أَخَوَیْکُمْ. راجع کشف اللثام الجلد ۲ الصفحة ۲۲۱.

---

(۱) سورة التوبة الآیة ۱۲۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۰

الوضع، و العرف إذا طرأ صار الحکم له دون الوضع الأصلی، و شاهد الحال یقتضی ذلک، و ألفاظ الاخبار، لانّ الحدّ إذا کان وجب بالبیّنة فالبیّنة یرجمه و یحضره و هم أکثر من ثلاثة، و ان کان باعترافه فأوّل من یرجمه الامام ثم الناس مع الامام، و ان کان

المراد و المعنی حضور غیر الشـهود و الامام فالعرف و العادهٔ الیوم انّ أقلّ ما یقال: جئنا فی طائفـهٔ من الناس أو جاءنا طائفـهٔ من الناس المراد به الجماعـهٔ عرفـا و عـادهٔ، و أقلّ الجمع ثلاثـهٔ، و شاهـد الحال یقتضـی انّه أراد تعالی الجمع، و فیه الاحتیاط، و خیرهٔ شـیخنا فی الخلاف لا وجه له، فأمّا الروایهٔ فمن الاخبار الآحاد و قد بیّنا ما فی ذلک.

ثم قـال: و المعتمـد فی ذلـک المصـیر الی العرف فمهمـا دلّ علیه لفـظ الطائفـهٔ صـرف الیه و الّا فعلی الموضوع اللغوی لانتفاء العرف الشرعی فیه «۱».

هـذا کلّه مقتضـی الاسـتظهار فیبقی الکلام فی انّه لو لم تکن الروایـهٔ حجّهٔ لنا و لا کان هناک مفهوم عرفی للفظ الطائفهٔ و تردّد أمرها بین معانی مختلفهٔ و وصلت النوبهٔ الی الأصل فما هو مقتضاه؟

الظـاهر انّ الأصـل هنـا أصالـهٔ الاحتیـاط لا أصالـهٔ البراءهٔ. تقریر ذلک انّه إذا وقع مفهوم مجمل فی کلام الشارع فان کان قـد نهی عنه فمقتضـی إجماله هو الأخذ بالمتیقّن فیحرم علی المکلّف هذا المقدار، و امّا الزائد علیه فلا، لعدم حجیّهٔ المشـکوک فیه و هذا بخلاف ما إذا أمر بهـذا المفهوم المجمل فإنّه لا بـدّ من الإتیان بالمقـدار المتیقّن الـذی یخرج به عن العهـدهٔ و هو مالا مزید علیه قطعا و ذلک کمـا إذا أمر بـالرکوع و تردّد امره بین انحنـاء یسیر أو الی حـدّ یبلغ کفّـاه رکبتیه فـإنّه یجب الاحتیـاط بـذلک لانّه المتیقن و إذا أرید الاحتیاط فالظاهر انّ ما ذکره الشـیخ فی الخلاف هو حـدّ الاحتیاط و لا حاجهٔ الی أزید من ذلک و هو العشـرهٔ لأنّه لا شکّ و لا شـبههٔ فی صدق لفظ الطائفهٔ علیها.

بقی انّ الشیخ قدّس سرّه استدلّ علی ما ذهب الیه، بالاحتیاط، قال فی

---

(۱) المختلف الصفحهٔ ۷۶۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۱

الخلاف المسـئلهٔ الاولی من باب الحـدود: و أقلّ ذلک عشـرهٔ و به قال الحسن البصـری، و قال ابن عباس: اقلّه واحـد و قد روی ذلک أصحابنا أیضا. دلیلنا طریقهٔ الاحتیاط لأنّه إذا حضر عشرهٔ دخل الأقل فیه إلخ.

ینبغی کون الحجارهٔ صغارا

قال المحقق: و ینبغی ان تکون الحجارهٔ صغارا لئلا یسرع التلف.

و قال العلّامهٔ فی القواعد: ثم یرمی بالأحجار الصغار.

و قال کاشف اللثام- بعد ذلک- لئلا یتلف سریعا، و للأخبار.

و قال الشهید فی اللمعهٔ: و ینبغی کون الحجارهٔ صغارا لئلا یسرع تلفه انتهی.

و قال الشهید الثانی- بعد ذلک- بالکبار و لیکن کما یطلق علیه اسم الحجر فلا یقتصر علی الحصی لئلا یطول تعذیبه أیضا انتهی.

أقول: و علی هـذا فلا یرمی بصـخرهٔ واحـدهٔ عظیمـهٔ تجهز علیه و تقتل بها سـریعا بل ربما لا یصـدق الرجم بذلک و لذا قال بعض بأنّه یرمی بالأحجار الصغار و انّه لا یجزی غیر ذلک.

و یدلّ علی ذلک أو یؤیّده ما ورد فی الاخبار من التعبیر بالأحجار کما انّه یدلّ علی ذلک صـریحا النصوص الناطقهٔ بذلک ففی روایهٔ أبی بصیر: و یرمی الإمام ثم یرمی الناس بعد بأحجار صغار «۱».

و فی موثّقهٔ سماعهٔ عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:. ثم یرمی الامام و یرمی الناس بأحجار صغار «۲».

و علی هـذا فلا بـدّ من ان یکون بنحو یصـدق الأحجار الـذی هو لفظ الجمع، و بناءا علیه- ای بناء علی عدم صدق الرجم- لو ضـرب بحجر کبیر أسرع

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب الحدود الحدیث ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۲

التلف یلزم الضارب القصاص ان کان قد تعمّد فی ذلک، أو الدیة ان لم یتعمّد فیه لکنّهم لم یتعرّضوا لذلک، کما انّهم لم یتعرضوا أیضا لما إذا کان رماه بحجر معتبر فی الرجم الّا انّه وقع علی موضع منه أوجب قتله، و انّه ما حکمه؟

ثم انّه کما یلاحظ ان لا تکون الأحجار کبیرة- لأنّها تسرع فی قتله و توجب ان لا تذوق الم العذاب- کذلک العکس یعنی یلاحظ ان لا- تکون الأحجار فی غایة الصغر فان ذلک یوجب ان یطول به الأمر و یؤذیه و یتعبه کثیرا و یعذّب بطول الضرب مع بقاء الحیاة و رمقه، و هذا خلاف المتعارف، و علی الجملة فالمعیار هو الحدّ المتوسّط بین هذا و ذاک، و کونه فی حول ما ذکر فی مرفوعة أحمد بن خالد فی رجل اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام بالکوفة، الی ان قال:

فأخذ حجرا فکبّر اربع تکبیرات ثم رماه بثلاثة أحجار فی کلّ حجر ثلاث تکبیرات ثم رماه الحسن علیه السّلام مثل ما رماه أمیر المؤمنین علیه السّلام ثم رماه الحسین علیه السّلام فمات الرجل «۱».

و کذا ما ورد فی خبر ابن میثم من قوله: و الحجارة فی أردیتهم و أکمامهم «۲» فإنّ ذلک لا یمکن فی الحجر الکبیر جدّا، هذا بل و ربّما ینصرف لفظ الرجم عن رمیه بالحجر الکبیر فإنّه بالفارسیة (سنگباران) و ان هذا ممّا یقتله دفعة کما انّه لا یجوز بالصغار جدّا لعدم صدق الحجر علیها.

و خلاصة الکلام انّه لو کان هناک متعارف فإنّه یؤخذ به و الّا فاللّازم الاحتیاط و الأخذ بالمتیقن.

و بقی بعد فروع لم ینصّ علیها و لم تذکر فی الکلمات. مثل انّه هل یعتبر فیه التوالی أم لا بل تجوز مع الفصل فی الرمی، و انّه هل یعتبر فیه ان یکون بلا واسطة أو انه یجوز ذلک بواسطة بعض الآلات مثلا؟

و غیر خاف انّ أصل المسئلة هامّ و یحتاج الإفتاء به جدّا الی تحقیق کامل و حصول الاطمئنان إلی أحکامها.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدود الزنا الحدیث ۴.

(۲) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۱۸۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۳

و الحکم فی الجمیع مع عدم دلیل یتمسک به و یستند الیه، و عدم عرفیّة فی البین هو الاحتیاط و ملاحظة القدر المتیقّن.

لا یرجم من کان للّه علیه حدّ

قال المحقّق: و قیل: لا یرجمه من للّه قبله حدّ و هو علی کراهیّة.

أقول: ظاهر قوله: لا یرجمه، هو الحرمة و ان کان لم یذکر قائله و انّما نسبه الی القیل، بل قال صاحب الجواهر- بعد لفظة قیل،، فی عبارة المحقق-: و ان کنّا لم نتحقّقه.

أقول: و قد افتی المحقق فی النافع بالحرمة فقال: و لا یرجمه من للّه قبله حدّ فقد استدلّ له فی الریاض بظاهر النهی عنه فی المعتبرة المستفیضة، و هکذا العلامة أعلی اللّه مقامه أفتی فی الإرشاد بالحرمة فقال: و لا یرجمه من علیه حدّ انتهی و قال الأردبیلی فی شرحه: ظاهر هذه تحریم الرجم فیمن کان للّه علیه حدّ سواء کان رجما أو غیره.

و التحقیق انّ البحث هنا فی موضعین أحدهما فی انّه هل هو حرام أو مکروه؟ ثانیهما انّه هل یختصّ بما إذا کان علیه حدّ مثل حدّ

المرجوم أو مطلق الحد؟

امّا الأوّل فنقول: قـد اختلفوا فی ذلک و لیس بنحو یقال بقیام الإجماع علی عـدم الحرمـهٔ و ذلک لافتاء مثل المحقق و العلّامـهٔ بها فإنّه إذا أفتی مثلهما بشیء و ان کان فی بعض کتبهم یعلم انّ خلافه لیس إجماعیّا، و علی الجملهٔ ففی المسئلهٔ قولان و ان کان المشهور هو القول بالکراههٔ، و فی الریاض انّه ظاهر الأکثر بل المشهور، بل فی کشف اللثام: هو مذهب الأصحاب.

و قـد اسـتدلّ للقول بالحرمـهٔ بـالنصوص و الاخبـار الکثیرهٔ المتضـمّنهٔ للنهی عن ذلک، و النهی ظاهر فی الحرمـهٔ، و لیس لنا ما یوجب صرفه عنها.

ففی روایـهٔ ابن میثم فی قصّهٔ امرأهٔ أقرّت عند أمیر المؤمنین علیه السّـلام بالزنا اربع مرّات: ثم وضع إصـبعیه السـابتین فی أذنیه و نادی بأعلی صوته: ایّها الناس

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۴

انّ اللّه عهـد الی نبیّه صـلّی اللّه علیه و آله عهـدا عهـده محمّد صـلّی اللّه علیه و آله الیّ بأنّه لا یقیم الحدّ من للّه علیه حدّ فمن کان للّه علیه حدّ مثل ما له علیها فلا یقیم علیها الحدّ قال: فانصـرف الناس یومئذ کلّهم ما خلا أمیر المؤمنین و الحسن و الحسـین علیهم السّلام إلخ «۱».

و عن زرارهٔ عن ابی جعفر علیه السّـلام قـال: اتی أمیر المؤمنین علیه السّـلام برجـل قـد أقرّ علی نفسه بـالفجور فقال أمیر المؤمنین علیه السّـلام لأصـحابه: اغـدوا غدا علیّ متلثّمین فقال لهـم: من فعل مثل فعله فلا یرجمه و لینصـرف، قال: فانصـرف بعضـهم و بقی بعضـهم فرجمه من بقی منهم «۲».

و فی مرفوعـهٔ أحمـد بن محمـد بن خالـد فی رجل اتی أمیر المؤمنین علیه السّـلام بالکوفـهٔ و أقرّ عنده اربع مرّات بالزنا و طلب منه ان یطهّره: و اسـتقبل علیه السّلام الناس ثم قال: معاشر المسلمین انّ هذه حقوق اللّه فمن کان للّه فی عنقه حق فلینصرف، و لا یقیم حدود اللّه من فی عنقه حدّ، فانصرف الناس و بقی هو و الحسن و الحسین، فرماه کلّ واحد ثلاثهٔ أحجار فمات الرجل «۳».

و فی خبر أصـبغ بن نباته: انّ رجلا اتی أمیر المؤمنین علیه السّـلام، الی ان قال: فاقبل علیّ علیه السّـلام ثم قال: نشـدت اللّه رجلا منکم للّه علیه مثل هذا الحق ان یأخذ للّه به فإنّه لا یأخذ للّه بحقّ من یطلبه اللّه بمثله «۴».

و فی خبر الفقیه قال الصادق علیه السّلام: انّ رجلا جاء الی عیسی بن مریم علیه السّلام فقال: یا روح اللّه انّی زنیت فطهّرنی فأمر عیسی علیه السّـلام ان ینـادی فی النـاس ان لاـ یبقی أحـد إلّـا خرج لتطهیر فلاـن، فلمّا اجتمع الناس و صار الرجل فی الحفیرهٔ نادی الرجل: لا یحدّنی من للّه فی جنبه حدّ فانصرف الناس کلّهم إلّا یحیی و عیسی «۵».

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۴.

(۵) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۳۵

فمقتضی الأخذ بظاهر هذه الروایات هو الحکم بالحرمهٔ.

و امّا ما استدلّ به القائل بالکراههٔ أو یمکن ان یستدلّ له فأمور:

أحـدها شـیوع اسـتعمال النهی فی الکراهـهٔ علی وزان اسـتعمال الأـمر فی الاسـتحباب الـذی هو کالمجـازات الراجحـهٔ، أو کـأنّه یکون

استعمال النهی فی الحرمة و الأمر فی الاستحباب من قبیل المشترک اللفظی الذی یحتاج استعماله فی معانیه المختلفة محتاجا إلی القرینة و حیث انّ المشهور أفتوا بالکراهة فلا یصحّ حمله الّا علی ذلک.

ثانیها انّ القول بالحرمة یحتاج الی مستند صحیح و دلیل قاطع بخلاف الکراهة فإنّها لا تحتاج الی ذلک بل یتساهل فی أمرها و یتسامح فیها کما فی الاستحباب و هذا الروایات ضعیفة لا تصلح لإثبات الإلزام و التحریم، و بعبارة اخری: انّ قصور سند النهی عن إفادة الحرمة یوجب الحمل علی الکراهة.

ثالثها ما استدلّ به بعض الأصحاب من وجوب القیام بأمر اللّه تعالی و عموم الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و الرجم من هذا القبیل.

رابعها الأصل [۱].

و یرد علی الأوّل انه لیس استعمال النهی فی الکراهة إلی حدّ یوجب صرفه إلیها کما انّ الأمر أیضا ظاهر فی الوجوب و لا تطمئن النفس الی انّ استعماله فی الندب صار راجحا علی الوجوب.

و امّا الثانی فیرد علیه انّ الروایات لیست بأجمعها ضعیفة بل بعضها صحیح کخبر زرارة و بعضها معتبر کخبر أصبغ، و علی هذا فلا یصحّ الاشکال فیها من ناحیة قصور السند کما انّ دلالتها واضحة.

و امّا الثالث ففیه ما ذکره فی الریاض من انّ مقتضاه الوجوب- ای وجوب اقامة الحدّ- و هو ینافی الکراهة المتفق علیها.

و امّا الرابع أی أصالة عدم الحرمة، فهو دلیل حیث لا دلیل.

و علی هذا فمقتضی الدلیل هو القول بالحرمة، و قد مال الیه صاحب

---

[۱] أقول: و قد استدل بعض بعدم ذکر ذلک فی قصّة ماعز و لو کان واجبا لما ترکه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۶

الریاض أیضا- و ان ادّعی فی أثناء کلامه الاتّفاق علی الکراهة- و علیه فالأقوی هو الحرمة.

اللهم الّا ان تکون الروایات معرضا عنها بان یقال: انّه کانت عندهم قرینة حملتهم علی عدم العمل بهذه الروایات.

و فیه ما ذکرنا من الإفتاء بالحرمة من مثل المحقّق و العلّامة فی بعض کتبهما [۱].

نعم ما علّل به الحکم أشد مناسبة للکراهة من التحریم و هو انّ من علیه الحدّ فلا یرجم، فإنّه مشعر بالعلیّة و کأنّه قیل: کیف یرجم من کان علیه حدّ اللّه تعالی؟! و امّا الموضع الثانی فنقول: انّ الروایات بظاهرها مختلفة و هی علی ثلاثة أنحاء فمنها ما یستظهر منها اعتبار المثلیّة و هو صحیح زرارة، ففیه: من فعل مثل فعله فلا یرجمه. «۱» و معتبرة أصبغ بن نباته و فیها: نشدت اللّه رجلا منکم للّه علیه مثل هذا الحق ان یأخذ للّه به «۲».

و منها ما هو ظاهر فی الإطلاق و انّ الملاک هو مجرّد کون الحدّ علیه و ذلک کمرفوعة أحمد بن محمّد بن خالد ففیها: فمن کان للّه فی عنقه حقّ فلینصرف، و لا یقیم حدود اللّه من فی عنقه حدّ «۳». و کذا روایة الامام الصادق فی حکایة عیسی بن مریم، و فیها: لا یحدّنی من للّه فی جنبه حدّ «۴».

---

[۱] أقول: و یظهر من المقداد قدّس سرّه انّ القائل بالحرمة أیضا غیر قلیل حیث قال فی التنقیح الجلد ۴ الصفحة ۳۴۵: لا شک انّه ورد النهی عن ذلک فی الروایات فیحتمل ان یکون ذلک للتحریم مناسبة لإعظام حدود اللّه تعالی و محارمه، و یحتمل ان یکون الکراهة لأصالة البراءة من التحریم و وجوب القیام بحقوق اللّه و عموم الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فلذلک قال جماعة بالتحریم و جماعة بالکراهة انتهی.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۴.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۳ من مقدمات الحدود الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۷

و منها ما قد جمع بینهما بحسب صدر الروایة و ذیلها و ذلک کروایة ابن میثم ففیها: لا یقیم الحدّ من للّه علیه حدّ، فان ظاهر هذه الجملة هو الإطلاق و کفایة مجرّد کون الحدّ علیه ایّ حدّ کان فلا یعتبر المثلیة، الّا انّ فیها بعد ذلک بلا فاصلة: فمن کان للّه علیه مثل ما له علیها فلا یقیم علیها الحدّ «۱»، و هذه العبارة ظاهرة فی اعتبار المثلیّة.

و لکنّ التحقیق انّه لا اعتبار بالمثلیّة و انّما المعتبر هو کون حدّ علیه و ذلک لأمرین: أحدهما مناسبة الحکم و الموضوع فإنّها تقتضی انّ من کان علیه حدّ من حدود اللّه فلا یشارک الناس فی رجم أحد.

و ثانیهما ملاحظة التفریع الذی ورد فی هذه الروایة فإنّ التفریع لا یناسب إلّا إذا کان المفرّع من إفراد المفرّع علیه و أحد مصادیقه فلو کان الثانی عین الأوّل فلا معنی لتفریعه علیه و هو بعید عن نطاق البلاغة، و إذا کان الثانی متفرّعا علی الأوّل فلا محالة یفید انّ من کان علیه مثل هذا الحدّ فلا یرجم و من کان علیه حدّ مطلقا فلا یرجم أیضا، و علی هذا فهذه الروایة التی ظهر المراد منها ببرکة فاء التفریع تفسّر ما دلّ منها علی اعتبار خصوص المثلیّة و یفهم منها انّه لیس الملاک ذلک و انّما الملاک تعلّق حدّ من حدود اللّه تعالی به.

لا یقال: لعلّ ذیل روایة ابن میثم یکون مفسّرا لصدره لا ان یکون تفریعا علیه، و حینئذ یکون الملاک هو خصوص الحدّ المماثل.

لأنّا نقول: انّه خلاف ظاهر لفظ الفاء و لا یلائم البلاغة و انّما الظاهر منه التفریع.

و هل الحکم یجری فیما إذا کان قد تاب الی اللّه تعالی، أو انّه إذا تاب فلیس علیه حدّ و یجوز له ان یرجم؟

المختار عندهم هو الثانی و یؤیّد ذلک أو یدلّ علیه ما ذکروه من انّه لو لم یجز علی من کان علیه الحد مع انّه قد تاب، ان یرجم فلعلّه لا یوجد من یرجم فإنّه قلّما یوجد من لم یکن علیه حدّ أصلا بخلاف ما إذا قلنا بقبول التوبة

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۸

فإنّه و ان کان قد تعلّق علیه الحدّ لکن التوبة فیما بینه و بین اللّه قد طهّرته، و التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و هذا یسهّل الخطب، و به یمکن أقدام کثیرین علی رجم من وجب رجمه و المستفاد من أدلّة التوبة انّه بعد ما تاب فلیس علیه شیء و لا علیه حقّ و دین من اللّه کی لا یمکنه الاقدام علی الرجم.

قال فی الجواهر: و ظاهر النص و الفتوی سقوط الحدّ بالتوبة قبل ثبوته عند الحاکم فیتّجه حینئذ ما سمعته من ابن إدریس.

أقول: و ما ذکره ابن إدریس هو ما حکاه عنه آنفا بقوله: و فی السرائر:

و روی انّه لا یرجمه الّا من لیس للّه سبحانه فی جنبه حدّ، و هذا غیر متعذر لانّه یتوب فی ما بینه و بین اللّه تعالی ثم یرمیه انتهی.

نعم یشکل الأمر علی هذا بلحاظ ما ورد فی روایة ابن میثم حیث قال فی آخره: فانصرف الناس یومئذ کلّهم ما خلا أمیر المؤمنین و الحسن و الحسین علیهم السّلام فأقام هؤلاء الثلاثة علیها الحد یومئذ و ما معهم غیرهم إلخ «۱».

لأنّه إذا کانت التوبة کافیة فی رفع حکم الحدّ فلما ذا لم یتوسلوا بالتوبة؟ و کیف یمکن ان یقال بانّ هذه الجماعة کلّهم کانوا قد

ارتكبوا موجب الحدّ و مع ذلك فلم يتوبوا حتّى فى هذه الساعة و رجعوا؟

و لذا قال صاحب الرياض: و ربما يظهر من الصحيحة الاولى و نحوها ممّا تضمّن انصراف الناس بأجمعهم بعد ما قيل لهم ذلك ما خلا أمير المؤمنين و الحسنين عليهم السّلام عدم الفرق فان من البعيد جدّا انّ جميعهم لم يتوبوا من ذنوبهم ذلك الوقت انتهى «۲».

و فى الجواهر بعد إيراد هذا الاشكال: و يمكن ان يكون لعدم علمهم بالحكم انتهى.

أقول: و يحتمل انّهم كانوا فى ذاك الوقت غافلين عن التوبة، و أمثال ذلك من التوجيهات.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۱ من مقدمات الحدود الحديث ۱.

(۲) الرياض الجلد ۲ الصفحة ۴۷۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۳۹

و كيف كان لا يمكن رفع اليد بهذه الرواية عن الأصل المسلّم و هو قبول التوبة.

ثم انّ الظاهر انّه لا فرق فى النهى كراهة أو تحريما بين ثبوت الزنا بالإقرار أو البيّنة.

الّا انّه حكى عن الصيمرى اختصاص الحكم بالأوّل قائلًا انّه محلّ خلاف و انّه إذا قامت البيّنة فالواجب بدأة الشهود، و لأنّ النهى انّما ورد فى صورة الإقرار.

و يرد على الوجه الثانى انّه لا عبرة بخصوص المورد بل العبرة بعموم الوارد، و موارد النهى فى المقام و ان اختصّت بالإقرار الّا ان النهى فيها وارد على سبيل العموم.

و امّا الوجه الأوّل أعنى وجوب بدأة الشهود بالرجم فيما إذا قامت البيّنة عليه فوجه الاستدلال به هو انّه إذا كان يجب على الشهود الابتداء بالرجم فكيف يقال: بانّ من كان عليه الرجم فلا يرجم، و بعبارة اخرى: انّ أدلّة بدأة الشهود بالرجم لا يساعد بل ينافى الحكم بأنه لا يرجم من عليه الحدّ فلذا يختصّ هذا الحكم بمن ثبت زناه بالإقرار خاصّة.

و فيه انّ ذلك لا يوجب تخصيص الحكم بالإقرار فإنّ لنا عامّين من وجه أحدهما انّ من عليه الحدّ لا يرجم سواء كان قد ثبت الموجب بالإقرار أو بالبيّنة، و الآخر: يجب بدأة الشهود بالرجم سواء كان عليهم حدّ أم لا، و لا وجه لتقديم الثانى على الأوّل و ذلك لاحتمال العكس فتخصّص أدلّة وجوب البدأة بما إذا لم يكن على الشهود حدّ للّه تعالى.

و فى الجواهر: و دليل بدأة الشهود لا يقتضى تخصيص النص و الفتوى بما سمعت بل العكس اولى انتهى.

و مراده من العكس الذى جعله اولى، هو ان يكون النص و الفتوى يقتضيان تخصيص أدلّة بدأة الشهود فيقال انّ الشهود يبتد أون إذا لم يكن عليهم حدّ للّه سبحانه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۰

و امّا وجه الأولويّة فغير ظاهر حيث انهما مثلان و لا مزيّة لأحدهما على الآخر.

اللّهم الّا ان يكون مراده انّ أدلّة عدم الرجم حاكمة على أدلّة البدء و ذلك لانّ مفاد دليل بدأ الشهود انّه كلّما كان حدّ يبدأ الشهود به و أدلّة: لا يرجم من كان كذا، تفيد انّ الشهود الذين كان عليهم الحد ليس عليهم اجراء الحدود كى يبتدأون بها فالبدء بالحد متعلّق بما إذا كان عليهم اجراء الحدّ. [۱]

نعم هنا كلام و هو انّه كيف يتصوّر فى حق الشهود كون حدّ عليهم و الحال انّ المعتبر فى الشهود هو العدالة؟

اللّهم الّا ان يقال بإمكان ذلك بكون الشاهد قد ارتكب موجب الحدّ خفاء بعد إيقاع الشهادة و الّا فلو كان عليه ذلك من قبل، لم تكن شهادته نافذة و لم يجز له ان يقدم على أدائها.

ثم انّه هل على الحاكم ان يستفسر الشهود عن تعلّق حدّ بهم- بإتيان ما يوجبه- أم لا؟ الظاهر انّه ليس عليه ذلك بل لا يجوز لانّه من

باب التجسّس و التفتیش و هو غیر جائز.

---

[۱] أقول: لعلّ وجه الأولویة هو انّه إذا کان قد اعتبر فی باب الإقرار الذی ثبت الموجب بإقرار المجرم دون الناس ان لا یکون علی الراجمین حدّ فکیف بما إذا کان المجری للحدّ و هو الشهود قد اثبتوا الحدّ بشهادتهم و بعبارة أخری إذا اعتبر عدم حدّ علیّ الراجمین مع عدم کونهم مثبتین للرجم فاشتراط ذلک فیمن اثبت الجرم اولی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۱

الکلام فی وجوب دفن المرجوم

قال المحقّق: و یدفن إذا فرغ من رجمه و لا یجوز إهماله علی حاله.

أقول: لا خلاف أصلا فی وجوب دفن المرجوم بعد الفراغ عن رجمه، کما لا خلاف أیضا فی وجوب دفنه فی مقابر المسلمین و ذلک لأنّه مسلم فیکون کسائر أموات المسلمین و لم یخرج بسبب معصیته و لا رجمه عن الإسلام فلیس المستحق للرجم بکافر کما انّ کثیرا ممّن یستحقّ القتل أیضا کذلک و منهم المسلم الذی ارتکب القتل فإنّه یقتل و لیس بکافر الی غیر ذلک من الموارد بل ربما یظهر من بعض الاخبار انّ حضوره و تسلیمه تجاه اقامة حکم اللّه یوجب له اجرا عظیما و ربّما کان اللّه سبحانه قد غفر له بسبب اجراء الحدّ علیه و هو فی حکم التوبة و ان کان لو تاب فیما بینه و بین اللّه تعالی لکان أفضل، لکن صبره علی اجراء حکم اللّه تعالی أمر عظیم جدّا و مظنّة لمغفرة اللّه سبحانه.

ففی روایة الجهنیّة لمّا أمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله برجمها فرجمت صلّی علیها فقال له عمر: تصلّی علیها یا رسول اللّه و قد زنت؟ فقال ص: لقد تابت توبة لو قسمت بین سبعین من أهل المدینة لو سعتهم، و هل وجدت أفضل من ان جادت بنفسها للّه؟ «۱».

و فی خبر العامریة لمّا رجموها فاقبل خالد بحجر فرمی رأسها فینضح الدم علی وجه خالد فسبّها فسمع النبی صلّی اللّه علیه و آله سبّه ایّاها فقال: مهلا یا

---

(۱) سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۲۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۲

خالد فو الذی نفسی بیده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مکس- میسر- لغفر له ثم أمر بها صلّی علیها و دفنت [۱].

و یدلّ علی وجوب دفنه ما دلّ علی لزوم معاملة المرجوم معاملة سائر الموتی من الاخبار.

ففی روایة أبی مریم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: أتت امرأة أمیر المؤمنین علیه السّلام فقالت: انّی قد فجرت فاعرض بوجهه عنها ثم استقبلته فقالت: انّی فجرت فأمر بها فحبست و کانت حاملا فتربصّ بها حتّی وضعت ثم أمر بها بعد ذلک فحفر لها حفیرة فی الرحبة و خاط علیها ثوبا جدیدا و أدخلها الحفیرة إلی الحقو و موضع الثدیین و أغلق باب الرحبة و رماها بحجر و قال: بسم اللّه اللّهم علی تصدیق کتابک و سنّة نبیّک ثم أمر قنبر فرماها بحجر ثم دخل منزله ثم قال: یا قنبر ائذن لأصحاب محمّد قد خلوا فرموها بحجر حجر ثم قاموا لا یدرون ا یعیدون حجارتهم أو یرمون بحجارة غیرها و بها رمق، فقالوا یا قنبر أخبره انّا قد رمینا بحجارتنا و بها رمق کیف نصنع؟ فقال: عودوا فی حجارتکم فعادوا حتّی قضت فقالوا له: قد ماتت فکیف نصنع بها؟ قال:

فادفعوها إلی أولیائها و مروهم ان یصنعوا بها کما یصنعون بموتاهم «۱».

ثم لا یخفی انّ فی حکم دفنه حکم الصلاة علیه، کما صرّح بصلاة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله علی المرجوم فی روایة الجهنیة و قد تقدّمت آنفا.

الکلام حول غسل المرجوم

بقی البحث و النزاع فی سائر تجهیزاته کالغسل. فنقول: ربّما یظهر من روایهٔ أبی مریم و أمر الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام قنبر أن یأمر الناس ان یصنعوا بها کما یصنعون بموتاهم، خصوصا بلحاظ عدم ذکر عن غسلها قبل رجمها، انّه یجب غسله أیضا کالصلاهٔ علیه و دفنه.

---

[۱] سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحهٔ ۲۲۱، و قیل انّ المراد بصاحب المکس هو العشّار.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۴۳

لکن قال المحقق فی الشرائع فی کتاب الطهارهٔ عند البحث عن أحکام المیّت: و کذلک من وجب علیه القتل یؤمر بالاغتسال قبل قتله ثم لا یغسّل بعد ذلک.

و قال العلّامهٔ فی الإرشاد: و یؤمر من وجب قتله بالاغتسال أوّلا ثم لا یغسّل.

و قال الأردبیلی فی الشرح: کانّ دلیله الإجماع و الّا فلیس له مستند واضح عامّ «۱».

أقول: انّه و ان فرض عدم کونه إجماعیّا الّا انّ الشهرهٔ غیر قابلهٔ للخدشهٔ و هی مفروغ عنها.

قال الکلباسی [۱] فی منهاج الهدایهٔ: و لو کان الحدّ رجما أمر المرجوم و المرجومهٔ أوّلا بالاغتسال و التحنیط و التکفین للنصوص المستفیضهٔ المؤیدهٔ بالشهرهٔ المحقّقهٔ و المحکیّهٔ انتهی.

فقد ادّعی رحمه اللّه النصوص المستفیضهٔ المؤیّدهٔ بالشهرهٔ بقسیمها علی وجوب التجهیزات فی قبال الأردبیلی الذی ادّعی عدم مستند واضح عامّ لذلک.

و قال فی الجواهر بعد العبارهٔ المذکورهٔ آنفا عن المحقّق فی الطهارهٔ:

و الأصل فی هذا الحکم ما رواه الکلینی بسند ضعیف جدّا عن مسمع کردین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: المرجوم و المرجومهٔ یغسلان و یحنطان و یلبسان الکفن قبل ذلک ثم یرجمان و یصلّی علیهما، و المقتص منه بمنزلهٔ ذلک یغسّل

---

[۱] قال فی الکنی و الألقاب الجلد ۳ الصفحهٔ ۸۹: الکرباسی: الشیخ الأجل الأفقه الأورع الحاج المولی محمد إبراهیم بن محمد حسن الکاخکی الأصبهانی المعروف بالکلباسی مصدر العلم و الحکم و الآثار، مرکز دائرهٔ الفضلاء الاخبار رکن الشیعهٔ و شیخها الجلیل المنزلهٔ و المقدار صاحب کتاب المنهاج و النخبهٔ و الإشارات تلمذ علی العلّامهٔ الطباطبائی بحر العلوم و الشیخ الأکبر و صاحب الریاض و غیرهم رضوان اللّه علیهم بل أدرک مجلس الأستاد الأکبر المحقّق البهبهانی توفی سنهٔ ۱۲۶۲ و قبره بأصبهان.

---

(۱) مجمع الفائدهٔ و البرهان الطبع الجدید الجلد ۱ الصفحهٔ ۲۰۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۴۴

و یحنط و یلبس الکفن ثم یقاد و یصلّی علیه، و رواه الصدوق مرسلا عن أمیر المؤمنین علیه السّلام، و الشیخ بإسناده عن محمّد بن یعقوب و بإسناد ثان فیه إرسال و غیره، لکن فی التهذیب یغتسلان من الافتعال بخلاف ما فی الکافی فإنه فیه یغسّل بالتشدید مع البناء للمجهول «۱».

أقول: انّ الروایة واضحة الدلالة علی المراد و امّا من حیث السند فهی و ان کانت ضعیفة الّا أنّها منجبرة بالشهرة لو لم یکن إجماع علی ما قاله الأردبیلی.

و هنا بحث و هو انّه ربما یقال: انّ غسله هذا هو غسل المیّت الواجب بعد الموت الّا انّه یفعله المرجوم مثلا بنفسه قبل الموت تعبدا من الشارع.

و هـذا فی النظر بعیـد، فـان غسـل المیّت موقوف علی زهوق روح الإنسان حتّی یتنجّس بـدنه و یلزم بعـده الغسل فکیف نقول بأنّه مع کونه حیّا- یغتسل بنفسه- یکون غسـله هو غسل المیّت المعتبر بعـد الموت؟ و المترجـح فی النظر انّه لیس هو ذاک الغسل و انّما یؤمر بالاغتسال، فاذا اغتسل فقد جعل الشارع غسله هذا مسقطا عن غسل ما بعد الموت و کذا بالنسبة الی الحنوط و الکفن.

و تظهر الثمرة فی انّه علی مـا ذکرنا فلا یعتبر فی هـذا الغسل ما یعتبر فی غسل المیّت من التعـدد و کـذا الخلیطین و غیر ذلک لانّه بعد عدم الدلیل علی شـیء سوی الغسل یشکّ فی اعتبار هذه الأمور و الشـرائط، و الأصل عدم الوجوب، و البراءة منها و ان کان الاحتیاط حسنا فی حین انّه لو کان الغسل هو غسل المیّت فإنّه یعتبر فیه ما یعتبر فی غسل المیّت، و لکنّه عندنا بعید.

و فی القواعـد استشـکل فی وجوب الثلاثة بعد ان قال بها، قائلًا: و یؤمر من وجب قتله الاغتسال قبله ثلاثا علی اشـکال [۱] و التکفین و التحنیط.

---

[۱] و قال ولـده الشارح فخر الدین قدّس سرّه فی بیان الاشـکال: من حیث انه غسل الأموات و من انّه حیّ و عدم اقتضاء الأمر المطلق التکرار، و الأصحّ عندی الأوّل لأنّه تقدیم لغسل الأموات علی الموت و هو هو بعینه انتهی، راجع إیضاح الفوائد الجلد ۱ الصفحة ۵۹.

---

(۱) جواهر الکلام الجلد ۴ الصفحة ۹۴، و روایة مسمع: وسائل الشیعة الجلد ۲ الباب ۱۷ من غسل المیّت الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۵

و اسـتدلّ بعضـهم علی انّه غسل واحـد، بأمور: منها أصالـة البراءة و منها إطلاق النصوص و الفتاوی و عـدم التعرّض فیها للثلاثة و کذا غیرها من الشرائط المعتبرة فی غسل الأموات، و منها انّ هذا الغسل یأتی به الحیّ، و اغتسال الأحیاء ثلاثا غیر معهود.

کمـا انّه اسـتدلّ من اعتبر الثلاثـة بـأنّ الظاهر کون هـذا الغسل غسل المیّت الـذی قـدّم علی الموت بأمر الشارع فحینئـذ یعتبر فیه ما هو المعتبر فی غسل الأموات.

و الإنصـاف انّ الظاهر من النص و الفتوی هو الثانی فهو غسل المیّت و انّما یقـدّم للتّعبّد و أمر الشارع فلـذا یعتبر فیه ما یعتبر فی غسـل الأموات کمـا قوّی ذلـک فی الجواهر قـال: من غیر خلاف أجـده فیه سوی العلّامـة فی القواعـد و تبعه بعض من تأخّر عنه، ثم تعرّض قدّس سرّه لاستدلالات المخالف و أجاب عنها بضعف الجمیع، ثم قال: و کذا لا إشکال فی الاجتزاء به عن الغسل بعد الموت و انّه به ترتفع النجاسـة الحاصلـة بسبب الموت فی غیره و کـذا سائر ما یترتّب علی غسل المیّت من عدم وجوب الاغتسال بالمسّ و نحوه و لا وجه لاسـتبعاد ذلک من حیث تقدیم الغسل علی سبب النجاسة بعد فرض ثبوت ذلک من النصّ و الفتوی إذا لأحکام الشرعیة موکولة إلی صاحبها انتهی.

و فی مفتاح الکرامـة بعد کلام العلّامة فی القواعد المذکور آنفا: هذا الحکم فی الجملة ممّا لا خلاف فیه کما فی المعتبر و الذکری، و علیه الإجماع کما فی الخلاف.

ثم قال: و وقع الخلاف فی مواضع، الأوّل: انّ هذا الأمر علی سبیل الوجوب أو الاستحباب، الثانی: الحکم عام أو مقصور علی المرجوم و المقتول قودا الثالث: انّ الواجب أو المستحب الغسل مع التکفین و التحنیط أو بعضها الرابع:

انه یغسل ثلاثا أو واحدة و هذا هو الذی استشکل فیه المصنّف «۱».

و نحن نقول: امّا بالنسبة إلى الموضع الأوّل فيمكن ان يقال: انّه لا يجب ما لم يأمر الحاكم به و انّما يجب ذلك إذا أمره به.

---

(۱) مفتاح الكرامة الجلد ۱ الصفحة ۴۲۳.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۶

و لكن الظاهر انه يجب الغسل على المرجوم بنفسه و انّما يجب ان يؤمر بذلك تحفّظا على إيقاع العمل و على ذلك فلو فعله هو بنفسه لكفى ذلك عن امره به، و ذلك لأنّه إذا أمر الشارع أحدا أن يأمر آخر بشيء فلا بدّ ان يكون ذلك الشيء واجبا على المأمور، و لذا أوجب أمره به و على الجملة فتارة نقول بضعف سند الخبر- كما عبّر صاحب الجواهر بقوله: بسند ضعيف جدّا- بلا جابر له في البين فهو، و امّا لو كان ضعف سنده منجبرا بعمل المشهور كما هو كذلك فلا وجه حينئذ لحمله على الاستحباب فان ظاهره الوجوب.
نعم ربما يوهم مرفوعة ابن خالد- في رجل طلب من الامام أمير المؤمنين عليه السّلام ان يطهّره من الزنا عدم لزوم الغسل أصلا فإنّ فيها: فأخرجه أمير المؤمنين فحفر له و صلّى عليه و دفنه فقيل يا أمير المؤمنين الا تغسّله؟ فقال: قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيامة. لقد صبر على أمر عظيم «۱»- عدم وجوب الغسل مطلقا لا- قبل الرجم و لا بعده و الّا لكان اللازم ان يجيب «ع» بأنّه قد اغتسل قبل رجمه.
و فيه انها ليست صريحة و لا ظاهرة في ذلك و لعلّ وجه عدم التعرّض له هو انّه عليه السّلام كان قد امره بالغسل قبل رجمه.
و امّا بالنسبة إلى الموضع الثاني و هو انّه هل الحكم عامّ لكلّ من كان محكوما بالقتل أو انّه يختصّ بالمرجوم و الذي يحكم عليه بالقتل قصاصا؟
فنقول: انّ المذكور في رواية كردين التي هي الأصل في الحكم هو المرجوم و المرجومة و كذا المقتصّ منه و لم يزد فيها على ذلك شيء، فان كان قد تحقق إجماع على التعميم و الإلحاق فهو و الّا- كما هو الواقع- فلا وجه للتعميم، استنادا إلى المشاركة في السبب، بل هو قياس لا نقول نحن به، فالقدر المسلّم و المتيقّن الذي لا مناص عن الأخذ به هو المرجوم و المقتول قودا، كما انّه لو شكّ في ذلك فالأصل عدم الإلحاق، فيكون غير الموردين الخاصّين تحت أدلّة غسل الميّت فيجب غسله بعد قتله و موته.

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۴.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۴۷

و امّا الموضع الثالث و هو اعتبار التكفين و التحنيط ففي خبر كردين «۱» ذكرهما مع الغسل حيث قال: المرجوم و المرجومة يغسّلان و يحنطان و يلبسان الكفن، لكن عبارات الأصحاب مختلفة فبعضها ساكت عن ذكرهما رأسا و ذلك كعبارة المحقّق في «حدود الشرائع» كما انّه اقتصر على ذكر امره بالاغتسال قبل القتل في «كتاب الطهارة» و بعضها متعرّض لكليهما كما انّ بعضها قد تعرّض لواحد منهما.
ففي المبسوط: إذا رجم غسل و صلّى عليه و حكمه بعد الرجم حكم المسلم إذا مات و حكم من يقتل قصاصا يغسّل و يصلّى عليه و يدفن في مقابر المسلمين بلا خلاف، و روى أصحابنا انّه يؤمر بالاغتسال قبل الرجم و التحنيط، و كذلك من وجب عليه القصاص فاذا قتل صلّى عليه و دفن «۲».
فقد ذكر هنا مع الاغتسال التحنيط خاصّة.
و قال الصدوق في المقنع: و المرجوم يغسّل و يحنّط و يكفّن ثم يرجم بعد ذلك، و كذا القاتل إذا أريد قتله قودا «۳».
ترى انّه ذكر مع الغسل، التحنيط و التكفين كليهما، نعم ظاهر كلامه انّ المباشر لهذه الأمور هو غير المرجوم و مقتضى ذلك هو انّه يجب ان يغسّله آخر و يحنّطه و يكفّنه لا انّه يؤمر هو بذلك كي يأتي به بنفسه.

و قال الشیخ المفید: و المقتول قودا یؤمر بالاغتسال قبل قتله فیغتسل کما یغتسل من جنابته و یتحنّط بالکافور فیضعه فی مساجده و یتکفن ثم یقام فیه بعد ذلک الحدّ بضرب عنقه ثم یدفن «۴».

و لکنّ الظاهر هو وجوب کلّ هذه الأمور، و انّ ترک ذکر التحنیط أو التکفین فی بعض الکلمات کان للاختصار لا لعدم الاعتبار.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۲ الباب ۱۷ من أبواب غسل المیّت الحدیث ۱.

(۲) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۴.

(۳) المقنع الصفحة ۲۰.

(۴) المقنعة الصفحة ۸۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۴۸

و امّا الموضع الرابع ای البحث فی انّه یغتسل ثلاثا أو واحدة فهو محلّ الکلام کما تقدّم. و قد یستظهر من عبارة المفید المذکورة آنفا انّه غسل واحد و ذلک لانّه قال: یغتسل کما یغتسل من جنابته انتهی فان من المعلوم انّ غسل الجنابة غسل واحد لا أزید.

نعم یمکن ان یحمل کلامه علی انّ غسل هذا کغسل الجنابة فی الترتیب و الکیفیّة و لا ظهور کامل له فی تشبیهه بغسل الجنابة فی عدم التعدّد و التکرار و ان کان هذا الحمل بعیدا و ذلک لظهوره فی المثلیة مطلقا لا فی خصوص الترتیب و کیفیّة الإیقاع فتشمل جهة الوحدة و عدم التعدّد أیضا.

ثم انّ ممّن أنکر اعتبار الثلاثة هو الفقیه الهمدانی رضوان اللّه علیه و قد بالغ و أکدّ علی ذلک قال بعد کلام له: و کیف کان فلا ینبغی الارتیاب فی انّ المراد فی النصّ و الفتاوی لیس الّا الغسل بالماء القراح دون الغسل مع مزج الخلیطین إذ من المستبعد جدّا بل المحال عادة فی خصوص الفتاوی ان یکون المقصود بالغسل الأغسال الثلاثة من دون إشارة إلیها مع انّه لا ینسبق الی الذهن من أمر الحیّ بالغسل کما وقع فی عبائرهم إلّا الغسل بالماء القراح فکیف یجوز فی مثل الفرض الإهمال فی بیان المقصود اتکالا علی ظهور العبارة فی إرادة غسل المیّت مع انّه علی تقدیر تسلیم الظهور لا دلالة فیها علی إرادة الأغسال الثلاثة لاحتمال اختصاص الغسل بالممزوج، بالمیّت، لخصوصیّة فیه، و کون الغسل الحقیقی المؤثّر فی رفع حدثه هو الغسل بالماء القراح فاستظهار اعتبار التثلیث من إطلاق النص و فتاوی الأصحاب کما زعمه غیر واحد من المتأخرین غیر سدید فالأظهر کفایة الغسل الواحد بالماء القراح و ان کان الثلاث أحوط خروجا من شبهة الخلاف انتهی.

و لقد أجاد فیما أفاد من عدم ذکر عن التعدد و لا الخلیطین فی النصوص و الفتاوی، و هذا یقوّی فی الذهن عدم اعتبارهما أصلا خصوصا بلحاظ ذکر الحنوط و الکفن فی العبائر و علی هذا فلا یعتبر التعدّد و لا الخلیطان علی ما هو المنساق إلی الأذهان من غسل واحد بالنسبة إلی الحیّ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۴۹

و لکن مع ذلک لا یترک الاحتیاط، بمراعاة الأمرین و ذلک لما ذکرناه آنفا من انّ هذا الغسل بمقتضی مقام الاستظهار هو الغسل المقرّر للأموات بعد تحقّق الموت لکنّه قد قدّم فی المورد علی الموت، و إذا استظهر کونه هو بنفسه فلا بدّ من مراعاة ما کان له من الشرائط و لا أقلّ من الاحتیاط بمراعاته. لانّ الغسل بالماء القراح یتحقّق علی کلا القولین و ضمّ الغسل بالخلیطین لا یبطل الغسل بالماء الخالص، و ان کان لو شک واقعا تجری أصالة البراءة عن الزائد لکن بلحاظ ما ذکرناه یحتاط بثلاثة أغسال علی ما هو المعهود فی غسل الأموات.

و إذا اغتسل قبل رجمه أو قتله فیترتّب علی غسله ما یترتّب علی غسل الأموات فلا یوجب مسّه بعد ذلک الغسل لان بدنه طاهر.

نعم هنا بحث و هو انّ غسل المیّت حیث یکون عقیب الموت یوجب زوال النجاسة الحاصلة بالموت فکان المیّت قبل ان یغسّل نجسا

و یؤثّر مسّه بعد برده الغسل و إذا غسّل یکون طاهرا و لا یوجب مسّه الغسل، و امّا إذا وقع الغسل قبل الموت فکیف یتصوّر ان یزیل النجاسهٔ التی لم تحصل بعدُ.

اللّهم الّا ان یقال فی رفع الإشکال بأنّه لا- یحکم بنجاسهٔ المیّت الذی قد اغتسل قبل قتله بأمر الشارع و یکون غسله هذا مانعا عن حصول النجاسهٔ و بعبارهٔ اخری: انّه قد یکون الغسل رافعا للنجاسهٔ و قد یکون دافعا لها، و الغسل بعد الموت فی المورد المبحوث عنه من قبیل الدفع الذی هو المنع عن تقرّر الشیء خارجا و یؤل الأمر إلی القول بأنّ الإنسان یتنجّس بالموت إلّا الذی اغتسل قبل موته فی الموارد الخاصّهٔ فإنّه لا یتنجّس أصلا.

و بعبارهٔ ثالثهٔ: انّ الأمر یدور بین ان نقول بانّ هذا المرجوم مثلا یتنجّس بموته و لکن یجب دفنه کذلک تعبّدا و علی هذا فقد خصّص دلیل وجوب تطهیر المؤمن قبل دفنه و کأنّه قیل: الّا فی المرجوم و یجب غسل المیّت المسلم إلّا فی هذه الموارد المعیّنهٔ، و بین ان نقول بأنّه یلزم تطهیر المسلم قبل دفنه و بعد موته إلّا فی المرجوم مثلا فإنّه یغتسل قبل الموت لقیام الدّلیل علی ذلک و علی هذا فقد خصّص دلیل وجوب کون الغسل بعد الموت، و الظاهر هو الثانی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۰

الکلام فیما إذا لم یغتسل قبل الرجم

و لو لم یغتسل قبل الرجم مثلا فما هو الوظیفهٔ؟ الظاهر انّه یجب تغسیله بعده لانّه لو کان یغتسل قبل رجمه لکان غسله کافیا عن الغسل بعد الموت بلا کلام و امّا إذا لم یغتسل قبل ذلک فأدّلهٔ وجوب تغسیل المسلم مطلقا تقتضی وجوب تغسیله الآن، و لذا قد یقال: بانّ وجوب الغسل قبل موته أو بعده من قبیل الوجوب التخییری.

و لکن فیه انّه یمکن ان یقال بانّ الواجب هو غسله قبل الرجم مثلا الّا انّه لو خولف ذلک و عُصی هذا الأمر یجب غسله بعد الموت و علی هذا فلم یکن من قبیل الوجوب التخییری بل من باب الوجوب التعیینیّ و الترتیبیّ.

الکلام فیما إذا کان جنبا

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۱، ص: ۴۵۰

ثم انّه لو کان جنبا فهل یکفی غسله هذا عن الجنابهٔ أم لا؟ معلوم انّه فی غسل الحیّ یتداخل الأغسال إذا کان قد نوی الجمیع و یسقط الأغسال المتعدّدهٔ بذلک بل و لو قصد الجنابهٔ لکفی ذلک عن باقی الأغسال و امّا فی المقام فیشکل الثانی فإذا نوی الجنابهٔ بغسله لا یکون هذا کافیا عن غسل المرجوم.

نعم لو نوی به غسل الجنابهٔ أیضا و کذا سائر الأغسال إذا کانت علیه فهناک یکتفی به لکن لا یخفی انّ التداخل یجری فی الغسل بالماء القراح و امّا بالماء الممزوج بالخلیطین فلا معنی للتداخل فیه.

لا یقال: انّ وجوب غسل الجنابهٔ کالحیض و النفساء غیریّ و مع الموت یرتفع التکلیف بالصلاهٔ مثلا فلا یبقی وجوب لهذا الغسل و لا اثر لهذه الجنابهٔ کی یغتسل عنها و ینوی باغتساله للرجم الغسل للجنابهٔ أیضا.

لأنا نقول: انّه و ان کان قد سقط الغسل من هذه الناحیهٔ الّا انّه لا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۱

ینحصر اثر الغسل فی تجویز العبادة بل له آثار أخر عظیمة کعدم وروده فی المحشر مع الجنابة التی هی نوع قذارة روحیّة فیؤثّر غسل الجنابة فی ان یرد القیامة طاهرا متطهّرا بخلاف ما إذا لم یغتسل منها کما یظهر ذلک من قصّة الشاب الذی کان ینبش القبور و ینزع و أکفان الموتی و کلام الجاریة التی کانت من بنات الأنصار بعد موتها و عند ما زنی ذلک الشّاب بها و أخذ کفنها حیث نطقت بإذن اللّه و قالت: یا شاب ویل لک من دیّان یوم الدین یوم یقفنی و إیاک کما ترکتنی عریانة فی عساکر الموتی و نزعتنی من حفرتی و سلبتنی أکفانی و ترکتنی أقوم جنبة الی حسابی فویل لشبابک من النار «۱».

و مع ذلک کلّه ففی وجوب غسل الجنابة هنا إشکال لأنهم لا یقولون بوجوبه علی المیّت الذی کان جنبا و ان کان خبر عیص- قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الرجل یموت و هو جنب قال: یغسل من الجنابة ثم یغسل بعد غسل المیت «۲»- یدلّ علی الوجوب لکن المشهور لم یعملوا به فلا اعتبار له فلو کان هذا الخبر و الخبران الآخران المنقولان عنه بهذا المضمون معتبرة معمولة بها لکنّا نقول بالوجوب، و لکن مع عدم إفتاء المشهور فلا، و علی هذا فلیس یجب علی المیّت غسل الجنابة لعدم مستند صحیح، لا لانّ غسل الجنابة غیری و هو ساقط عن المیّت و ذلک لما عرفت من ضعفه، و لو لا ضعف الخبر لکان اشکال الوجوب الغیری قابلًا للدفع بما ذکرناه من الوجه.

هذا مضافا الی روایات عدیدة ناطقة بعدم وجوب غسل الجنابة مع کونه جنبا و الاکتفاء بغسل المیّت و لعلّ ما ذکر فی خبر عیص کان لتحصیل مزید الثواب.

نعم انّه و ان لم یکن بواجب لکنّ الاحتیاط حسن.

و هذا الذی ذکرناه فی المیّت الجنب یجری فی المحکوم بالرجم الذی کان علیه غسل الجنابة و یزید هنا التأیید بمرفوعة محمّد بن خالد و قول أمیر المؤمنین

---

(۱) أمالی الصدوق المجلس ۱۱ الصفحة ۲۷ و بحار الأنوار الجلد ۶ الصفحة ۲۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۲ الصفحة ۷۲۲ الحدیث ۷ من الباب ۳۱ من غسل المیّت و الحدیث ۵ و ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۲

فیها- بالنسبة الی رجل أقرّ عنده بالزنا و رجمه الامام علیه السّلام-: قد اغتسل بما هو طاهر الی یوم القیامة لقد صبر علی أمر عظیم، و قد تقدم ذکرها آنفا فإنها ظاهرة فی انّ حضوره للرجم و صبره علیه موجب لطهارته و علی هذا فلو اغتسل للرجم فلا حاجة الی غسل الجنابة بعد ذلک. و امّا عدم اشتمال هذا الخبر علی ذکر الغسل قبل الرجم فقد مرّ انّه لا یدلّ علی عدمه حتّی یخالف النصّ و الفتوی.

هذا مضافا الی انّ روایات اغتساله قبل رجمه مطلقة تشمل ما إذا کان علیه غسل الجنابة أم لا.

و علی ما ذکرنا من حسن الاحتیاط فان لم یغتسل لجنابته بنفسه و لا انّه نواها فی غسله للرجم فیحسن ان یغسل بعد موته لهذا.

هذا کلّه إذا کانت الجنابة من قبل و امّا لو وقعت بعد غسله للرجم فهل هو کما إذا کان السبب من السابق؟

أقول: الظاهر عدم بطلان غسله للرجم بالجنابة اللاحقة لعدم استفادة ذلک من الأدلّة و ان کان الاحتیاط حسنا.

فروع مناسبة لغسل المرجوم

ثم انّه لو اغتسل للرجم مثلا لکنّه مات بعد الغسل حتف انفه فهل یجزیه غسله السابق أم لا؟

الظاهر عدم اجزائه عن غسل المیّت و ذلک لدلالة العمومات علی وجوب غسل المیّت المسلم مطلقا و انّما خرج ما إذا کان محکوما بالرجم أو القتل فإنّه یقدّم غسله و حیث انّ المقام لم یکن من مصادیق المرجوم و المقتول فالمرجع هو العمومات الدّالة علی وجوب الغسل.

و بعبارة اخری انّه من قبیل تبدّل الموضوع، فالغسل المقدّم کان للمرجوم و هذا لیس بمرجوم و انّما مات هو حتف انفه.

و لو اغتسل للرجم ثم قتل بسبب آخر غیره کما إذا قتل قصاصا قبل ان یرجم فالظاهر عدم الاکتفاء بغسله الذی قد اتی به للرجم.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۵۳

و هکذا عکس ذلک کما إذا اغتسل لان یقتصّ منه ثم رجم للزنا.

و امّا لو اغتسل لان یقتصّ منه لشخص ثم قتل لشخص آخر کما إذا عفی عنه وارث المقتول الأوّل و اقتصّ منه ولیّ المقتول الثانی أو انّه فی الذهاب به الی موضع القصاص للاوّل صادفه ولیّ الثانی فقتله، فقد استشکل صاحب الجواهر هنا فی وجوب التجدید و ذلک لاتّحاد السبب.

و فیه انّ المعیار و المیزان فی لزوم التجدید و عدمه فی هذه الفروع کلّها أمر واحد و هو انّه هل الغسل هنا من التوصلیّات التی لا تحتاج الی قصد القربة کرفع الخبث عن الثوب و البدن حیث یکتفی بمجرّد ذلک و ان لم یکن مقترنا بالقصد أو کان مقترنا بقصد آخر أو قصد الخلاف فیتطهر الثوب المتنجّس بنجاسة کذا إذا غسله متخیّلا تنجسه بنجاسة أخری، أو انّه لیس کذلک بل هو یحتاج الی القصد؟

الظاهر هو الثانی و لذا لو أتی بطهارة حدثیّة بلا قصد و لا نیّة فإنّها باطلة قطعا، و امّا صحّة الوضوء بلا حاجة الی نیّة کونه لصلاة الظهر أو العصر فهو لأجل کفایة قصد الطهارة غایة، سواء صلّی الظهر أو العصر، و امّا الموارد الأخر فهی تحتاج الی القصد فلذا لو وقع الغسل بقصد الحیض ثم بان انّه کان نفاسا لا حیضا أو بالعکس فإنّه لا یکتفی به.

و امّا الاجتزاء بقصد الجنابة عن سائر الأغسال اللازمة بأسبابها فهو لدلیل خاص و الّا فکلّ سبب یحتاج الی قصد خاص و ان تداخلت الأسباب، و لو غسّل میتا بتصوّر انه زید ثم انکشف انّه عمرو فإنّه لا یجتزی بذلک الغسل إلّا إذا کان قد نوی غسل هذا المیّت فإنّه لا یضرّه الخطأ فی المصداق.

و الحاصل انّه یشکل الاکتفاء بالغسل الذی اتی به للاقتصاص عن أحد ثم قتل قصاصا عن آخر.

و لو فرض الشک فی الاکتفاء و عدمه فحیث انّ المسئلة من قبیل العامّ و الخاص یلزم الاحتیاط للشک فی التخصیص.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۵۴

کیفیّة جلد الزانی

قال المحقّق: و یجلد الزانی مجرّدا و قیل علی الحال التی وجد علیها قائماً أشدّ الضرب و روی متوسّطا.

الکلام هنا فی أمور: أحدها انّه هل یجلد الزانی مجرّدا أو مع ثیابه؟

فنقول: انّ فی المسئلة قولین: أحدهما انّه یجرّد عدا عورته و یجلد و قد ذهب الی ذلک المحقق فی الشرائع و النافع، و العلّامة فی القواعد و کذا غیرهما و عن الصیمری فی غایة المرام انّه المشهور.

ثانیهما انّه یجلد علی الحال التی وجد علیها فان کان عاریا فی تلک الحال جلد عاریا و ان کان کاسیا فکاسیا ذهب الی ذلک: الشیخ و جماعة بل هو المشهور بل عن ظاهر الغنیة الإجماع علیه.

و هل المراد من الحال التی وجد علیها هو حال الزّنا أو حال أخذه؟

عبارة المحقق و عباراتهم مجملة و لا یتّضح انّ المراد هذا أو ذاک؟ [۱].

و احتمل کاشف اللثام ان یکون لفظ (یوجد) فی روایة طلحة الآتیة تصحیفا ان یکون الصحیح: (یؤخذ) حتّی یکون المراد هو حال أخذه و رفع امره الی الحاکم.

و علی الجملة فعلی القول الثانی یلاحظ انّه کان الزانی کاسیا أو عاریا فیضرب کاسیا ان کان هو بنفسه کذلک.

نعم عن ابن إدريس: ما لم يمنع الثوب من إيصال شيء من الم الضرب.

كما انّ الشيخ قدّس سرّه اعتبر نزع ما كان يمنع الم الضرب قال: و امّا

---

[۱] أقول: انّ عبارات عدّة منهم صريحة فی انّ المراد هو حال الزنا، قال المفيد فی المقنعة: و يجلد قائماً فی ثيابه التی وجد فيها زانيا. و ان وجد عريانا فی حال الزنا جلد عريانا بعد ان يستر فرجه انتهی و مثلها عبارة الصدوق فی المقنع الصفحة ۱۴۳.

و فی الغنية: و يقام الحدّ علی الرجل علی الهيئة التی رأی زانيا عليها من عری أو لباس.

و فی القواعد: ثم الحدّ ان كان جلدا ضرب مجرّدا و قيل علی حالة الزنا انتهی.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۵

صفة المضروب، فان كان رجلا ضرب قائماً و يفرق الضرب علی جميع بدنه و لا يجرّد عن ثيابه لأنّ النبی عليه و آله السّلام أمر بالضرب و لم يأمر بالتجريد، و روی أصحابنا انّ فی الزنا يقام عليه الحدّ علی الصفة التی وجد عليها ان كان عريانا فعريانا و ان كان عليه ثيابه ضرب و عليه ثيابه فان كان عليه ما يمنع الم الضرب كالفروة و الجبّة المحشوّة نزعها و ترك بقميصين و لا يشدّ و لا يمدّ و لا يقيّد و يترك يداه يتّقی بهما لأنّ النبی عليه و آله السّلام يأمر بذلك «۱».

ثم انّ منشأ القولين فی المسئلة هو الروايات فان فيها اختلافا.

فعن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن الزانی كيف يجلد؟ قال: أشدّ الجلد، قلت: فمن فوق ثيابه؟ قال: بل تخلع ثيابه قلت:

فالمفتری؟ قال: يضرب بين الضربين جسده كلّه فوق ثيابه «۲».

و عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن الزانی كيف يجلد؟ قال: أشدّ الجلد، فقلت: من فوق الثياب؟ قال: بل يجرّد «۳».

و أنت تری التصريح هنا بلزوم تجريده و خلع ثيابه.

و لكن فی رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه قال: لا يجرّد فی حدّ، و لا يشنح يعنی يمدّ و قال: يضرب الزانی علی الحال التی يوجد عليها ان وجد عريانا ضرب عريانا و ان وجد و عليه ثيابه ضرب و عليه ثيابه «۴».

و هی صريحة فی النهی عن التجريد.

نعم قد يتراءی التعارض بين صدر هذا الخبر و ذيله و ذلك لانّ الصدر ينهی عن التجريد و يمنع عن ذلك، و الذيل يفصّل بين وجدانه عريانا فيضرب عريانا و بنی وجدانه و عليه ثيابه فيضرب و عليه ثيابه فالملاك بحسب الذيل هو الحال التی وجد عليها.

و نحن نقول انّ فی صدر الخبر احتمالين: أحدهما ان يكون المراد انّه لا

---

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۶۹.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۳.

(۴) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا الحديث ۷.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۶

يضرب فی حال التجرّد أصلا بل يلزم و يعتبر ان يكون عليه ثياب ثانيهما ان يكون المراد منه انّه لو كان كاسيا عليه ثيابه فلا يجرّد و بعبارة اخری انّه لا يتعيّن تجريده للحدّ بحيث لو كان كاسيا لكان يجب تجريده.

فعلی الأوّل: فبین الصدر و الذیل و ان کان نوع تناف لکنه بنحو العموم و الخصوص أو المطلق و المقیّد و ذلک لانّ الصدر یقول: لا یجرّد فی حدّ من الحدود أصلا فیلزم ان یکون علیه ثیابه، و الذیل یقول ان کان الزانی وجد عریانا ضرب کذلک، و ان وجد و علیه ثیابه یضرب و علیه ثیابه، فیخصّص الصدر بالذیل، و النتیجة انّه لا یجوز تجرید أحد فی حدّه إلّا الزانی فإنه لو وجد عریانا ضرب عریانا فقد خصّص العموم بخصوص باب الزنا فی حالة خاصّة.

و علی الثانی: فلا منافاة أصلا بین الصدر و الذیل لانّ مفاد الصدر- انّه لو کان کاسیا لا یعتبر تجریده، و الذیل أیضا یقول لو کان حین وجد عریانا ضرب عریانا و ان وجد و علیه ثیابه ضرب و هو فی أثوابه، و من المعلوم انهما متوافقان و بینهما کمال الملائمة.

و علی الجملة فعلی فرض لیس بینهما ادنی نخالف و تهافت، و علی فرض یکون هناک تناف لکنه بنحو العموم المطلق الذی یحمل العامّ علی الخاصّ فکیف یقال بانّ بینهما التعارض؟.

ثم انّه بعد ان ثبت عدم مشکلة فی البین من ناحیة صدر هذا الخبر و ذیله تصل النوبة إلی ملاحظة هذا الخبر مع سائر الأخبار فمقتضی خبر إسحاق بن عمّار هو اعتبار التجرید و خلع اللباس عن المحکوم بالجلد فی حین انّ خبر طلحة یدلّ علی عدم التجرید و ینهی عن ذلک ففی مورد الکاسی یتعارضان لأنّ أحدهما یوجب التجرید و الآخر یمنع التجرید.

و قد صاروا بصدد الجمع بینهما و ذکروا له وجوها:

منها التخییر بینهما، قال کاشف اللثام قدّس سرّه: و قد یجمع بینه و بین ما تقدّم بالتخییر انتهی و فی الحقیقة قد حمل النهی فی خبر طلحة بقوله: «لا یجرّد» علی عدم تعیّن التجرید و عدم وجوبه و قوله: یضرب من فوق ثیابه، فی خبر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۷

إسحاق، علی جواز ذلک و عدم تعیّن هذا أیضا.

و هذا خلاف الظاهر جدا.

و منها انّهما تسقطان بالتعارض و المرجع هو إطلاقات أدلّة الجلد من الکتاب و السنة، و مقتضاها جواز الجلد کاسیا.

و أورد علیه بعض الأعاظم قدّس سرّه بأنّه مع تعارض الخبرین بنحو التباین فما هو وجه عدم الأخذ بالتخییر خصوصا مع الإشکال فی کون ما فی الکتاب و الاخبار فی مقام البیان.

و فیه انّ الظاهر انّه لیس هذه الأدلّة فی مقام أصل التشریع بل الظاهر انّها فی مقام البیان من کثیر من الجهات و قد استقرّت عادتهم علی الأخذ بعمومها أو إطلاقها فی مواقع مختلفة و امّا التخییر فهو موقوف علی کون الدلیلین متکافئین و متساویین لا مع وجود المزیّة و الرجحان کالشهرة و غیرها ففی الخبر خذ بما اشتهر بین أصحابک، و هنا المشهور هو الأوّل.

و قد یقال: انّه بعد تساقط الروایتین لا یرجع الی مثل الآیة کی یستشکل بعدم کونها فی مقام البیان بل یرجع الی بعض الروایات الوارد فی خصوص باب الجلد مع عدم تعرّضه لهذه الجهة و ذلک کخبر زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال: یضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة و یضرب علی کلّ عضو إلخ.

و فیه انّ الرجوع الیه موقوف علی کون هذا الخبر فی مقام البیان من هذه الجهة و هو غیر معلوم بل لعلّ الظاهر کونه فی مقام البیان من حیث خصوص القیام و القعود و کذا جهة ضرب مطلق الأعضاء، و امّا الإشکال فی الرجوع الی العمومات فقد أجبنا عنه آنفا.

و منها ما قاله بعض بانّ خبر إسحاق بن عمّار حیث تضمّن السؤال عن الجلد من فوق الثیاب فدلالته علی وجوب التجرید أقوی و أظهر من دلالة خبر طلحة فی عدمه.

و فیه أوّلا انّه لا فرق بینهما لانّه و ان کان خبر إسحاق ظاهرا من هذه الجهة الّا انّ خبر طلحة أیضا لاشتماله علی الذیل المشتمل علی التشقیق یصیر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۸

ظاهرا جدّا، فهما مثلان فی الظهور و لا مزیّة لأحدهما علی الآخر فی ذلک.

و ثانیا انّه لا یرفع الید عن الظهور العرفی الحجّة و لا یصرف النظر عنه بمجرّد انّ فی قباله ما هو أظهر.

و منها ما قد یقال من انّ معتبرة إسحاق بن عمّار مطلقة من جهة انّه کان فی حال وجدانه عاریا و اکتسی بعد ذلک أو انّه کان کاسیا حال وجدانه و علیه فیقیّد إطلاقها بمعتبرة طلحة بن زید، و النتیجة هی اختصاص وجوب الخلع و التجرید بما إذا کان فی حال وجدانه عاریا و امّا إذا کان کاسیا حین ان وجد، ضرب و علیه ثیابه.

و فی الجواهر: بعد الاستدلال للقول بالتفصیل بخبر طلحة بن زید:

مؤیّدا ببناء الحدود علی التخفیف و لذا تدرأ بالشبهة فضلا عن المقام فیخصّ به حینئذ ما سمعت إلخ.

یعنی ان الخبر یؤیّد بأنّ بناء الحدود علی التخفیف فمهما أمکن یلاحظ ذلک فی إجراء الحد و من شئونه هو عدم جلده عریانا و مجرّدا مطلقا و انّما یجرّد إذا وجد فی حال الزنا مثلا مجرّدا، هذا إذا لو حظ مجرّد الشبهة مع صرف النظر عن الدلیل الوارد فی المقام فکیف بما إذا لو حظ الدلیل الناطق بعدم تجریده إذا وجد و علیه ثیابه.

و نحن نقول: هذا الکلام لا- یخلو عن اشکال بل هو خلاف ظاهر الروایات الواردة فی کیفیّة الضرب الدّالة علی انّه یضرب أشدّ الضرب.

و التحقیق انّه فرق بین مقام إثبات الحدّ و مقام إجرائه، و درء الحدود بالشبهات متعلق بالمقام الأوّل دون الثانی فإنّه مقام التشدید لا التخفیف.

لکن قوله: فیخصّ إلخ فهو تامّ فان خبر طلحة صریحة فی انّه ان وجد عریانا ضرب عریانا و ان وجد و علیه ثیابه ضرب و علیه ثیابه، فلا یجرّد إذا کان قد وجد و علیه ثیابه و امّا خبر إسحاق الدّال علی التجرید للجلد فهو مطلق شامل لکلّ زان سواء أ کان وجد عاریا أو وجد و علیه ثیابه و نتیجة التخصیص وجوب تجریده إذا وجد عاریا و امّا إذا وجد و علیه ثیابه فلا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۵۹

نعم أورد علیه بعض الأعاظم بقوله: و امّا ما ذکر من اختصاص وجوب الخلع بما إذا کان فی حال وجدانه عاریا و اکتسی بعد ذلک فالظاهر انّه من حمل المطلق علی غیر الغالب، و مقتضی الحکمة ذکر المطلق، و الباقی فیه بعد التقیید، الأکثر، لا الأقلّ و لا المساوی انتهی.

و حاصل ذلک لزوم تخصیص الأکثر.

و فیه انّ ذلک غیر مسلّم فلا یعلم حال الأغلب فی تلک الحال کی یقال بتخصیص الأکثر أو عدمه.

ثم انّه یمکن ان یستفاد من روایة العلل «عن محمّد بن سنان عن الرضا علیه السّلام فیما کتب الیه: و علّة ضرب الزانی علی جسده باشدّ الضرب لمباشرته الزنا و استلذاذ الجسد کلّه به إلخ «۱»» لزوم التجرید مطلقا و ذلک لانّ اللازم هو إحساس الجسد الم الحدّ بعد ما أحسّ لذّة الحرام، فان هذا التعلیل لا- یتحقق الّا بان یجرّد البدن کی یتألم جسده و لا- أقلّ من انّ التجرید انسب لإحساس الألم المطلوب فی حدّ الزنا.

اللّهم الّا ان یقال بأنّ الأثواب الخفیفة غیر مانعة عن إحساس الألم و لذا قیّد بعض العلماء عدم کون الثوب ممّا یمنع من الم الضرب کالفروة و الجبّة و غیر ذلک، و هو کذلک، بل لعلّ أدلّة الضرب و الجلد تکون منصرفة عن ذلک، لأنّه إذا کان قد کسی الجبّة و المحشوّة و الفروة و أمثال ذلک فهو لا یحسّ الم الضرب و لا یترتّب علی هذا الجلد اثر و فائدة أصلا فیلزم ان یجرّد من مثل هذه الأثواب حتّی و لو کان حین الزنا لابسا لها.

أضف الی ذلک کلّه انّه لو لم یمنع عن مثل ذلک و کان مجازا ان یضرب و علیه مثل الجبّة فربّما یجعل الزناة ذلک ذریعة الی هذه المعصیة العظیمة لأنّه لا الم فی الجلد و الحال هذه.

لا تخلع ثیاب المرأة لإقامة الحدّ علیها

ثم انّ هذا کلّه کان بالنسبة الی الرجل و امّا المرأة فلا بد من ان یکون

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۰

علیها ثیابها و ذلک لانّ بدن المرأة عورة.

- و امّا جواز تجریدها إذا کان مجری الحدّ هو المرأة فهو یحتاج الی البحث فی جواز إجراء المرأة الحدّ و عدمه، و لم نعثر الی الآن علی مورد فی الروایات یفید انّ المجری کان هو المرأة و البحث محتاج الی الفحص التام و التأمّل الکامل و سیأتی البحث فی ذلک إن شاء اللّه تعالی.

و فی الجواهر: و عن المقنع: و یجلد ان فی ثیابهما التی کانت علیهما حین زنیا و ان وجدا مجرّدین ضربا مجرّدین، و فیه کما عن المختلف انّ بدن المرأة عورة فلا- یجوز تجریدها کعورة الرجل و الخبر المزبور ظاهر فی الرجل، و احتمال ارادة الجنس منه مجاز محتاج إلی قرینة و هی مفقودة بل لعلّ القرینة علی خلافها موجودة انتهی.

أقول: هکذا نقل الجواهر عن المقنع و اعترض علیه بما نقلناه و لکن نحن قد راجعنا عبارة الصدوق فیه و لم تکن علی طبق المحکی عنه و إلیک عبارة المقنع بنفسها. و یجلدان فی ثیابهما التی کانت علیهما حین زنیا انتهی کلامه [۱] و أنت تری انّه لا- تعرّض فیها لحال تجرّدهما أصلا و علی هذا فلا یرد علیه اما أورده صاحب الجواهر.

فلو کان الصدوق قال بذلک لما قد وقف علیه من روایة فیه لکان یمکن توجیهه بانّ قد استثنی هذا المورد الخاص عن الحکم بوجوب ستر بدن المرأة نظیر استثناء رؤیة الطبیب بدنها عند الضرورة إلیها، عن الحکم الکلی بوجوب ستر بدنها، الّا انّ الکلام فی انّه رحمه اللّه قال بذلک أم لا، و قد نقلنا عبارته آنفا.

---

[۱] المقنع الصفحة ۱۴۴، أقول: انّه لا- اشکال علی صاحب الجواهر فإنّه حکی ذلک عن المختلف و إلیک عبارة المختلف الصفحة ۷۶۲: قال الشیخ فی النهایة: و هو المشهور انّ الرجل یجلد قائماً علی حالته الّتی وجد علیها ان وجد عریانا جلد کذلک و ان وجد و علیه ثیابه ضرب و علیه ثیابه و المرأة إذا أرید جلدها ضربت مثل الرجل غیر انها لا تضرب قائمة بل تضرب و هی جالسة علیها ثیابها قد ربطت علیها لئلا- تنهتک فتبدو عورتها، و قال الصدوق فی المقنع: و یجلد ان فی ثیابهما التی کانت علیها حین زنیا و ان وجدا مجردین ضربا مجرّدین و المعتمد الأوّل إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۱

و التحقیق انّ هذه الروایات الواردة فی التجرید لا تعرّض فیها للمرأة أصلا و لا یصحّ ان یقال انّ المراد من الرجل، الأعم من الرجل و المرأة بل الروایات منصرفة عنها بالنسبة الی هذا الحکم، فان المطلوب منها شرعا هو الستر و ما یلائم عفافها، بل فی بعض الروایات ما یدلّ علی لزوم سترها کیلا تبدو لغیر ذی محرم علیها و ذلک کروایة أبی مریم عن ابی جعفر علیه السّلام فی امرأة أتت أمیر المؤمنین علیه السّلام فقالت: انّی قد فجرت الی ان أقرّت بذلک اربع مرّات و بعد ان وضعت حملها رجمها، و فی هذا الخبر: ثم أمر بها بعد ذلک فحفر لها حفیرة فی الرّحبة و خاط علیها ثوبا جدیدا و أدخلها الحفیرة إلی الحقو «۱».

لا یقال: انّ هذا الخبر متعلق بالرجم و وارد فی المحصنة، و الکلام الآن فی الجلد و فی غیر المحصنة.

لأنّه یقال: انّ الملاک الوحید و الرمز الأصلی فی ذلک هو سترها و عدم هتکها برؤیة الأجانب لها و ان لا تنکشف لدیهم، و لا فرق

فی ذلک بین المحصنة و غیرها و ما إذا کان حدّها الرجم أو الجلد و ان کانت الروایة کما ذکر واردة فی المحصنة و رجمها.

لا یقال انّه بعد ورود الروایات فی تجرید الرجل نقول بذلک فی المرأة أیضا إلغاء للخصوصیّة.

لأنّا نقول: انّه لا یمکن ذلک بعد انّ اللّه تعالی لم یلغ الخصوصیّة هنا بل أثبتها و أکّد علیها و ذلک لتأکید الشرع علی کمال سترها بحیث ورد فی بعض الآثار و الکلمات انّه یرتبط علیها ثیابها- ای تشدّ علیها- لئلا تنهتک و تبدو عورتها، و السرّ فی ذلک هو المراقبة علیها کیلا یرتفع ثوبها بهبوب الریاح أو بإصابة الجلدات فتبدو بدنها و علی الجملة فالأمر بالتجرید منصرف الی الرجل و لا یشمل المرأة أصلا.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۲

الکلام فی انه یجلد قائماً أشد الضرب

و ممّا ذکره المحقق و غیره فی کیفیّة الجلد هو ضربه قائماً و انّه یضرب أشد الضرب.

أقول: امّا الأوّل، فیدلّ علیه خبر زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

یضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة «۱».

و امّا الثانی، أی ضربه أشد الضرب فهو الأشهر روایة و فتوی کذا فی الجواهر و تدلّ علیه عدة من الاخبار ففی خبر إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهیم علیه السّلام عن الزانی کیف یجلد؟ قال: أشدّ الجلد، فقلت: من فوق ثیابه؟ قال: بل تخلع ثیابه «۲».

و مثله روایة أخری لإسحاق بن عمّار عنه علیه السّلام فراجع «۳».

و عن سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: حدّ الزانی کأشدّ ما یکون من الحدود «۴».

و فی روایة العلل و عیون الاخبار عن محمّد بن سنان عن الرضا علیه السّلام فیما کتب الیه: و علّة ضرب الزانی علی جسده باشدّ الضرب لمباشرته الزنا و استلذاذ الجسد کلّه به فجعل الضرب عقوبة له و عبرة لغیره و هو أعظم الجنایات «۵».

و امّا قول المحقق رحمه اللّه: و روی متوسطا انتهی فالمراد به روایة حریز عمّن أخبره عن ابی جعفر علیه السّلام انّه قال:. و یضرب بین الضربین «۶».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۲.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۳.

(۴) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۴.

(۵) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدود الزنا الحدیث ۸.

(۶) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدود الزنا الحدیث ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۳

قال فی الجواهر: و عن بعض العمل به و لم نتحقّقه- و فی الوسائل:

لعلّه مخصوص بغیر الزنا،، انتهی، و السرّ فی ذلک عدم ذکر فی هذا الخبر عن الزنا بخلاف الأخبار السابقة حیث انّها واردة فی الزانی.

الکلام فی تفریق الضرب علی جسده و اتقاء بعض المواضع

قال المحقّق: و یفرّق علی جسده و یتّقی وجهه و رأسه و فرجه.

أقول: و ذلک لدلالة روایات علی ذلک ففی صحیح زرارة عن ابی جعفر علیه السّلام المذکور آنفا: و یضرب کلّ عضو و یترک الرأس و المذاکیر «۱».

و فی مرسل حریز- المذکور عن قریب- عن ابی جعفر علیه السّلام انّه قال:

یفرّق الحدّ علی الجسد کلّه و یتّقی الفرج و الوجه «۲».

و عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: الذی یجب علیه الرجم یرجم من ورائه و لا یرجم من وجهه لانّ الرجم و الضرب لا یصیبان الوجه و انّما یضربان علی الجسد علی الأعضاء کلّها «۳».

و قد علّل تفریق الضرب علی تمام الجسد- فی روایة العلل و العیون المذکورة آنفا- باستلذاذ الجسد کلّه من الزنا، و علی هذا فیضرب کلّ البدن حتّی یحسّ الکلّ الم الجلد و العقوبة کما أحسّ الکلّ لذّة المعصیة. نعم تستثنی الأعضاء المذکورة فی الروایات المتقدّمة.

ثم لا یخفی انّه لیس المراد من التفریق علی کلّ الجسد هو التفریق العقلی و بالدّقة العقلیّة بحیث لا یبقی شیء من اجزاء الجسد لم یصبه الضرب حتّی یکون کغسل الأعضاء فی الوضوء و الغسل، بل المراد هو ضرب کلّ الجسد عرفا و ان بقی أجزاء من الجسد لم یصبه الضربات أو وقعت ضربة منها مکان

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدود الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدود الزنا الحدیث ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۴ من حدود الزنا الحدیث ۶.

ضربة أخری منها، و الّا فلو کان المراد ان لا یبقی جزء من البدن غیر مضروب فهو مستلزم للعسر و الحرج و هکذا لو کان یعتبر عدم إصابة الضربة عضوا من الأعضاء مرّتین.

کیفیّة جلد المرأة

قال المحقّق: و المرأة تضرب جالسة و تربط علیها ثیابها.

أقول: و تدلّ علی الأوّل روایة زرارة المذکورة آنفا عن ابی جعفر علیه السّلام قال: یضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة «۱».

و فی کشف اللثام: و لانّه أستر لها.

و امّا الثانی أی ربط ثیابها علیها فیدلّ علی ذلک ما ورد فی قصّة الجهنیّة من انّه صلوات اللّه علیه أمر فشدّ علی الجهنیّة ثیابها ثم رجمت «۲» و لعلّه یستفاد ذلک أیضا من روایة أبی مریم عن ابی جعفر علیه السّلام فی امرأة رجمها أمیر المؤمنین علیه السّلام من انه علیه السّلام أمر بها فحفر لها حفیرة فی الرحبة و خاط علیها ثوبا جدیدا «۳».

و فی کشف اللثام: و امّا ربط الثیاب علیها فلما ذکره الشیخان و غیرهما من ان لا ینهتک فتبدو عورتها.

و قد تقدّم منّا انّه لو لم تربط ثیابها، بها فربّما ترفع ثیابها بهبوب الریاح أو بوقع الجلدات و یوجب ذلک هتکها.

هل تجوز إقامة المرأة الحدّ؟

و امّا انه هل یجوز ان یباشر المرأة فی حدّ المرأة کی لا- یحتاج الی ربط ثیابها- غایة الأمر اشتراط کون الطائفة المشاهدین أیضا النساء- أم لا؟

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۱ من حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) سنن البیهقی الجلد ۸ الصفحة ۲۲۵.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۶ من حدّ الزنا الحدیث ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۶۵

الظاهر عدم جواز ذلک کما یستفاد هذا من الروایات الدّالة علی مباشرة أمیر المؤمنین علیه السّلام بنفسه فی رجم المرأة المقرّة بالزنا و کذا الروایات الدالة علی انّ الامام یبدأ بالرجم فیما إذا ثبت الزنا بالإقرار ثم باقی الناس و یبدأ الشهود فیما إذا ثبت بالبیّنة ثم باقی الناس، و ذلک لأنه لو کان یجوز مباشرة النساء لما أقدم هو بنفسه علی ذلک کما فی باب غسل المیّت فإنّه حیث یجوز مباشرة النساء فی تغسیل المرأة لما جاز للرجل الأجنبی ان یباشر فی ذلک.

و علی الجملة فهنا من الموارد التی یکون الجواز للمرأة ملازما للوجوب علیها و حرمته علی الرجال فجواز هذا للرجال کان لمکان عدم جوازه علی النساء هذا فی مباشرة النساء فی إقامة الحدّ و امّا حضورهنّ لمشاهدة العذاب فالظاهر انّه لا بأس به علی حسب القاعدة.

مسائل عشر

الاولی فیما لو ادّعت المرمیّة بالزنا انها بکر

قال المحقق: النظر الثالث فی اللواحق و هی مسائل عشر الأولی إذا شهد أربعة علی امرأة بالزنا قبلا فادعت انّها بکر فشهد لها اربع نساء بذلک فلا حدّ و هل یحدّ الشهود للفریة؟ قال فی النهایة: نعم. و قال فی المبسوط: لا حدّ لاحتمال الشبهة فی المشاهدة، و الأوّل أشبه.

أقول: من المعلوم انّه إذا شهد أربعة رجال، أو رجلان و اربع نسوة، علی الزنا فإنّه یثبت ذلک و یحدّ المشهود علیه، هذا من حیث هو و انّه بلا مزاحم أو منازع.

فلو شهد أربعة شهود عدول علی امرأة بزناها قبلا لکنّ المرأة ادعت انّها بکر و شهد لها اربع نساء عدول بذلک فهنا لا یحدّ المرأة فإنّ شهادة النساء مقبولة فی البکارة و لیست مثل باب الزنا الذی لا یکتفی بشهادتهن محضا و منفردات، و قد ادّعوا علی ذلک عدم الخلاف، بل و الإجماع.

و استدلّ علی ذلک بأمرین أحدهما الشبهة الدارئة للحدّ و ذلک لتعارض البینتین فیکون زناءها موردا للشبهة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۶۶

ثانیهما الأخبار ففی قویّ السکونی عن ابی عبد اللّه عن أبیه عن علیّ علیه السّلام انّه اتی رجل بامرأة بکر زعمت انّها زنت فأمر النساء فنظرن إلیها فقلن: هی عذراء فقال علی علیه السّلام: ما کنت لا ضرب من علیها خاتم من اللّه و کان یجیز شهادة النساء فی مثل هذا «۱».

و منها خبر زرارة عن أحدهما علیهما السّلام فی أربعة شهدوا علی امرأة بالزنا فقالت: انا بکر، فنظر إلیها النساء فوجدنها بکرا فقال: تقبل شهادة النساء «۲».

و امّا احتمال عدم التنافی بین ادعائها کونها بکرا و شهادة النساء لها بذلک و بین شهادة الشهود بالزنا، و ذلک لاحتمال عود البکارة-

مع انّها قد زنت- لترک المبالغة فی الافتضاض.

ففیه کما فی الجواهر انّه کالاجتهاد فی مقابلة النصّ و الفتوی و هم لم یعتنوا بهذا الاحتمال و الّا کان اللازم اجراء الحدّ علیها مع قیام الشهود علی زناها.

و امّا الشبهة الدارئة فالمراد منها هو ما یعرض مع صرف النظر عن نفس البیّنة فإنّ البیّنة حجّة و ان لم تکن موجبة للقطع فربّما یکون الاحتمال المخالف محقّقا معها لکن الشّارع جعلها حجّة و لیس هذا الاحتمال موجبا للشبهة بل الشبهة دائرة مدار أمر خارج و زائد علی ذلک و هو هنا حاصل، و کیف کان فالروایة کافیة فی ذلک.

ثم انّه یمکن حمل الروایتین علی التعبد فی خصوص المورد بان لا یکون البیّنة حجّة فی هذا المقام فی قبال قول النساء و شهادتهنّ بکونها بکرا فکونها بکرا طریق الی عدم زناها و کاشف عنه و هذا یفید انّ الشهود قد شهدوا کذبا و افتراء و لازم ذلک ان یحدّوا حدّ القذف و لعلّ نظر من قال بأنّهم یحدّون، الی هذا البیان فتری المحقّق و الشیخ فی النهایة و ابن إدریس ذهبوا الی أنّه یحدّ الشهود للحکم بردّ شهادتهم مع تحقّق القذف بالزنا. لکن هذا الاحتمال بعید غایة البعد

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۵ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۲۴ من أبواب الشهادات الحدیث ۴۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۶۷

فان احتمال التخصیص بعید فی النظر جدّا.

و یمکن ان یقال بانّ بیّنة الزنا حجّة لم تخرج عن عموم حجیّة البیّنة بالتخصیص الّا انّها معارضة ببیّنة المرأة علی کونها بکرا فلا یؤثّر بینة الزنا فی الحد لا للتخصیص بل للمعارضة فالبیّنتان تتعارضان و تتساقطان و لم یثبت موجب حدّ المرأة بل یبقی الشبهة من الطرفین فالمرأة لا تحد لعدم الحجّة علی زناءها، و کذا الشهود لعدم حجّة علی الافتراء.

و بتقریر آخر لا- بدّ للحاکم الشرعی المجری للحدّ ان لا یقدم علی اجراء الحدّ الّا ان یحصل له العلم بموجبه أو یثبت ذلک شرعا بدلیل معتبر و فی المقام لم یحصل ایّ واحد منهما و ذلک لانّ المفروض هو عدم العلم، و البیّنة قد سقطت بالتعارض کما انّ موجب حدّ القذف أیضا لم یثبت حتّی یجری حدّه و الحاصل انّ موجب الحدّ فی المرأة هو الزنا و فی الرامی و الشهداء، الفریة و کلّ منهما غیر معلوم و لا ثابت بالحجّة الشرعیّة لتعارض البینتین و تساقطهما فیبقی کلّ من الأمرین مشکوکا و مشتبها، و الحدود تدرء بالشبهات، و الفریة هو الکذب، و کذب الشهود غیر معلوم، و لا حجّة علیها للتعارض.

و یمکن ان یقال انّ الآیة الکریمة: الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فأجلد و هم ثمانین جلدة. تدلّ بالمفهوم علی انّ من رمی و اتی بأربعة مقبولی الشهادة فلا یجلد، و لا یشترط فی سقوط الحدّ عدم المعارض فإنّه لم تقیّد الأربعة شهداء بکونهم غیر معارضة بل یکفی فی سقوط حدّ الرمی مجرد الإتیان بأربعة شهداء و المفروض فی المقام الإتیان بأربعة شهداء کما انّه لا حدّ علی المرأة لعدم قیام الحجّة علی زناها بعد قیام المعارض.

[الثانیة] لا یشترط حضور الشهود عند اقامة الحدّ

اشارة

المسئلة الثانیة قال المحقّق: لا یشترط حضور الشهود عند اقامة الحدّ بل یقام و ان ماتوا أو غابوا لا فرارا، لثبوت السبب الموجب.

أقول: هنا مسائل: منها انه هل یجب حضور الشهود عند اقامة الحدّ أم لا؟

و منها انّه لو لم يحضروا هل يسقط الحدّ بذلك أم لا؟ و منها انّه لو حضروا و لكنّهم أبوا عن ضرب المحكوم بالحدّ بشهادتهم فما يصنع هناك؟ الى غير ذلك ممّا يساعد و يناسب المقام.

و الظاهر انّه لا دليل لوجوب حضورهم فى مجلس الحدّ و ذلك لانّ ما هو متعلّق بهم هو الشهادة و قد أقدموا عليها.

نعم مقتضى ما دلّ من الروايات على بدء الشهود بالحدّ إذا ثبت بها هو وجوب ذلك و ان كان الظاهر انّه لا وجوب للحضور نفسيا بل الأصل عدمه و انّما الذى يمكن ان يقال قطعا هو انّه إذا حضروا فى موقف الحدّ وجب عليهم الابتداء بذلك و الّا فلا فإنّه لا يستفاد من وجوب بدئهم به وجوب حضورهم أيضا لذلك بل المتيقن هو الوجوب التقديرى لا الشرطى بحيث لولاه لا يجب الحدّ و ان كان الظاهر من أدلّة الاجزاء و الأوصاف هو دخلها فى نفس العمل فهى ظاهرة فى الاشتراط، و الخروج عن ذلك يحتاج الى دليل، و لكنّ الظاهر فى

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۰

المقام انّه ليس كذلك، و لعلّ الدليل هو الإجماع على عدم الاشتراط و عدم كون استيفاء الحدّ مشروطا بحضورهم و لا أقلّ من الشهرة المحقّقة.

و ممّن يظهر منه ذلك هو الشيخ قدّس سرّه فإنّه قال فى الخلاف فى كتاب الحدود المسئلة ۱۵: إذا حضر الامام و الشهود موضع الرجم فان كان الحدّ ثبت بالإقرار وجب على الامام البدئة به ثم يتبعه الناس و ان كان ثبت بالبيّنة بدأ أوّلا الشهود ثم الامام ثم الناس إلخ.

ترى انّه أوجب الابتداء إذا كانوا قد حضروا لا مطلقا.

و مثله كلامه فى المبسوط حيث قال: و ليس من شرط استيفائه (يعنى الحدّ) حضور شاهد الامام و لا الامام [۱].

كما انّ المحقّق أيضا لم يذكر الشرطية عند البحث عن البدأة، و انّما اقتصر على ذكر وجوب بدأ الشهود برجمه و هنا صرّح بعدم اشتراط الحضور.

و كيف كان فقد خالف أبو حنيفة و ذهب الى عدم وجوب الحدّ لو غاب الشهود أو ماتوا.

قال الشيخ فى الخلاف (المسئلة ۳۰): إذا تكاملت شهود الزنا أربعة شهدوا به ثم ماتوا أو غابوا جاز للحاكم ان يحكم بشهادتهم و يقيم الحدّ على المشهود عليه و به قال الشافعى، و قال أبو حنيفة: متى غابوا أو ماتوا لم يجز للحاكم ان يحكم بشهادتهم إلخ.

و لكن مقتضى ما ذكرناه هو عدم اعتبار حضورهم فى إجراء الحدّ بل يحكم الحاكم به و يقام عليهما و ان غابوا أو ماتوا و لا يعطّل الحدّ بذلك و ان كان ذلك من باب الميسور بان كان الواجب هو حضورهم و الاقدام على اجراء الحدّ و حيث تعذّر مقدار من ذلك فالباقى بحاله و لا يسقط الميسور بالمعسور، و قد مرّ انّ وجوب الابتداء غير ملازم للشرطية بل قال صاحب الجواهر: و لا دليل على

---

[۱] المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۴ أقول لكنه رحمه اللّه قال بعد ذلك: و روى أصحابنا انّه يبدأ الشهود بالرجم ان ثبت بالبيّنة ثم الامام ثم الناس و ان ثبت باعترافه بدأ برجمه الامام ثم الناس و هذا يدل على ان من شرطه حضور الامام و الشهود و به قال جماعة انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۱

وجوب التأخير إلى حضورهم إذا توقّع إذ لا نظرة فى الحدود.

ثم ان ذلك كلّه فيما إذا لم يكن غيابهم فرارا و الّا سقط الحدّ للشبهة الطارئة و ذلك لانّ مقتضى صدقهم فى شهادتهم هو حضورهم و الاقدام على اجراء الحدّ لا الفرار عن إجرائه فإنّ ذلك ممّا يوهم انّ الشاهد غير معتقد بما قد شهد به و انّه كاذب فى قوله و الّا لما كان يفرّ بل كان هو الاولى بالحضور.

نعم يشكل فيما إذا علم انّ فراره لم يكن لهذه الجهة بل لجهة أخرى كما إذا كان ضعفه و عدم تحمّله فى تلك المواقف حمله على

ان تیرک هذا الموقف.

و کیف کان فیدلّ علی أصل المطلب روایة محمّد بن قیس عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قضـی أمیر المؤمنین علیه السّلام فی رجل جاء به رجلان و قالا: انّ هذا سرق درعا فجعل الرجل یناشده لمّا نظر فی البیّنة و جعل یقول: و اللّه لو کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ما قطع یدی أبدا قال: و لم؟ قال: یخبره ربّه انّی بریء فیبرّئنی ببرائتی فلما رای مناشدته إیّاه دعا الشاهدین و قال: اتّقیا اللّه و لا تقطعا ید الرجل ظلما و ناشد هما ثم قال: لیقطع أحدکما یده و یمسک الآخر یده فلمّا تقدّما إلی المصطبة لیقطع یده ضرب الناس حتّی اختلطوا فلما اختلطوا أرسلا الرّجل فی غمار الناس حتّی اختلطا بالناس فجاء الذی شهدا علیه فقال: یا أمیر المؤمنین شهد علیّ الرجلان ظلما فلمّا ضرب الناس أرسلانی و فرّا و لو کانا صادقین لم یرسلانی فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام من یدلّنی علی هذین انکلهما «۱».

و الروایة و ان کانت واردة فی مورد حدّ السرقة و لکن الظاهر انّه لا خصوصیّة له، و الملاک متّحد فالأمر فی حدّ الزنا أیضا کذلک.

و ممّا ذکرنا یظهر الحال فیما إذا کانوا حاضرین عند اجراء الحدّ لکنّهم امتنعوا من الشرکة فی إقامته، فإنّ ذلک ممّا یورث الشبهة و یتردّد الإنسان فی

(۱) الکافی الجلد ۷ الصفحة ۲۶۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷۲

أمرهم، فیقال انّه لو کانوا صادقین فی شهادتهم فلما ذا امتنعوا عن مشارکة الناس فی إجراء الحدّ بل الشبهة هنا أقوی من الفرع السابق و هو ما إذا حضروا و اختاروا الفرار، و علم أیضا حال ما إذا لم یکن غائبا مسافرا لکنّه ابی عن الحضور فی موضع الحدّ من رأس.

و علی الجملة فمجرّد عدم حضور الشهود لا یوجب سقوط الحدّ و ذلک لانّ حضورهم و ان کان واجبا فهو مقدّمی و لیس شرطا فی الحدّ حتّی ینتفی الحدّ بانتفاءه فان ضربهم واجب نفسی و لیس هو شرطا فاذا انتفی الحضور لا ینتفی الحدّ بذلک و ان کانوا قد ارتکبوا الإثم بعدم حضورهم أو عدم ضربهم مع حضورهم.

و لو کان حاضرا و لا یشارکهم فی إقامة الحدّ الّا انّه کان بحسب حاله مثلا معذورا فان الآخرین یأتون بالواجب، و عدم المشارکة فی الرمی مع الحضور لا یلازم الشبهة کما انّ عدم حضورهم أصلا لا یلازمها، فاذا لم یکن موجبا لها فإنّه یجری الحدّ الواجب و قد عصی الشاهد، فی عدم الحضور أو عدم المشارکة لو لم یکن معذورا و الّا فلا معصیة أیضا.

نعم قد یقترن عدم الحضور أو عدم الضرب أو الفرار من الموقف موجبا لحصول احتمال الکذب زائدا علی ما هو طبع القضیة الخبریة التی تحتمل الصدق و الکذب فهناک یتوقّف الحدّ [۱].

وجوب حضور الشهود موضع الرجم

قال المحقق: قال الشیخ: لا یجب علی الشهود حضور موضع الرجم و لعلّ الأشبه الوجوب لوجوب بدأتهم بالرجم.

أقول: تحصّل من المسألة السابقة عدم اشتراط الحضور، و هذه المسئلة

[۱] و فی المسالک بعد تقریر عدم اشتراط حضورهم: هذا إذا لم یکن الغیبة فرارا و الّا تربّص بالحدّ الی حضورهم لحصول الشبهة حینئذ و لا حدّ علیهم لانّه لیس برجوع انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷۳

متعرّضة لوجوب الحضور و عدمه [۱] و قد وقع فیه الخلاف فذهب الشیخ قدّس سرّه الی عدم الوجوب و خالف فیه المحقّق و مال الی

الوجوب و استدلّ علی ذلک و علّله بأنّه یجب بدأة الشهود بالرجم فاذا وجب ذلک وجب حضورهم أیضا.

و ما افاده هو الأصحّ و ذلک لما مرّ من دلالة النصوص علی وجوب بدأ الشهود إذا کان الموجب قد ثبت بالبیّنة، و بدأ الإمام إذا کان قد ثبت ذلک بالإقرار، و حیث انّه موقوف علی الحضور فیجب ذلک أیضا.

و امّا عدم حضور الإمام أمیر المؤمنین علیه السّلام فی بعض تلک الموارد مع لزوم ابتدائه علیه السّلام لمکان الإقرار فلعلّه کان للعذر و الّا فقد نقل حضوره فی کثیر من الموارد.

[الثالثة] فیما إذا کان الزوج أحد الشهود

قال المحقّق: إذا کان الزوج أحد الأربعة فیه روایتان، و وجه الجمع سقوط الحدّ انّ اختلّ بعض شروط الشهادة مثل ان یسبق الزوج بالقذف فیحدّ الزوج أو یدرأ باللعان فیحدّ الباقون و ثبوت الحدّ انّ لم یسبق بالقذف و لم یختلّ بعض الشرائط.

أقول: انّ فی المسئلة أقوالا مختلفة الأوّل انّه إذا شهد أربعة أحدهم الزوج ترجم المرأة فلا فرق بین کون کلّ واحد من الأربعة أجنبیّا أو کان أحدهما هو الزوج، و قد ذهب إلیه الأکثر.

الثانی انّه إذا کان أحدهم الزوج فإنّه یحدّ الشهود الثلاثة و یلاعن الزوج و هو المحکیّ عن جماعة.

---

[۱] یظهر ممّا أفاد سیّدنا الأستاد دام ظله العالی إنّ الفرعین کلیهما متعلقین بمورد واحد الّا انّ الأوّل متعرض لجهة الشرطیّة و الآخر لجهة الوجوب، و هذا لا یخلو عن کلام و ذلک لانّه قد عبّر فی الأوّل بالحدّ و هنا بالرجم، و لذا قال فی المسالک: المراد بالحدّ هنا ما عدا الرجم لما سیأتی من الخلاف فیه و یمکن ان یرید ما یعمّه إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷۴

الثالث ما عن السرائر و الوسیلة و الجامع من انّه إذا سبق الزوج بالقذف فإنّه یعتبر الأربعة غیره بخلاف ما إذا شهد هو مع الثلاثة بلا سبق القذف منه فإنّه یکتفی بالأربعة و ان کان أحدهم الزوج و قد استحسنه المحقق فی الشرائع.

الرابع ما عن ابن الجنید من التفصیل بأنّ الزوجة ان کانت مدخولا بها ردّت الشهادة و حدّوا و لا عن الزوج و الّا حدّت هی.

الخامس ما عن الصدوق من انّه إذا لم ینف الولد کان أحد الأربعة و الّا حدّ الثلاثة و لا عنها و ذلک بناءا علی ما اختاره من انّه لا لعان إلّا إذا نفی الولد.

و الأصل فی المسئلة و اختلافهم فیها هو الروایات و الاختلاف فیها ففی روایة إبراهیم بن نعیم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن أربعة شهدوا علی امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال: تجوز شهادتهم «۱».

و هذا الروایة صریحة فی قبول شهادة الزوج مع الثلاثة علی زنا زوجته و نفوذ تلک الشهادة.

و یؤید ذلک عدم الفرق بین الزوج و غیره فی قبول شهادته للمرأة و علیها.

بل الزوج اولی بالقبول من غیره و ذلک لانّه یشهد بما هو ضرر علیه و فیه هتک لعرضه فتکون نظیر الإقرار علی نفسه فیندرج فیما دلّ علی ثبوت الزنا بشهادة الأربع.

کما و انّه یؤیّده أیضا ما یستشعر من الآیة الکریمة قال اللّه تعالی:

وَ لَمْ یَکُنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ إلخ «۲» فإنّها مشعرة بأنّ نفسه أیضا شاهد لو حصل معه تمام العدد فان الظاهر انّ الاستثناء متّصل لا منفصل.

لکن فی قبال الروایة المذکورة روایة زرارة عن أحدهما علیهما السّلام فی أربعة شهدوا علی امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال: یلاعن الزوج و یجلد الآخرون «۳».

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۵ الباب ۱۲ من أبواب اللعان الحدیث ۱.

(۲) سورة النور الآیة ۶.

(۳) وسائل الشیعة الجلد ۱۵ الباب ۱۲ من اللعان الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۵

و قد یؤیّد ذلک بقوله تعالی لَوْ لا جاؤُ عَلَیْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ «۱» و ذلک لأنّه لا یقال جاء الإنسان بنفسه.

و کیف کان فهذه الروایة صریحة فی عدم قبول شهادة الشهود بل یجلد الثلاثة و یدرأ الزوج الحدّ عن نفسه بالملاعنة و أین هذه من روایة إبراهیم؟

نعم قال فی الجواهر: انّها ضعیفة جدّا و لا جابر [۱] و مخالفة للعمومات فهی قاصرة عن معارضة الاولی من وجوه.

أقول: و من جملة تلک الوجوه انّها خلاف المشهور: و امّا کونها مخالفة للعمومات فلان العمومات تدلّ علی قبول شهادة أربعة شهود فی باب الزنا، و ان أمکن الإیراد علیه بانّ کلّ خاصّ یخالف العامّ.

نعم هنا روایة أخری صحیحة و هی روایة أبی سیّار مسمع عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی أربعة شهدوا علی امرأة بفجور، أحدهم زوجها، قال:

یجلدون الثلاثة و یلاعنها زوجها و یفرّق بینهما و لا تحلّ له ابدا «۲».

لکن قد رماها بعض بالضعف أیضا «۳» فلو ثبت ذلک و شکّ فی الأمر فالمرجع هو العمومات.

و یمکن الجمع بین القسمین من الروایات بوجه عرفی من الوجوه کحمل الثانیة علی اختلال بعض الشرائط، أو یجمع بینهما بسبق رمی الزوج و عدمه.

و الذی یبدو فی النظر هو انّه لا معارضة بینهما بل هما من قبیل العام و الخاص لأنّ روایة إبراهیم بن نعیم الناطقة بالجواز و الاجتزاء شاملة للمدخول بها و غیرها و هذا بخلاف روایة زرارة و مسمع فإنّها تختصّ بالمدخول بها و هذا و ان لم یصرّح به فی الروایة الّا انّه مستفاد من جواب الامام علیه السّلام حیث حکم بانّ الزوج

[۱] أقول: لأنّ فی سندها إسماعیل بن خراش الذی قیل انه مجهول.

(۱) سورة النّور الآیة ۱۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۵ الباب ۱۲ من أبواب اللعان الحدیث ۳.

(۳) راجع شرح الإرشاد للأردبیلی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۷۶

یلاعن، و الآخرین یجلدون، فان اللعان علی ما صرّح به المحقّق بنفسه، متعلّق بالمدخول بها و جار فیها، قال قدّس سرّه فی باب اللعان: الأوّل فی السبب و هو شیئان الأوّل القذف و لا یترتّب اللعان به الّا علی رمی الزوجة المحصنة المدخول بها بالزنا قبلا أو دبرا مع دعوی المشاهدة و عدم البیّنة. السبب الثانی إنکار الولد إلخ.

و علی هذا فیعلم انّ السؤال کان عن المدخول بها فلو کانت روایة مسمع حجّة فهی تخصّص روایة إبراهیم، و النتیجة انّه تقبل الشهادة المبحوث عنها اعنی ما إذا کان أحد الشهود هو الزوج إذا لم تکن الزوجة مدخولا بها و امّا إذا کانت مدخولا بها فهناک تصل النوبة إلی اللعان، نعم لو کانت روایة مسمع ضعیفة فلا مخصّص هناک لعموم روایة إبراهیم. و تمام الکلام فی باب اللعان.

[الرابعة] فی حکم الحاکم بعلمه

قال المحقق: یجب علی الحاکم اقامة حدود اللّه تعالی بعلمه کحدّ الزناء امّا حقوق الناس فتقف إقامتها علی المطالبة حدّا کان أو تعزیرا.

أقول: هنا أبحاث أحدها وجوب اقامة الحدود فی عصر غیبة ولیّ الأمر ثانیها انّه بعد وجوبها، علی من تجب هی؟ ثالثها فی جواز عمل الحاکم بعلمه رابعها فی التفصیل بین الحقوق.

امّا الأوّل فالظاهر هو الوجوب و ذلک لانّ إدارة الأمور و حفظ النظام واجبان لا محیص عنهما و هما موقوفان علی اجراء حدود اللّه و اقامة أمره.

و امّا الثانی فهنا احتمالات: وجوبها علی کلّ الناس ممّن توجّه الیه التکلیف، و علی المجتهدین الجامعین لشرائط الفتوی، و علی خصوص السلطان الذی بیده ادارة الأمور و حفظ النظام لکن الأوّل غیر صحیح و ذلک للأدلة المذکورة فی محلّها من الزوم الهرج و المرج و غیر ذلک.

و امّا الثالث فقد حقّق فی محلّه انّه یجوز للحاکم ان یعمل بعلمه و قد حقّقناه نحن أیضا فی کتاب القضاء.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷۷

و امّا التفصیل الذی ذکره المحقق فلیس تفصیلا فی عمل الحاکم بعلمه بل مآل هذا التفصیل إلی انّه یجب علی الحاکم ان یعمل بعلمه مطلقا، غایة الأمر انّه فی حقوق اللّه بغیر توقّف علی شیء و هذا بخلاف حقوق الناس فإنّها موقوفة علی مطالبة صاحبها فإذا اذن صاحبها فی ذلک فهو یعتمد علی علمه و یحکم بمقتضاه و لا یطالب بالبیّنة.

و وجه هذا التفصیل هو انّ إحقاق الحقّ و أخذه منوط بمطالبة من له الحق، و من له الحق فی حقوق اللّه تعالی هو الحاکم بنفسه لانّه حافظ حدود اللّه، و مقیم أمر اللّه، قد قام مقام اللّه و مقام خلفائه و أوصیائه، فی حین انّ المطالب بحقوق الناس هم بأنفسهم فلا یجوز الاقدام علی أخذها بدون إذنهم و مطالبتهم.

و هنا روایات تدلّ علی عمل الحاکم بعلمه و الفرق بین حقوق اللّه و حقوق الناس، قال الشیخ المحدّث صاحب الوسائل: باب انّ الامام إذا ثبت عنده حدّ من حقوق اللّه وجب ان یقیمه و إذا کان من حقوق الناس لم یجب إقامته الّا ان یطلبه صاحبه.

عن الفضیل قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: من أقرّ علی نفسه عند الامام بحقّ من حدود اللّه مرّة واحدة حرّا کان أو عبدا أو حرّة کانت أو امة فعلی الامام ان یقیم الحد علیه للذی أقرّ به علی نفسه کائنا من کان إلّا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه حتّی یشهد علیه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مأة جلدة ثم یرجمه. قال: و قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: و من أقرّ علی نفسه عند الامام بحق من حدود اللّه مرّة واحدة حرّا کان أو عبدا أو حرّة کانت أو امة فعلی الامام ان یقیم الحدّ علیه للّذی أقرّ به علی نفسه کائنا من کان إلّا الزانی المحصن فإنّه لا یرجمه حتّی یشهد علیه أربعة شهداء فاذا شهدوا ضربه الحدّ مأة جلدة ثم یرجمه قال: و قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: و من أقرّ علی نفسه عند الامام بحقّ من حدود الّه فی حقوق المسلمین فلیس علی الامام ان یقیم علیه الحدّ الذی أقرّ به عنده حتّی یحضر صاحب الحق أو ولیّه فیطالبه بحقّه قال: فقال له

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷۸

بعض أصحابنا یا أبا عبد اللّه فما هذه الحدود التی إذا أقرّ بها عند الإمام مرّة واحدة علی نفسه أقیم علیه الحدّ فیها؟ فقال: إذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق اللّه و إذا أقرّ علی نفسه انّه شرب خمرا فهذا من حقوق اللّه قال: و امّا حقوق المسلمین فإذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بفریة لم یحدّه حتّی یحضر صاحب الفریة أو ولیّه و إذا أقرّ بقتل رجل لم یقتله حتّی یحضر أولیاء المقتول فیطالبوا بدم صاحبهم «۱».

فهـذه من جهـة الفرق بین الحقوق و انّه یقدّم الحاکم بنفسه فی حقوق اللّه بخلاف حقوق الناس فإنّها مفوّضة إلی نظر صاحب الحق و مطالبته.

و امّا من جهة عمل الحاکم بعلمه فلا دلالة لها علیه الّا من حیث حکمه علیه السّلام بکفایة الإقرار مرّة واحدة حتّی فی مثل الزنا لانّه قد استثنی خصوص الزنا المحصن فان الاکتفاء بالإقرار مرّة واحدة مخالف لما هو المسلّم من الروایات من اعتبار الأربعة فی مثل الزنا فلا بـدّ من حمل هـذه الروایـة علی ما إذا کان الامام عالما بنفسه بحیث لم یکن لإقراره أثر فی الحکم أو یحمل علی حصول العلم بإقراره مرّة واحـدة، و ان کان یلزم من هذا، الالتزام بکفایة علم الحاکم فی الحکم مطلقا و ان کان ناشیا من إقرار المقرّ بالزنا بالمرة الاولی و هذا مشکل لأنّی لم أعثر علی من صرّح بالاجتزاء بذلک و عدم الحاجة الی المرّة الثانیة و الثالثة و الرابعة.

و عن الفضیـل بن یسار عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: من أقرّ علی نفسه عند الامام بحقّ أحد من حقوق المسلمین فلیس علی الامام ان یقیم علیه الحدّ الذی أقرّ به عنده حتّی یحضر صاحبه حقّ الحدّ أو ولیّه و یطلبه بحقّه «۲».

و هذه أیضا تدلّ علی انّ اقامة حدّ الناس منوطة بمطالبة صاحبة.

و عن الحسین بن خالد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: سمعته یقول:

الواجب علی الإمام إذا نظر الی رجل یزنی أو یشرب الخمر ان یقیم علیه الحدّ

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۷۹

و لا یحتاج الی بیّنة مع نظره لأنّه أمین اللّه فی خلقه و إذا نظر الی رجل یسـرق ان یزبره و ینهاه و یمضـی و یدعه قلت: و کیف ذلک؟ قال: لأنّ الحق إذا کان للّه فالواجب علی الإمام إقامته و إذا کان للناس فهو للناس «۱».

و هذه صریحة فی المطلوب و هو اکتفاء الامام بعلمه و اقامة حدود اللّه تعالی معتمدا علی ذلک.

نعم یشـکل الأمر فیها من جهة تصـریحها بانّ السرقة من حدود الناس و انّ علی الإمام إذا نظر الی رجل یسرق ان یزبره و ینهاه و یدعه معلّلا بأنّ الحق إذا کان للناس فهو للناس، و الحال انّ الروایة الأولی صرّحت بأنّه إذا أقرّ علی نفسه بالسرقة قطعه و انّه من حقوق اللّه.

و حیث انّ المسـلّم بحسب الروایات هو انّ السـرقة و ان کانت من جهـة أخـذ المال من حقوق الناس الّا انّها من جهة القطع من حقوق اللّه سبحانه، فاللّازم رفع الید عمّا هو مذکور فی روایة ابن خالد، فان ذلک أمر مفروغ عنه و لذا یکتفی فی جهة مالیّتة إلی إقرار واحد بخلاف جهة قطعه فإنّه یحتاج إلی إقرارین.

و کیف کان فالحاکم یعمل فی حقوق اللّه بعلمه بلا حاجة الی شیء آخر، و فی حقوق الناس بشرط طلبهم و التماسهم ذلک.

[الخامسة] فی ما إذا ردّت شهادة بعض الشهود

قـال المحقّق: إذا شـهد بعض و ردّت شـهادة الباقین قال فی الخلاف و المبسوط ان ردّت بأمر ظاهر حـدّ الجمیع، و ان ردّت بأمر خفی فعلی المردود الحدّ دون الباقین و فیه اشکال من حیث تحقق القذف العاری من بیّنة.

أقول: تارة تردّ شهادة الباقین بأمر ظاهر و اخری بأمر خفی فالأوّل کما إذا کان فاسقا متجاهرا لفسقه فحینئذ یحدّ کلّ الشهود امّا الفاسق فمعلوم و امّا سائر الشهود فلأنّهم علموا انّ شهادتهم غیر نافذة حیث یکون من جملة الأربعة

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود الحدیث ۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۰

من تردّ شهادته و مع ذلک أقدموا علی إقامة الشهادة عالمین بأنّها مردودة لعدم کونها واجدة لشرائط القبول، و هذا بخلاف الثانی و هو ما إذا كان جهة الردّ امرا خفیّا. فهنا لا یحدّ الشهود لأنّهم لا یعلمون بهذا الأمر حیث کان خفیّا و الّا للزم عدم إقدام أحد علی الشهادة نعم یحدّ المردود شهادته بنفسه و ذلک لفسقه.

قال الشیخ فی الخلاف: إذا شهد الأربعة علی رجل بالزنا فردّت شهادة واحد منهم فان ردّت بأمر ظاهر لا یخفی علی أحد فإنه یجب علی الأربعة حدّ القذف و ان ردّت بأمر خفی لا یقف علیه الّا آحادهم فإنّه یقام علی المردود الشهادة الحدّ و الثلاثة لا یقام علیهم الحدّ. دلیلنا انّ الأصل برأیه الذّمة و لا دلیل علی انّه یجب علی هؤلاء الحدّ و أیضا فإنّهم غیر مفرطین فی إقامة الشهادة فإنّ أحدا لا یقف علی بواطن الناس فکان عذرا فی إقامتها فلهذا لا حدّ و یفارق إذا کان الردّ بأمر ظاهر لانّ التفریط کان منهم فلهذا حدّوا و الدلیل علی انّ مع الردّ بأمر ظاهر یجب الحدّ قوله تعالی وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً، و هذا ما اتی بأربعة شهداء لانّ من کان ظاهره ما یوجب الرّد لا یکون شاهدا «۱».

و قال فی المبسوط: فان ردّت بأمر ظاهر مثل ان کان مملوکا أو امرأة أو کافرا أو ظاهر الفسق فان حکم المردود شهادته قال قوم: یجب علیه الحدّ و قال آخرون: لا یجب و کذلک اختلفوا فی الثلاثة. و الأقوی عندی انّ علیهم الحدّ، و ان کان الردّ بأمر خفی قبل ان بحث الحاکم فوقف علی باطن یردّ به الشهادة فالمردود الشهادة قال قوم: لا حدّ علیه و هو الأقوی و الثلاثة قال قوم: لا حدّ علیهم أیضا و هو الأقوی عندی و منهم من قال: علیهم الحدّ لانّ نقصان العدالة کنقصان العدد و الأوّل أقوی لأنهم غیر مفرّطین فی إقامتها فإنّ أحدا لا یقف علی بواطن الناس فکان عذرا فی إقامتها فلهذا لا حدّ، و یفارق هذا إذا کان الردّ بأمر ظاهر، لانّ التفریط کان منهم فلهذا حدّوا عند من قال بذلک.

---

(۱) الخلاف کتاب الحدود المسئلة ۳۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۱

انتهی «۱».

و مقتضی عبارة الخلاف التفصیل بین ما إذا کان الأمر ظاهرا فیحدّ الجمیع و بین ما إذا کان خفیّا فیحدّ المردود الشهادة دون الباقین، و هذا بمقتضی القاعدة لأنّه مع الأمر الجلی فقد أقدموا علی الشهادة غیر المقبولة فیحدّ الجمیع، بخلاف عبارة المبسوط فإنّها تفید انّ فی العیب الظاهر یحدّ الجمیع و فی الخفی لا حدّ علی أحد منهم.

و قد اختار العلّامة فی المختلف مختار الشیخ فی الخلاف من انّه إذا ردّت شهادة بعض الأربعة بأمر خفی أقیم الحدّ علی المردود الشهادة دون الثلاثة الباقیة، و استدلّ لذلک بقوله: لنا انّه مردود الشهادة فیجب علیه الحدّ کما لو ردّت بأمر ظاهر، ثم نقل عن الشیخ انّه احتجّ علی مذهبه فی المبسوط- من انّ الأقوی انّ مردود الشهادة بأمر خفی لا حدّ علیه- بأنّه قد لا یعلم انّه یردّ شهادته بما ردّت به فکان کالثلاثة [۱].

و أجاب عنه بقوله: و الجواب الفرق فإنّه یعلم انّه علی سبب- صفة- تردّ به الشهادة لو عُلم به بخلاف الشهود.

و فیه انّ المفروض انّه عالم و قاطع بکون شهادته مقبولة عند الحاکم و لا یبدو فی ذهنه فی هذا الحال- الذی هو بسبب جهله المرکّب قاطع- انّه ربّما یظهر حاله للحاکم و تردّ شهادته بسبب ذلک فکأنّ ما ذکره قدّس سرّه خلاف الفرض.

و أشکل فی الشرائع ما حکاه عن الخلاف من التفصیل فی مورد الخفیّ بین المردود فیحدّ هو و الباقین فلا یحدّون و ذلک لتحقّق القذف العاری عن البیّنة.

و أضاف فی الجواهر قوله: أو شبهة دارئة للحد انتهی و النتیجة انّه قد

[۱] أقول: کلّما راجعت المبسوط لم أجد هذا الاستدلال فی کلامه فی المسئلة المزبورة من کتاب الحدود اللّهم الّا ان یکون فی موضع آخر منه.

(۱) المبسوط الجلد ۸ الصفحة ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۲

تحقّق القذف و هو موجب للحدّ علی القاذف الّا ان یأتی بأربعة شهداء أو تکون هناک شبهة تدرء الحدّ بها و لم یتحقّق ایّ واحد من هذین الّذین یکون أحدهما دارئة للحدّ بنصّ القرآن الکریم و الآخر بالأخبار الشریفة فلا بدّ من ان یحدّ الجمیع.

ثم قال: و التفریط و عدمه لا مدخلیّة له بعد تناول الأدلّة، ای انّ وقوع التفریط من المردود و عدمه من الباقین لا یؤثّر شیئا بعد شمول الإطلاق و اقتضائه أن یحدّ المردود معهم أیضا هذا.

قال بعد ذلک: نعم لو کانوا مستورین و لم تثبت عدالتهم و لا فسقهم فلا حدّ علیهم للشبهة، و کأنّه رحمه اللّه صار بصدد اراءة مصداق لما ذکره آنفا بقوله:

أو شبهة دارئة للحدّ، فهذا مثال لها لأنّه بعد ان کانوا مستورین و لا یعلم حالهم من العدالة و الفسق فإنّه یحصل الشبهة و هی تقتضی ان لا یحدّوا.

ثم تعرّض لخبر ابی بصیر عن الصادق علیه السّلام فی أربعة شهدوا علی رجل بالزنا فلم یعدّلوا قال: یضربون الحدّ.

و أجاب بأنّه ضعیف محتمل لظهور الفسق.

و کلّ واحد من کلامیه هنا محلّ الإشکال امّا الأوّل فلانّ العدالة الّتی هی شرط فی الشهادة هی العدالة المحرزة، و الإطلاقات الدّالة علی اعتبار أربعة شهود فی درء الحدّ عن القاذف یراد منها أربعة مقبولو الشهادة کما انّ الأمر کذلک فی سائر الشروط و الاوصاف، فاذا لم یکن الشاهد مقبول الشهادة فإنّه تردّ شهادته، و کون الشک فی تحقّق الشرط کالعدالة شبهة دارئة مشکل فی النظر، و کیف نقول بأنّه مع الشک لا تقبل الشهادة و مع ذلک لا یحدّون لأجل الشبهة؟

فمطلق الشبهة بأیّ نحو کانت لا تکون دارئة للحدّ و الّا فمن اقام شهودا فسقة بظاهر حالهم فإنّه یتحقّق بذلک الشبهة لاحتمال صدقهم أیضا فهل یدرء بذلک الشبهة الحدّ؟ و هکذا لو قذف الرامی و لم یأت بشاهد أصلا فإنّ مجرّد قذفه یوجب الشبهة- إلّا فی مورد یکون الأمر الذی قذفه به مقطوع العدم-

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۳

فهل یمکن ان یقال بدرء الحد بالشبهة فلا یحدّ القاذف؟ و لو کان الأمر کذلک فلا مورد لحدّ القذف إلّا فی موارد نادرة و یؤل الأمر إلی اختصاص الحدّ بما إذا أقیمت الشهادة العادلة فیحدّ المشهود علیه و امّا فی غیر ذلک فلا حدّ مطلقا لا بالنسبة إلی المشهود علیه و لا القاذفین و ذلک للشبهة، فاتّضح انّ اللازم هو إحراز الشرط فیحکم بحسب الشهادة، و لو لم یحرز ذلک فهو بعینه کما إذا علم بعدم تحقّق الشرط و لازم ذلک ان یحدّ القاذف.

و امّا الثانی فنقول: انّ الروایة علی مقتضی القاعدة فإنّه إذا لم یتحقّق التعدیل لهم لا بدّ من ان تطرح شهادتهم و یحدّون فلا وجه لرفع الید عن مقتضاها و الحال هذه.

و قد ظهر بما ذکرنا ضعف ما قاله بعد ذلک أیضا و هو قوله: فالمتّجه فی الفرض حینئذ عدم ثبوت الزنا فیتوقّف الحکم الی ان یظهر حالهم فامّا ان یحدّهم أو المشهود علیه و قبل ذلک یدرأ الحدّ عنه و عنهم انتهی.

فان مقتضی ما تقدّم منّا انهم یحدّون حدّ القذف، هذا مضافا الی انّه لا وجه لتوقّف الحکم بعد ان لا نظرة فی الحدّ و لا تأخیر أصلا

فامّا ان یکون الشهود مقبولة فیحکم علی المشهود علیه و الّا فیحکم بقذفهم و حدّهم.

و التحقیق انّه لا شکّ فی انّ الإتیان بأربعة شهود المعتبر بنصّ الآیة الکریمة الذی به یدفع الحدّ عن الرامی لا یراد به الإتیان بأربعة کیف ما کانت بل المعتبر هو الأربعة المقبولة المرضیّة و هی الأربعة العادلة الّا انّ الکلام فی انّه هل المعتبر هو العادل الحقیقی أو العادل بنظره و المقبول فی علمه؟ فعلی الأوّل فهو لم یأت بما هو المعتبر لانّ بعضا من هذه الشهود مردود شهادته فی الواقع و عند الحاکم بخلاف ما لو کان الملاک هو الثانی فإنّ الشرط موجود و هو العدالة بنظره و عنده، و الظاهر هو الثانی و ذلک لانّه لو کان الملاک هو العادل الواقعی فهذا یتوقّف علی علمه بالغیب، و لا یعلم الغیب الّا اللّه. و یکون کالأمر بالمحال، فمن أین یوجد أربعة کانوا عدولا فی الواقع و ثانیا انه یلزم من ذلک سدّ باب الشهادة فلو کان الملاک هو العدالة فی الواقع و الّتی تکون مقبولة عند

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۴

الحاکم فمن یقدم علی الشهادة و الحال انّه یحتمل عند نفسه ان لا یقبل الحاکم شهادته و یردّها و یقیم علیه حدّ المفتری؟

و بتقریر آخر انّه کما قد یکون العادل عادلا فی الواقع کذلک قد یکون عادلا بمقتضی الطریق و بحسب الظاهر فهو بحکم الشرع یحتسب عادلا- و ان لم یکن کذلک فی الواقع، و المفروض انّ هذا الشاهد یری نفسه عادلا- فهو محکوم بحسب الظاهر بالعدالة و حیث انّه یعتقد قبول شهادته عند الحاکم فلا شیء علیه و ان کان علمه هذا جهلا مرکّبا، و مقتضی ذلک قبول شهادته، و لا فرق فی ذلک بین الشاهد نفسه و بین کون القاذف یری الشاهد عادلا مرضیّا و یعتقد کونه مقبول الشهادة فلا وجه لإجراء الحدّ علیه کما انّ الآخرین أیضا کذلک لفرض کون الأمر خفیّا هذا مضافا الی شمول حدیث الرفع له و لهم أیضا.

و امّا ما ورد عن أمیر المؤمنین علیه السّلام من انّه قال: انّی لا- أکون أوّل الشهود فهذا لأجل انّه لو کان یشهد أوّلا- فربّما لا یأتی الآخرون للشهادة و الّا ففی ما نحن فیه لا وجه لإجراء الحدّ ظاهرا.

[السادسة] حول رجوع واحد منهم بعد شهادة الأربع

قال المحقّق: و لو رجع واحد بعد شهادة الأربع حدّ الراجع دون غیره.

أقول: و یتصوّر ذلک بان یقول الراجع: ما رأیت، بعد ان کان قد شهد برؤیته أو انّه یقول: ما زنی، بعد ان کان قد شهد بزناه، سواء قال: بأنّی قد کذبت أو نسب نفسه الی الغلط و الاشتباه.

و هذا هو مقتضی إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز فإنه قد أقر علی نفسه فیحدّ.

و یمکن تقریر الآیة الکریمة:

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۵

«وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِینَ جَلْدَةً «۱»». بحیث تنطبق علی ذلک و هو ان المستفاد منها انّه إذا رمی الرامی و کان صادقا بحسب دعواه و اقام أربعة شهود علی ذلک مقبولة بلا رجوع فهو امّا لو رماه و اتّهمه و لم یأت بالدارء سواء کذب نفسه أو خطّأه أو لم یتمّ له الشهود الأربعة المقبولة فإنّه یحدّ و یجلد للفریة و ظاهر عبارة الشرائع هو الإطلاق و عدم الفرق بین ان یکون رجوعه قبل حکم الحاکم أو بعده.

لکن فی الجواهر أضاف الحکم بالشّهادة و علیه فالحکم مختص بما إذا شهدوا و حکم الحاکم بمقتضی شهادتهم و خصّ الحکم- بحدّ الراجع دون غیره- بهذه الصورة و سیأتی تمام الکلام فی ذلک.

و علل عدم حدّ غیر الراجع، بصدق الإتیان بالبیّنة المسقطة.

و فی بعض الکلمات: لتمامیّة البیّنة و کونها بیّنة کاملة.

و فیه انّه لو صدق علی هذه أربعة شهداء لزم سقوط الحدّ حتّی عن الراجع- بخلاف ما لو قلنا بعدم صدقها علی ذلک أصلا و انّ

شهادة الأربع غير متحقّقة إذا رجع واحد منهم أو انّه و ان صدقت على ذلك لكن الآية منصرفة عن ذلك فيلزم ان يحدّ الراجع أو هو و الباقون أيضا و ذلك لصيرورة الأربعة ثلاثة و عدم صدق الأربعة مع رجوع واحد منهم فليس ممّا يدرأ عنه الحدّ- و الظاهر انّه على ذلك لا وجه للتفصيل بين الراجع و غيره لأنه لو صدقت على هذه أربعة شهود، بان تكون مطلقة شاملة لما إذا رجع واحد منهم و ما إذا ثبتوا جميعا على شهادتهم و لم يكن هناك انصراف فلا فرق بين الراجع و غيره كما انّه لو شك فى صدقها أو قيل بالانصراف فهناك أيضا لا وجه للتفصيل بل لا بدّ من الحكم بحدّهم مطلقا.

و لذا ترى العلامة أعلى اللّه مقامه حكم بلزوم الحد عليهم جميعا.

قال فى القواعد: و لو رجعوا عن الشهادة أو واحد منهم قبل الحكم فعليهم اجمع الحدّ و لا يختص الراجع بالحد و لا العفو انتهى و فى كشف اللثام

---

(۱) سورة النّور الآية ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۸۶

فى مقام التعليل لذلك: امّا مع رجوع الكلّ فظاهر و امّا إذا رجع البعض فلان رجوعه قبل الحكم بمنزلة عدم شهادته فلم يكمل شهادة الأربعة امّا بعد الحكم فيختص الراجع بالحدّ أخذا بإقراره و لا يتعدّى الى الباقين [۱].

أقول: و لكن الظاهر انّه لا فرق من جهة عدم تحقق الشهادة بين ما إذا كان قبل الحكم أو بعده كما أطلق فى الشرائع و لذا قال فى الجواهر بل مقتضى إطلاق المصنّف و غيره من الأصحاب انّه كذلك أيضا قبل الحكم بها للإطلاق المزبور، فقد أقرّ رحمه اللّه بأنّ عبارة المحقّق بل و غيره من الأصحاب مطلقة.

و ما ذكره بعد ذلك بقوله: لكن قد يشكل بانّ الرجوع قبل الحكم بمنزلة عدم الشهادة انتهى لا يساعد ما ذكره آنفا من صدق الإتيان بالبيّنة المسقطة. فإنّه لو صدق ذلك فلا فرق بين ما إذا كان قبل الحكم أو بعده و لو لم يصدق أيضا كذلك كما لا فرق بين الراجع و غيره فاذا كان هذا الرجوع يجعل الشهادة كالعدم فهذا جار فى القبل و البعد و لو كان الشارع قد اكتفى بصورة الشهادة فهو أيضا جار فى المقامين، و الظاهر انّه يشكل شمول إطلاق الآية للمقام اى ما إذا رجع واحد من الشهود بعد انّ ادّى الشهادة و الّا فلو كانت صورة الشهادة أيضا مؤثرة فكان اللازم ان يحدّ المشهود عليه أيضا. و على هذا فيلزم ان يحدّ كلّ واحد منهم حد القذف.

ثم انه رحمه اللّه بعد ان استشكل فى مورد يكون ذلك قبل الحكم و ذكر جزم كاشف اللثام بذلك اى عدم الحاقة بما إذا كان بعد الحكم و حكم هنا بحد الجميع قال: قلت قد يقال ان مقتضى الآية و غيرها السقوط أيضا خصوصا على بناء الحد على التخفيف.

و مقتضى كلامه هنا عدم حد الشهود مطلقا لا الراجع و لا غيره. لكن قد مر منا الإشكال فى شمول الشبهة لمثل هذه الأمور.

و فى المسالك فى باب الشهادات: و لو كانوا قد شهدوا بالزنا و رجعوا و اعترفوا بالتعمد حدّوا للقذف و لو قالوا غلطنا ففى حدّ القذف وجهان:

---

[۱] قد تقدم قسم من هذه الأبحاث فى أوائل الكتاب.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج ۱، ص: ۴۸۷

أحدهما المنع لان الغالط معذور و أظهر هما الوجوب لما فيه من التعيير و كان من حقهم التثبت و الاحتياط و على هذا ترد شهادتهم.

ثم قال: و لو قلنا لا حد فلا ردّ.

و كأنّه رحمه اللّه ادعى الملازمة بين عدم الحدّ و عدم الرد يعنى لو قلنا بأنهم لا يحدون فاللازم قبول شهادتهم و الحكم بها.

و فى الجواهر «۱»: و لو كان المشهود به الزناء و اعترفوا بالتعمد حدّوا للقذف و لو قالوا غلطنا فعن المبسوط و الجواهر يحدان أيضا و

فی المسالک وجهان إلخ.

و قد ذکر مؤیدا لما اختاره المسالک- من رد شهادتهم- مرسل ابن محبوب عن الصادق علیه السّلام فراجع «۲».

و علی الجملة فالمختار عندنا هو انهم یحدون حد الافتراء حتی فیما إذا ادعی الراجع الغلط و الخطأ فان المصحّح للحد موجود و هو انه لم یتثبت فی شهادته و إطلاق حد من رمی المحصنات و لم یأت بأربعة شهداء، شامل للمقام فیقام الحد.

و لا یرد ما قد یقال من انه کیف یحدّ باقی الشهود و الحال انه لا تقصیر من ناحیتهم حیث انهم قد أدّوا الشهادة عالمین بتحقق الأربعة فإذا رجع واحد منهم فلا تعلق له بغیره من الشهود فکیف یحد؟

و ذلک لان الحکمة الکامنة الملحوظة فی المقام و هی کون الأمر مستورا لا یقدم الناس علی کشفه و إظهاره أوجبت ذلک و بلحاظ هذه الحکمة الغالبة یجوز حد الباقین مع عدم تقصیر منهم فی رجوع الراجع عن شهادته [۱].

---

[۱] قد مضی ما فیه فراجع.

---

(۱) کتاب الشهادات الصفحة ۲۲۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۱۲ من الشهادات الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۸

[السابعة] فی حکم من وجد مع زوجته رجلا یزنی بها.

قال المحقق: إذا وجد مع زوجته رجلا یزنی بها فله قتلهما و لا اثم و فی الظاهر علیه القود الا ان یأتی علی دعواه بینة أو صدّقه الولی.

أقول: لا إشکال فی انه لا یجوز علی من اطلع علی الزانین استیفاء الحد منهما إذا لم یکن أهلا لإقامة ذلک فإن أمره موکول الی نظر الحاکم. نعم قد استثنی من ذلک موارد منها مسئلتنا هذه و هی ما إذا اطّلع الزوج و رای من یزنی مع زوجته فإنه یجوز له ان یقتلهما مع إحراز الموازین کالعلم بأنه لا إکراه من ناحیة الزانی بالنسبة إلیها أو بالعکس، و لا اثم علیه فی ذلک لترخیص الشارع فیه. نعم لو انجرّ الأمر إلی اعتراض أولیاء الدم و مطالبتهم له دم المقتول فلا بدّ له من إثبات ذلک عند الحاکم و الا فیقاد منه سواء کانا محصنین أم غیر محصنین سواء کان الزوجان حرّین أم عبدین أم بالتفریق و سواء کان الزوج قد دخل بها أم لا و سواء کان النکاح دائما أم متعة کل ذلک للرخصة الواردة عن الشرع، هکذا قالوا.

و الدلیل علی ذلک هو الاخبار العامّة الشاملة بعنوانها العام للمقام و الاخبار الخاصة.

ففی خبر عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول فی رجل أراد امرأة علی نفسها حراما فرمته بحجر فأصابت منه مقتلا قال: لیس علیها شیء فیما بینها و بین اللّه عزّ و جلّ و ان قدمت الی امام عادل أهدر دمه «۱».

تقریب الاستدلال انها تدل علی جواز المدافعة عن العرض و جواز قتل من تعرض لذلک کما یجوز المدافعة عن المال و من جملة موارد الدفاع عن العرض هو المقام ای ما إذا رای أحدا یزنی مع زوجته.

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۹ کتاب القصاص الباب ۲۳ الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۸۹

نعم یرد علیه انها واردة فیمن أراد، فیجوز هناک المدافعة کی لا یقع الحرام، و أین هذا مما نحن بصدده من جواز القتل بعد ان وقع الأمر و تحققت المعصیة، مضافا الی عدم التعرض فیها لحال المرأة و جواز قتلها أیضا.

و عن ابی مخلد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: کنت عند داود بن علی فاتی برجل قد قتل رجلا فقال له داود بن علی ما تقول؟ قتلت هذا الرجل؟

قال: نعم انا قتلته فقال له داود: و لم قتلته؟ فقال: انه کان یدخل منزلی بغیر اذنی فاستعدیت علیه الولاة الذین کانوا قبلک فأمرونی ان هو دخل بغیر اذن ان اقتله فقتلته، فالتفت الیّ داود بن علی فقال: یا أبا عبد اللّه ما تقول فی هذا؟

فقلت: أری انه أقر بقتل رجل مسلم فاقتله فأمر به فقتل، ثم قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: ان ناسا من أصحاب رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان فیهم سعد بن عبادة فقالوا: یا سعد ما تقول لو ذهبت إلی منزلک فوجدت فیه رجلا علی بطن امرأتک ما کنت صانعا به؟ فقال سعد: کنت و اللّه اضرب رقبته بالسیف قال فخرج رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و هم فی هذا الکلام فقال: یا سعد من هذا الذی قلت: اضرب عنقه بالسیف؟ فأخبره الذی قالوا و ما قال سعد فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: یا سعد فأین الشهود الأربعة الذین قال اللّه عز و جل؟ فقال سعد: یا رسول اللّه بعد رأی عینی و علم اللّه انه قد فعل؟! فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ای و اللّه یا سعد بعد رأی عینک و علم اللّه ان اللّه قد جعل لکل شیء حدّا و جعل علی من تعدّی حدود اللّه حدا، و جعل ما دون الشهود الأربعة مستورا علی المسلمین «۱».

و لکن لیست لهذا الخبر دلالة واضحة علی المراد بل لعل الظاهر منه ان قتله موقوف علی وجود أربعة شهود ان من قتله بدون ذلک فقد تعدی حدود اللّه تعالی و بعبارة اخری ان قتله لهذا الرجل بلا وجود أربعة شهود یحتسب من باب التعدی عن حدود اللّه تعالی لأنه کان مشروطا بوجود الشهود.

نعم یمکن ان یقال ان هذا الشرط معتبر بلحاظ الظاهر و التحفظ علی

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۹ الباب ۶۹ من أبواب القصاص فی النفس الحدیث ۱.

نفسه لأنه إذا بلغ الأمر إلی الحاکم و احتیج إلی إثبات ان القتل کان لأجل أنه رآه یزنی مع زوجته فإنّه یحتاج فی إثبات ذلک الی أربعة شهود و الا فیحکم بقتله لإقراره بنفسه بأنه قد قتله فلو لا هذه الجهة لم یکن علیه بأس فی قتله فیما بینه و بین اللّه تعالی و علی الجملة فلو کان له أربعة شهود فلا یتعرض علیه فی اقدامه بنفسه علی القتل و مباشرته فی ذلک و عدم إرجاع الأمر إلی الحاکم.

و عن عبد اللّه بن القاسم الجعفری عن ابی عبد اللّه عن أبیه علیهما السّلام قال: قال سعد بن عبادة أ رأیت یا رسول اللّه ان رأیت مع أهلی رجلا فاقتله؟ قال:

یا سعد فأین الشهود الأربعة «۱».

و هذه أیضا کالسابقة.

و عن سعید بن المسیب ان معاویة کتب الی ابی موسی الأشعری ان ابن ابی الجسرین وجد رجلا مع امرأته فقتله فاسأل لی علیا عن هذا قال أبو موسی فلقیت علیا علیه السّلام فسألته- الی ان قال: فقال: انا أبو الحسن ان جاء بأربعة یشهدون علی ما شهدوا لا دفع برمّته «۲».

و لهذا الخبر دلالة فی الجملة علی جواز القتل و عدم اثم علیه فی ذلک الا ان دفع القتل عنه موقوف بأربعة شهود.

نعم یشکل الأمر بالنسبة إلی قوله: وجد رجلا مع امرأته، فإن مجرد ذلک لا یسوغ القتل.

اللهم الا ان یکون ذلک کنایة عن الزنا کما یشهد علی ذلک اعتبار أربعة شهود علی ما هو صریح کلام الامام علیه السّلام فی الجواب و ان لم یکن فی السؤال ذکر عن الزنا فیمکن ان یکون الامام علیه السّلام قد کان علم بنفسه أو من القرائن ان السؤال کان عن الزنا و أجاب علی ما حسب ما علمه أی بالنسبة إلی الزنا.

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۴۵ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۹ الباب ۶۹ من أبواب القصاص الحدیث ۲، و فی التهذیب الجلد ۱۰ الصفحة ۲۱۴ و الفقیه الجلد ۴ الصفحة ۱۷۲ و فیه: و الّا دفع الیه برمته.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۹۱

و مع ذلک فلیس فی هذه الروایات ذکر عن قتل الزوجة، و الذی اشتمل علی کلتا الجهتین هو مرسل الشهید قدّس سرّه فی الدروس حیث قال: روی ان من رای زوجته تزنی فله قتلهما [۱].

و علی هذا فلا بأس بأصل القتل فیما بینه و بین اللّه و یکون شهادة الأربع لإثبات الاستناد عند الحاکم فاذا قیل له لماذا قتلت و أجاب بأنه رآه یزنی مع زوجته و شهد الشهود بذلک یثبت مدعاه و الا فإنه یقتل قودا.

و هل اللازم شهادتهم علی أصل الزنا أو علی ان الزوج رآه یزنی مع زوجته بحیث لو علموا بأصل الزنا لکنهم لم یروا ان الزوج رای ذلک لما جازت لهم الشهادة و لما درءت القتل عن الزوج؟ لعل الظاهر کفایة الشهادة علی أصل الزنا و ان لم یتعرضوا لرؤیته.

و قد أبدع الشهید الثانی قدّس سرّه طریقا آخر لخلاص الزوج عن القتل و ان لم یکن له أربعة شهود و هو الإنکار مع التوریة قال فی المسالک: إذا اطلع الإنسان علی الزانیین و لم یکن من أهل الحدود فمقتضی الأصل عدم جواز استیفائه منهما بنفسه لکن وردت الرخصة فی جواز قتل الزوجة و الزانی بها إذا علم الزوج بها سواء کان الفعل یوجب الرجم أو الجلد کما لو کان الزانی بها غیر محصن أو کانا غیر محصنین و سواء کان الزوجان حرین أو عبدین أم بالتفریق و سواء کان الزوج قد دخل أم لا و سواء کان دائما أم متعة عملا- بالعموم، ثم قال رحمة اللّه علیه: و هذه الرخصة منوطة بنفس الأمر امّا فی الظاهر فان ادعی ذلک علیها لم یقبل و حدّ للقذف بدون البینة و لو قتلهما أو أحدهما قید بالمقتول ان لم یقم بینة علی ما یبیح القتل و لم یصدقه الولی و انما وسیلته مع الفعل باطنا الإنکار ظاهرا و یحلف ان ادعی علیه و یورّی بما یخرجه عن الکذب ان أحسن لأنه محق فی نفسه الأمر مؤاخذ فی ظاهر الحال و قد روی داود بن فرقد فی الصحیح، قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: ان أصحاب النبی قالوا

[۱] وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۴۵ من حدّ الزنا الحدیث ۲. و لکن. عبارة الدروس الموجودة عندی الصفحة ۱۶۵: روی انه لو وجد رجلا یزنی بامرأته فله قتلهما.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۱، ص: ۴۹۲

لسعد بن عبادة. إلخ.

و کیف کان فاذا جاز القتل فیما بینه و بین اللّه فیکون المورد من باب التخصیص للأدلة الدالة علی لزوم الإرجاع إلی الحاکم و کون الأمر فی إجراء الحدود موکولا الیه فیجوز له فی خصوص المقام الاقدام علی القتل بدون ذلک لکن إذا أحرز عدم إکراه فی البین کما قد یظهر ذلک من القرائن فإذا رأی الزوجة تأبی عن ذلک و تدافع عن نفسها و تصحیح علیه فان یعلم ان الزانی قد أکرهها علی الزنا فهنا لا یجوز له قتل الزوجة.

قال فی المسالک: و اعلم ان مقتضی قوله: الا ان یأتی ببینة أو یصدقه الولی أنه لو أتی ببینة علی الزنا فلا قود علیه و هو یشمل أیضا ما لو کان الزنا یوجب القتل أو الجلد وحده و یشکل الحکم فی الثانی بعدم ثبوت مقتضی القتل، و الرخصة منوطة بحکمه فی نفس الأمر لا- فی الظاهر الا- ان یقال انه أباحت له قتلهما مطلقا و انما یتوقف جریان هذا الحکم ظاهرا علی ثبوت أصل الفعل و یختص تفصیل الحد بالرجم و الجلد و غیرهما بالإمام دون الزوج و هذا أمر یتوقف علی تحقیق النص فی ذلک، و الرخصة مقصورة علی وجدان الزوج ذلک بالمشاهدة، و اما البینة فسماعها من وظیفة الحاکم إلخ.

أقول: ان هنا اشكالا آخر و هو انه على ما ذكروه يلزم من اجراء هـذا الحكم بدون الشـهود ان يجعل الإنسان نفسه فى معرض القتل و الإتلاف و ذلك لأنه ربما يؤاخذ على ما فعله و أوجب ذلك ان يحكم الحاكم بقتله فكيف يحكم بجواز ذلك؟

و يمكن ان يقال: بل لا بـد من ان يقال بأنه تعبـد من الشارع فيجوز له شـرعا عند المدافعة و الإنكار على الحرام ان يقدم على ذلك و ان أفضـى ذلـك الى قتله فإنّه قـد جعل نفسه فـداء لـدين اللّه. هـذا مضافا الى ان من أعظم العناوين الحسـنة التى يبتغيها الرجال و إباء الضيم هو الدفاع عن العرض، و القتل فيه أشرف أنواع القتل.

و لكن قد مران الشهيد الثانى تخلّص عن الإشكال بإنكاره القتل و التورية

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۳

فيه.

ثمّ انه لمّا كان أصل هـذا الحكم خلاف القاعدة حيث ان أمر القتل بيد الحاكم و موكول الى نظره فلذا يقتصـر فى ذلك على المتيقن و هو ما إذا راى الزوج بعينه لا انه سـمع أو علم بطريق آخر كما انه لا يجوز لغير الزوج ذلك عنـد ما رأى أحدا يزنى بزوجة الغير كما انه يقتصر على قتله عند ما راى لا بعد ذلك.

نعم من جهـة الإحصـان و عـدم الإحصـان و ان كـان المتيقن هو الأول الا ان الظاهر هو عـدم الفرق بينهما و ذلك لإطلاق المرسـلة و الروايات الأخرى و اما ضعف المرسلة فمنجبر بالشهرة.

و قـد علم ممّا تقدّم ان الروايات الأخرى غير المرسـلة تدل على جواز قتل الزانى من حيث الدفاع عن العرض و اما بالنسـبة إلى الزوجة فهى ساكتة و الذى يدل على كلا الحكمين هو مرسلة الشهيد.

[الثامنة] «حكم من افتضّ بكرا بإصبعه»

قال المحقق: الثامنة: من افتضّ بكرا بإصبعه لزمه مهر نسائها و لو كانت امة لزمه عشر قيمتها و قيل يلزمه الأرش و الأول مروى.

أقول: إذا افتض بكرا فاما ان يكون هو الأجنبى و اما ان يكون هو الزوج اما الأول فاما ان يكون المرأة حرة أو امة.

فإذا كان الأجنبى افتضّ الحرة بإصبعه فعليه مهر نسائها.

و مستند ذلك عدة روايات فمنها صحيحة عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى امرأة افتضّت جارية بيدها قال: قال: عليها مهرها و تجلد ثمانين «۱».

و منها صحيحته الأخرى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام أيضا فى امرأة افتضّت جارية بيدها قال: عليها المهر، و تضرب الحد «۲».

---

(۱) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من حدّ الزنا، الحديث ۴ و ۲.

(۲) وسائل الشيعة الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من حدّ الزنا، الحديث ۴ و ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۴

و قال الصدوق: و فى خبر آخر: تضرب ثمانين[۱].

و عن ابن محبوب عن ابن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام ان أمير المؤمنين عليه السّلام قضى بذلك و تجلد ثمانين [۲].

فان مفاد هـذه الاخبار ان افتضاض الحرة يوجب تدارك النقص الحاصل لها بافتضاضـها بإعطاء صداقها و هو مهر نسائها فعلى من اتى بذلك دفعه إليها.

كمـا انه يسـتفاد منهـا ان افتضاض الحرة يوجب التعزير نعم قـد اختلفت كلمات الأصـحاب فى ذلك فقال بعض يجلـد من ثلاثين الى ثمانين كما حكى ذلك عن المفيـد و الـديلمى و قال بعض كالشـيخ من ثلاثين إلى سـبعة و تسـعين و عن ابن إدريس من ثلاثين إلى

تسعهٔ و تسعین، ما هو الأصلح بنظر الحاکم، بعد ما حملوا الثمانین الـذکور فی هذه الاخبار علی واحد من إفراد التعزیر لعدم قائل به أصلا أو یطرح کما فی الجواهر و قد اختار کون امره بید الحاکم و تفویضه إلی رأیه کما عن الأکثر.

و اما إذا افتضّ الأجنبی الأمهٔ ففیه قولان، أحدهما ان علیه عشر قیمتها، و الثانی ان علیه الأرش، و روایهٔ طلحهٔ بن زید عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السّلام تدل علی الأول و إلیک نصها: قال: إذا اغتصب امهٔ فافتضّها فعلیه عشر قیمتها و ان کانت حرهٔ فعلیه الصداق «۱».

و اما لو کان المفتض بالإصبع هو الزوج ففی الجواهر: فعل حراما، قال بعضهم «۲»: و عزر و استقر المسمی فتأمل انتهی.

أقول: فیه ان حرمهٔ ذلک مع رضاء الزوجهٔ غیر معلوم خصوصا إذا کان الزوج ضعیفا و أقدما علی ذلک لتمکن الدخول، و اما استقرار المهر بالدخول فلا

---

[۱] وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳، أقول: و هـذه الاخبار و ان کانت مطلقهٔ الّا انها تحمل علی الحرهٔ للتصریح بذلک فی روایهٔ طلحهٔ الآتیهٔ عن قریب.

[۲] وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من أبواب حدّ الزنا الحدیث ۳، أقول: و هـذه الاخبار و ان کانت مطلقهٔ الّا انها تحمل علی الحرهٔ للتصریح بذلک فی روایهٔ طلحهٔ الآتیهٔ عن قریب.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ الجلد ۱۸ الباب ۳۹ من أبواب حدود الزنا الحدیث ۵.

(۲) راجع کشف اللثام الجلد ۲ الصفحهٔ ۲۲۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۵

یلازم استقراره بإزالهٔ البکارهٔ بغیره. اللهم الا ان یکون له دلیل خاص.

[التاسعهٔ] فیمن تزوج امهٔ علی حرهٔ

قال المحقق: التاسعهٔ: من تزوج امهٔ علی حرهٔ مسلمهٔ فوطئها قبل الاذن کان علیه ثمن حد الزانی.

أقول: و استدل علی ذلک بخبر حذیفهٔ بن منصور قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل تزوج امهٔ علی حرّهٔ لم یستأذنها؟ قال: یفرّق بینهما قلت: علیه أدب؟ قال: نعم اثنا عشر سوطا و نصف، ثمن حد الزانی و هو صاغر «۱».

أقول: و لیس فیها ذکر عن الوطی فی حین انّ ظاهر عبارهٔ الشرائع ان الحد للوطی بعد التزویج، و فی الجواهر: لا أجد فیه خلافا بل عن بعض الإجماع علیه، و فی کشف اللثام: و ذکر الوطی المصنف و المحقق بناء علی صحهٔ التزوج و إباحته و التوقف علی الاذن ابتداء أو استدامهٔ انتهی و اختاره فی الجواهر.

فان کان العقد صحیحا و کان معلقا علی الاذن فلازم ذلک عدم التفریق مع عدم الاذن السابق و اللاحق فإذا أذن یکشف عن عدم حرمهٔ الوطی و عدم بطلان العقد و لو ردّ یکشف عن البطلان و لزوم الحد علیه.

و الظاهر انّ الحد مخصوص بالوطی قبل الرد حیث انه فعل ما هو مردد بین الحلال و الحرام.

ثم انه لا إشکال فی عدم جواز نکاح الأمهٔ علی الحرهٔ بلا اذن من الحرهٔ سابقا أو لاحقا کما انه لا إشکال فی بطلانه کذلک.

ففی روایهٔ محمد بن إسماعیل قال سألت أبا الحسن علیه السّلام: هل للرجل ان یتمتع من المملوکهٔ بإذن أهلها و له امرأهٔ حرهٔ؟ قال: نعم إذا رضیت الحرهٔ قلت: فإن أذنت الحرهٔ یتمتع منها؟ قال: نعم «۲».

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۴۷ من أبواب ما یحرم بالمصاهرة الحدیث ۲.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۱۶ من أبواب المتعة الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۶

و بذلک یقید ما دلّ علی عدم جوازه و بطلانه مطلقا مثل ما رواه یعقوب بن یقطین قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الرجل یتزوج الأمة علی الحرة متعة؟ قال: لا «۱».

و ما رواه الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: تزوج الحرّة علی الأمة و لا تزوج الأمة علی الحرة و من تزوج امة علی حرة فنکاحه باطل «۲».

و فی الریاض ادّعی الإجماع علی ذلک ای بطلانه مع عدم إذن الحرة فقال- بعد قول النافع: لا یجوز نکاح الأمة علی الحرة إلا بإذنها- : بإجماعنا حکاه جماعة من أصحابنا کالمبسوط و السرائر و الغنیة و الروضة و غیرهم و الاخبار به مستفیضة. و لا فرق فیه بین الدائم و المنقطع إلخ «۳».

و اختار المحقّق القمیّ رضوان اللّه علیه فی جامع شتاته اعتبار خصوص الاذن السابق.

و لکنّ الظاهر کفایة الإذن مطلقا و ان کان بعد وقوع التزویج.

و فی الجواهر- بعد قول المحقق: لا یجوز نکاح الأمة علی الحرة إلا بإذنها- بلا خلاف أجده فی المستثنی و المستثنی منه الا ما عساه یظهر مما حکاه الشیخ عن قوم من أصحابنا من عدم الجواز و ان أذنت و هو مع انه غیر معروف القائل واضح الضعف بل الإجماع بقسمیه علیه مضافا الی النصوص «۴».

و علی الجملة فالنکاح کان من أوّل الأمر صحیحا الا ان تردّ الحرة ذلک و علی هذا فثمن الحد کان علی الوطی قبل ان تأذن الحرة، اما بعد الردّ فالحدّ الکامل.

و اما اثنا عشر سوطا و نصفا فالمراد بالنصف ان یؤخذ بوسط السوط و یضرب به کما أوضح ذلک خبر هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل تزوج ذمیة علی مسلمة قال: یفرّق بینهما و یضرب ثمن حد الزانی اثنا عشر

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۱۶ من أبواب المتعة الحدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۴۶ من أبواب ما یحرم بالمصاهرة الحدیث ۱.

(۳) ریاض المسائل الجلد ۲ الصفحة ۹۹ کتاب النکاح.

(۴) جواهر الکلام الجلد ۲۹ الصفحة ۴۰۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۷

سوطا و نصفا فان رضیت المسلمة ضرب ثمن الحد و لم یفرّق بینهما، قلت: کیف یضرب النصف؟ قال: یؤخذ السوط بالنصف فیضرب به «۱».

و قیل فی کیفیّة التنصیف انّه یضرب ضربا بین الضربین و قد حکاه فی المسالک.

و فیه انّه لا شاهد علیه بل لا وجه له بعد ورود النصّ بخلاف ذلک.

[العاشرة] من زنی فی زمان أو مکان شریف

قال المحقق: من زنی فی شهر رمضان نهارا کان أو لیلا عوقب زیادة علی الحد لانتهاکه الحرمة و کذا لو کان فی مکان شریف أو زمان شریف.

أقول: مستند ذلک مضافا الی عدم الخلاف فیه، مرسل ابی مریم قال:

اتی أمیر المؤمنین علیه السّلام بالنجاشی الشاعر قد شرب الخمر فی شهر رمضان فضربه ثمانین ثم جسه لیلة ثم دعا من الغد فضربه عشرین فقال له: یا أمیر المؤمنین هذا ضربتنی ثمانین فی شرب الخمر و هذه العشرون ما هی؟ قال: هذا لتجرّئک علی شرب الخمر فی شهر رمضان «۲».

و الروایة و ان کانت متعلقة بشرب الخمر فی رمضان الا ان التعلیل یفید عدم الاختصاص بشرب الخمر کما ان من المعلوم بحسب الاعتبار انه لا- خصوصیة لشهر رمضان بل الحکم شامل لسائر الأزمنة المبارکة بل و لا خصوصیّة للزمان، فالحکم شامل للمکان المحترم أیضا.

و الإنصاف انّ استفادة التعمیم- لکلّ زمان شریف أو مکان کذلک- من التعلیل الوارد فی الروایة المتقدّمة مشکلة جدّا فان قوله علیه السّلام: (هذه لجرأتک فی شهر رمضان) ظاهر فی انّ حرمة شهر رمضان أو جبت هذه الزیادة، و لو کان الأمر کما فهمه الأصحاب للزم الحکم بذلک فی کلّ شهر له مزید

---

(۱) وسائل الشیعة الجلد ۱۴ الباب ۷ من أبواب ما یحرم بالکفر الحدیث ۴.

(۲) وسائل الشیعة الجلد ۱۸ الباب ۹ من أبواب حد المسکر الحدیث ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۱، ص: ۴۹۸

شرف عند اللّه کشهری رجب و شعبان بل و کلّ زمان شریف و ساعة لها فضل، کبین الطلوعین مثلا، فلو شرب الخمر فی هذه الساعة وجب ان یجلد و یزاد فی حدّه لهتکه الساعة الشریفة، و للزم ان یزاد فی حدّه إذا کان فی لیلة القدر- من شهر رمضان- التی هی خیر من الف شهر مضافا الی الزیادة التی کانت لشهر رمضان و هکذا لزم الزیادة إذا اتی بموجب الحدّ فی المسجد أو علی قرب من قبور أبناء الأئمّة أو لدی مضاجع العلماء و الأولیاء الصالحین، بل و فی مثل ارض قم المشرّفة التی شهدت بفضلها العظیم الأخبار الواردة عن خزّان الوحی، فهل یمکن القول بانّ من شرب الخمر بأرض قم المقدّسة یزاد فی حدّه؟ و مجرّد انّ الأصحاب فهموا التعمیم و شهد له الاعتبار- علی ما افاده صاحب الجواهر- غیر کاف فی ذلک و کأنّهم قالوا بذلک من باب أصل التجرّی و انّ لهذا المجرم جرأة علی العصیان.

و کیف کان فالجزم بذلک مشکل جدّا و المقدار المسلّم هو خصوص شهر رمضان و ما له حرمة کحرمته مثل الکعبة و مسجد النبیّ و حرم الأئمّة الطاهرین. و انّی لا أظنّ انّ الأصحاب یقولون بالتعمیم الی کل زمان أو مکان له نوع شرف و فضل.

و علی ایّ حال فکلّما شککنا فی انّه یوجب الزیادة فی الحدّ أم لا فمقتضی قاعدة الدرء هو العدم.

تمّ بحمد اللّه و المنة و نحن نقول: «الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین.»

العبد: علی الکریمی الجهرمی

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الجزء الثانی

مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

الحمـد للّه رب العالمين و صلّى اللّه على سيّد الأوّلين و الآخرين محمّـد و عترته الطاهرين، الـذين هم أساس الـدين و عماد اليقين و أبواب الوصول الى جوار ربّ العـالمين و اللّعن على أعـدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الـدين و بعـد، فإنّ من أهم الوظائف التى جعلها اللّه سبحانه على عاتق كل فرد مسلم على العموم و على عواتق من منحه اللّه علم الدين السعى فى ترويج الدين و إبلاغ الأحكام إلى الناس، فالعلماء مسئولون تجاه أحكام اللّه تعالى، و الدين أمانة اللّه العظيمة فى أيديهم، و الناس رعايا تحت رعايتهم.

قال الإمام الحسـين سيّد الشـهداء عليه السـلام فى ضـمن خطبة له: و أنتم أعظم الناس مصـيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تعون ذلك، بأنّ مجارى الأمور و الأحكام على أيدى العلماء باللّه الأمناء على حلاله و حرامه. «۱».

و لمّا كانت هذه المسؤولية الخطيرة مصيبة عظيمة، فأداؤها و مراعاتها

---

(۱) تحف العقول عن آل الرسول ص ۱۶۹.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴

و الحفاظ عليها يصـعد بالعالم المهتم بـذلك مقاما رفيعا و يوجب له أجرا جزيلا يعرّف ذلك بينه و بين ملائكـة اللّه المقربين و يدعى عظيما عند سكّان السماوات الروحانيّين.

فعن حفص بن غيـاث قـال: قـال لى أبو عبـد اللّه عليه السـلام: من تعلّم العلم و عمـل به و علّم للّه دعى فى ملكوت السـماوات عظيما، فقيل: تعلّم للّه و عمل للّه و علّم للّه «۱».

و على أسـاس هـذه الفكرة الساميـة فقـد قـام العلمـاء الأكـارم بحفـظ شـئون الـدين و إحياء أحكامه و نشـر آثاره بكل طاقاتهم و غاية جهودهم فى إشكال مختلفة و بمناسبة الظروف و الأحوال الشخصية و الاجتماعيّة فشكر اللّه مساعيهم الجميلة.

و أمّا اليوم فالمسـئولية خطيرة و الخطب عظيم، و أنتم ترون الأجيال فى أقطار العالم و شتّى نواحيه قد قضـى على سعادتهم و وقعوا فى ويلات و محاولات جهنميّة و تحرّر زائف و أظلّ عليهم غمام الشـقاء و أصـبحوا حيارى سكارى، و أمة هابطة لا يذوقون طعم الحياة و لا يجـدون لذّة الأمن و الأمان، فذلك الضيـاع و الفساد و الانحطاط قليل من كثير من تبعات الانحراف عن الدين و الاسـتخفاف بأمور الشرائع و المناهج السماوية و اتخاذ غير الإسلام منهجا.

و مع ذلك فما بقى من الآفات و العاهات و الويلات من أثر هـذه الانحرافات أكثر ممّا مضـى و جرى عليهم، و غدهم أدهى و أمر من أمسـهم- لا سـمح اللّه بـذلك- إلّا أن يهتـدوا إلى ربّهم سبيلا و يتّخذوا محمّدا صـلّى اللّه عليه و آله إماما و قائدا و يلجأوا إلى الدين، قال اللّه تعالى «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ» «۲».

نعم إن تلك الظروف القاسية و الأجواء المظلمة الفاسدة تتطلّب توسعة

---

(۱) الكافى ج ۱ ص ۳۵ ح ۶.

(۲) سورة الأعراف الآية ۹۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۵

الجهود و بـذل المجهود بأشـكاله ليلا و نهارا سرّا و إعلانا، بحيث يناسب مقاومة تلك الدعايات الباطلة و النعرات الكافرة التى ملأت العالم.

فعلى العلماء الأعلام أن يجدّوا بنشاط فى تبيين معارف الإسـلام و مناهجه القويمة و كشف الغطاء عن أحكام الدين، و أن لا يعرضهم فتـور فى ترويـج الشـريعة و إنقـاذ الأمّـة، و تعليم النـاس الحلاـل و الحرام و شـعائر الإسـلام، كمـا أن على الأـمراء و ذوى المقـدرة أن

یجتهدوا و یسارعوا إلی تنفیذ هذه الأحکام و المقرّرات.

و علی الشعب المسلم أمّـهٔ محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یتعبّدوا بتلک «الأحکام- و خاصّهٔ عند تنفذها- بقلب ملؤه الرضا و الیقین و یکسبوا بذلک المجد و السّیادهٔ و الثناء الجمیل فی هذه الدنیا، و الأجر و الثواب و رحمهٔ اللّه الواسعهٔ فی دار النعیم.

و لعمری ان من یحسّ و یعی الأخطار الموحشهٔ المتوجّههٔ إلی الإسلام و أجیال المسلمین الآتیهٔ سوف یندفع دون توان إلی الذّبّ عن الإسلام و نصرهٔ الدّین و الأمهٔ و توجیههما إلی اللّه سبحانه.

و إنّی أرجو اللّه تعالی الذی لا یخیب من رجاه أن یجعل عملنا القلیل و تألیف کتابنا حول حدود الإسلام خطوهٔ متواضعهٔ إلی تحقیق هذه المهمّهٔ.

و قد خرج الجزء الأوّل منه الی النور قبل بسنتین تقریبا و صار فی متناول العلماء الأعلام و الفقهاء العظام و أحرز بمنّ اللّه و لطفه العمیم مکانه لدیهم و تلقّاه الأفاضل بالقبول و طلب کثیر من المشتغلین إخراج ما بقی من تلک المباحث إلی الطباعهٔ و حثّنی عدّهٔ من العلماء الأعلام و الأفاضل الکرام لطبع باقی مجلّدات هذا الکتاب، فقررت إجابهٔ طلبهم السامی و هیأت مما کتبته فی الحدود و التعزیرات هذه المجموعهٔ، التی هی أیضا نتیجهٔ ما تلقّیته فی محفل علمی عظیم و معهد فقهی ثقافی کبیر- کان یقام صبیحهٔ کل یوم فی مسجد الزعیم العالمی الراحل السیّد البروجردیّ قدّس الله إسراره، و کنا نتلقی دروسها من رجل کبیر عبقریّ، و هو

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۶

بقیّهٔ السلف و أستاذنا الأکبر المرجع الأعلی و آیهٔ اللّه العظمی السیّد الگلپایگانی دام ظلّه العالی.

و قد کان دام ظلّه قبل أن یغلب علیه الضعف- الی جانب المرجعیهٔ الکبری العامّهٔ التی أتاحها اللّه له و أنعم اللّه بها علیه منذ سنوات عدیدهٔ- مهتما بأمر التدریس و تربیهٔ العلماء و المجتهدین و لم یزل دؤوبا علی ذلک متأهبا صباح کلّ یوم للذهاب إلی مجلس درسه العظیم الحافل بالإعلام و الأفاضل و کان یرقی منبر التدریس و یلقی دروسه العالیهٔ بشوق وافر و نشاط بالغ، و لم یعرض له فتور فی ذلک حتّی بلغ کتاب الحدود قریبا من نهایته. أدام اللّه أیّامه و من اللّه علی المسلمین بطول بقائه.

فهذه الدراسهٔ التی نقدمها إلیکم أیها القرّاء الکرام و العلماء الأجلّاء کانت من إفاضاته، و هی تحتوی علی المواضیع التالیهٔ: حدّ اللواط و حدّ السحق و حدّ القیادهٔ و حدّ القذف و حدّ شرب الخمر.

نسأل اللّه تعالی أن یجعله بمنّه و أیادیه خطوهٔ إلی التعرّف الی قوانین الإسلام الراقیهٔ، و أحکامه السیاسیهٔ و الاجتماعیهٔ التی هی من أقوی العوامل لحفظ المجتمعات و تأسیس مجتمع قائم علی العفّهٔ و السعادهٔ و المجد و الکرامهٔ، فإنّ تلک الأهداف الراقیهٔ و الجوّ المطمئنّ لا یتحقّق إلّا فی ظلال الدین و التمسک بحدود الإسلام و أحکامه و سیاساته.

و السلام علیکم و رحمهٔ اللّه و برکاته.

قم- الحوزهٔ العلمیهٔ علی الکریمی الجهرمی ۱۳ ربیع الثانی ۱۴۱۴

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۷

فی حدّ اللّواط

اشارهٔ

قال المحقق قدس سره: الباب الثانی فی اللواط و السحق و القیادهٔ، أمّا اللواط فهو وطی الذکران بإیقاب و غیره.

أقول: اللواط فی اللغهٔ: قال فی مجمع البحرین: لاط الرجل و لاوط إذا عمل عمل قوم لوط، و منه اللواط أعنی وطی الدبر، و فی الحدیث: اللّواط ما دون الدبر و الدبر هو الکفر، و فیه أیضا: إن أصل اللوط اللّصوق، و هذا شیء لا یلتاط بقلبی أی لا یلصق به.

انتهی.

و قد عرّفه المحقق کما رأیت بوطء الذکران سواء کان بالإیقاب أی الإدخال، أو غیره.

و الظاهر أنّ مقصوده اللواط الذی هو موضوع البحث فی الفقه.

فی حرمة اللواط

ثم إنه لا- شک فی حرمة اللّواط بل إنّ حرمته من ضروریّات الدین و دلّ علیها الکتاب المبین [۱] و سنة سیّد المرسلین و أهل بیته الطاهرین صلوات اللّه

---

[۱] فمن جملة تلک الآیات الکریمة قوله تعالی وَ لُوطاً إِذْ قالَ لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَکُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِینَ إِنَّکُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ. فَأَنْجَیْناهُ وَ أَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ کانَتْ مِنَ الْغابِرِینَ وَ أَمْطَرْنا عَلَیْهِمْ مَطَراً فَانْظُرْ کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الْمُجْرِمِینَ. الأعراف- ۸۰.

و منها قوله سبحانه وَ لُوطاً إِذْ قالَ لِقَوْمِهِ: أَ تَأْتُونَ الْفاحِشَةَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ أَ إِنَّکُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّساءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ، فَما کانَ جَوابَ قَوْمِهِ إِلّا أَنْ قالُوا أَخْرِجُوا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۸

علیهم أجمعین. و قد خرّج فی الوسائل ثلاث عشرة روایة تحت عنوان تحریم اللواط علی علی الفاعل و إحدی عشرة روایة فی تحریم اللواط علی المفعول و نحن نقتصر علی ذکر بعضها:

فمنها روایة الحضرمی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: من جامع غلاما جاء یوم القیامة جنبا لا ینقیه ماء الدنیا و غضب اللّه علیه و لعنه و أعدّ له جهنم و ساءت مصیرا- ثم قال- إنّ الذکر یرکب الذکر فیهتز العرش لذلک «۱» و انّ الرجل لیؤتی فی حقبه فیحبسه اللّه علی جسر جهنّم حتّی یفرغ اللّه من حساب الخلائق ثم یؤمر به إلی جهنّم فیعذب بطبقاتها طبقة حتّی یرد إلی أسفلها و لا یخرج منها «۲».

و عن یونس عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: حرمة الدبر أعظم من حرمة الفرج و إنّ اللّه أهلک أمّة لحرمة الدبر و لم یهلک أحدا لحرمة الفرج «۳». و المقصود من الأمة التی أهلکهم اللّه فی الدبر قوم لوط علیه السلام.

و عن أبی بصیر عن أحدهما علیهما السلام فی قوم لوط: (إِنَّکُمْ لَتَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَکُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِینَ) فقال: إنّ إبلیس أتاهم فی صورة حسنة فیها تأنیث و علیه ثیاب حسنة فجاء الی شباب منهم فأمرهم أن یقعوا به، و لو طالب إلیهم أن یقع بهم لأبوا علیه و لکن طلب إلیهم أن یقعوا به فلمّا وقعوا به

آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْیَتِکُمْ إِنَّهُمْ أُناسٌ یَتَطَهَّرُونَ فَأَنْجَیْناهُ وَ أَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الْغابِرِینَ وَ أَمْطَرْنا عَلَیْهِمْ مَطَراً فَساءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِینَ. النمل- ۵۴.

و منها قوله تعالی وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ. فَمَنِ ابْتَغی وَراءَ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ الْعادُونَ. سورة المؤمنون- ۷، المعارج- ۳۱.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۴ ب ۱۷ من أبواب النکاح المحرّم ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۴ ب ۱۸ من أبواب النکاح المحرّم ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۴ ب ۱۷ من أبواب النکاح المحرّم ح ۲.

التذّوه ثم ذهب عنهم و تركهم فأحال بعضهم على بعض «۱» الى غير ذلك من الروايات.

كلام حول قيود التعريف

ثم إنّه قد خرج بقيد الذكران الوطئ فى دبر غير الإنسان كالحيوانات كما أنه قد خرج بذلك الوطئ فى دبر المرأة من الإنسان.

ثم إنه بعد أن الإيقاب المذكور فى تعريف اللواط كان بمعنى الإدخال فهل المعتبر إدخال تمام الحشفة أو أنه يكفى فى جريان الحكم إدخال بعضها؟ بعد أنه لا إشكال فى عدم اعتبار أزيد من ذلك.

فنقول: اقتصر المحقق على ذكر الإيقاب بلا تعرّض للمتعلّق و لكن العلّامة أعلى اللّه مقامه ذكر المتعلّق قائلًا فى القواعد عند تعريف اللواط: و هو وطى الذكر من الآدمى، فإن كان بإيقاب و حدّه غيبوبة الحشفة فى الدبر وجب القتل على الفاعل و المفعول إلخ.

و فى المسالك تعرّض لما هو مورد البحث فقال بشرح عبارة المحقّق المذكورة:

أراد بالإيقاب إدخال الذكر و لو ببعض الحشفة لأن الإيقاب لغة الإدخال فيتحقّق الحكم و إن لم يجب الغسل.

ثم ردّ على العلّامة بقوله: و اعتبر فى القواعد فى الإيقاب غيبوبة الحشفة، و مطلق الإيقاب لا يدلّ عليه. انتهى.

و قال السيّد فى الرياض: إدخال الذكر فى دبره و لو بمقدار الحشفة و فى الروضة انّ ظاهرهم الاتّفاق على ذلك و إن اكتفوا ببعضها فى تحريم أمّه و أخته و بنته انتهى.

و فى كشف اللثام بشرح عبارة القواعد المذكورة آنفا: لعلّه احتاط بذلك و إلا

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۴ ب ۱۷ من أبواب النكاح المحرّم ح ۳.

فالنصوص و الفتاوى مطلقة يشتمل ما دونه، و يمكن تعميم الحشفة للكل و البعض.

فاختلفت كلماتهم فى خصوص غيبة بعض الحشفة فى هذا المقام فظاهر كلام المحقّق هو الإكتفاء بالبعض فى الحكم بالحدّ كما أنه الظاهر جدا من عبارة المسالك فى حين أن مقتضى كلام العلامة و الروضة و الرياض هو اعتبار غيبوبة الحشفة كلّها و ان أمكن أن يقال: إن مراد العلّامة بغيبوبة الحشفة غيبوبتها و لو ببعضها لكن ذلك خلاف الظاهر.

و كيف كان فلو قلنا بكون إدخال الحشفة أعمّ كما لعله ظاهر لفظ الإيقاب و لا خلاف على الظاهر فى كفاية الأعمّ فهو، كما أنه لو ثبت الاتّفاق الذى ادّعاه الشهيد الثانى و قيل باعتبار التمام فلا كلام.

أما لو شك فى اعتبار ذلك و عدمه فالمرجع هو قاعدة درء الحدود بالشبهات.

هذا بالنسبة للايقاب و أمّا: غيره المذكور فى التعريف فى كلام المحقّق فالمراد منه هو التفخيذ أو الإدخال بين الأليتين حيث إنّه يطلق عليهما اللواط مجازا.

و فى الجواهر بعد ذكر اختلاف كلماتهم فى ذلك: و على كلّ حال فالظاهر أن إطلاق اللواط على غيره من التفخيذ أو الفعل بين الأليتين من المجاز، و إدراج المصنف له فى تعريفه تبعا للنصوص الّتى منها ما سمعته بل ربما كان الظاهر من بعضها كونه المراد من الوطى. انتهى.

الكلام فى طريق ثبوته

قال المحقق: و كلاهما لا يثبتان إلا بالإقرار أربع مرّات أو شهادة أربعة رجال بالمعاينة.

أقول: یعنی إنّه لا یثبت الإیقاب و غیره أی التفخیذ مثلا إلا بأن یقرّ الإنسان بنفسه أربع مرات بهذا العمل أو أن یشـهد علی ذلک أربعهٔ شهود فلا یثبت بأقل من ذلک و لا بغیره.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۱

و فی الجواهر بالنسبهٔ إلی الإقرار: الذی قطع به الأصحاب.

أقول: و دلّت علی ذلک الروایات الشریفهٔ کصحیح مالک بن عطیّهٔ أو حسنهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: بینما أمیر المؤمنین علیه السـلام فی ملأ من أصـحابه إذ أتاه رجل فقال: یا أمیر المؤمنین إنی أوقبت علی غلام فطهّرنی، فقال له: یا هـذا امض إلی منزلک لعلّ مرارا هاج بک فلمّا کان من غد عاد الیه فقال له:

یـا أمیر المؤمنین إنی أوقبت علی غلام فطهّرنی فقال له: اذهب إلی منزلک لعلّ مرارا هاج بک حتّی فعل ذلک ثلاثا بعـد مرّته الأولی فلمّـا کان فی الرابعـهٔ قال: یا هـذا إنّ رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثـهٔ أحکام فاختر أیّهنّ شـئت قال: و ما هنّ یا أمیر المؤمنین؟ قال: ضربهٔ بالسیف فی عنقک بالغهٔ ما بلغت أو إهداب- إهداء- من جبل مشدود الیدین و الرجلین، أو إحراق بالنار.

قال: یا أمیر المؤمنین أیهن أشـدّ علی؟ قال: الإحراق بالنار قال: فإنّی قـد اخترتها یا أمیر المؤمنین فقال: خـذ لـذلک أهبتک فقال: نعم، قال: فصـلّی رکعتین ثم جلس فی تشـهّده فقال: اللهم إنّی قـد أتیت من الـذنب ما قد علمته و إنی تخوّفت من ذلک فأتیت إلی وصـی رسولک و ابن عمّ نبیّک فسألته ان یطهرنی فخیّرنی ثلاثهٔ أصـناف من العذاب اللّهم فإنی اخترت أشدّهن اللّهمّ فإنّی أسألک أن تجعل ذلک کفارهٔ لذنوبی و أن لا تحرقنی بنارک فی آخرتی ثم قام و هو باک حتّی دخل الحفیرهٔ التی حفرها له أمیر المؤمنین علیه السلام و هو یری النار تتأجّج حوله، قال: فبکی أمیر المؤمنین علیه السـلام و بکی أصـحابه جمیعا فقال له أمیر المؤمنین علیه السلام: قم یا هذا فقد أبکیت ملائکهٔ السماء و ملائکهٔ الأرض فإنّ اللّه قد تاب علیک فقم و لا تعاودنّ شیئا ممّا فعلت [۱].

قوله علیه السلام: لعلّ مرارا هاج بک أی لعلّه غلب علیک الصفراء، فلذا تهجر و تهذو.

---

[۱] وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ص ۴۲۳ ب ۵ من أبواب حد اللواط ح ۱ و موردها و إن کان هو الإیقاب إلّا أن الظاهر عدم الفرق بینه و بین التفخیذ فی ذلک و لم ینقل خلاف فیه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۲

و قـد اختلف فی کونهـا صـحیحهٔ أو حسـنهٔ و ذلـک لأجل علی بن إبراهیم عن أبیه و لکنّ الأقوی أنها صـحیحهٔ کما و أنّها تـدلّ علی اعتبار أربع مرات فی الإقرار و علی أن التوبهٔ تقبل فی درء الحدّ إذا کان قد ثبت بالإقرار، فی حین أنه لا تقبل إذا ثبت بالشهادهٔ.

ثم إنّه کما یثبت ذلک بالإقرار أربع مرات کذلک یثبت بشهادهٔ أربعهٔ رجال بالمعاینهٔ و لا خلاف فی ذلک کما فی الزنا.

شرائط المقرّ

قال المحقق: و یشترط فی المقرّ البلوغ و کمال العقل و الحریهٔ و الاختیار فاعلا کان أو مفعولا.

أقول: أما الصبی و المجنون و المکره فلا تکلیف علیهم فلا أثر یترتّب علی إقرارهم.

و أما اشتراط الحریهٔ فلأنّ إقرار العبد علی نفسه یکون بضرر المولی و الإقرار فی حق الغیر غیر مسموع.

تعزیر من أقرّ دون أربع

قال المحقق: و لو أقرّ دون أربع لم یحدّ و عزّر.

أقول: قـد تقـدّم أن الإقـرار أربع مرات موجب للحـدّ و علیه فلو أقرّ دون ذلـک فهو لا یوجب الحـدّ و إنّما یوجب تعزیر المقرّ و ذلک

لإقراره بالفسق فیشمله إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز، و ثبوت الفسق لیس کثبوت اللواط فی الافتقار إلی الأربع فلا یشترط فیه ذلک، و لا تلازم بین عدم ثبوت الحدّ و عدم ثبوت التعزیر، و علی الجملهٔ فحیث إنّه أقرّ بمعصیهٔ کبیرهٔ فلذا یثبت علیه التعزیر.

و الإنصاف أنّه یشکل تصویر ذلک لأن التعزیر إذا کان لأجل الإقرار

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۳

بالمعصیهٔ الکبیرهٔ فلیس هی إلّا اللّواط و لم یثبت ذلک فلو کان یثبت ذلک لوجب الحدّ و إلّا فلا تعزیر أیضا.

و یمکن أن یقال: إنّ الأمر هنا یتصوّر علی وجهین:

أحدهما أن ثبوت المعصیهٔ محتاج إلی الأربع فبدونه لا یثبت، و لا حدّ هناک.

ثانیهما أن یقال بثبوته بذلک إلّا أنه لا یقام الحدّ بدون الأربع فإن کان إثبات المعصیهٔ منوطا بالأربع فبدونه لا یثبت فلا وجه للحدّ لعدم ثبوت الفسق.

و أمّا إنّه یثبت إلّا أن الحدّ کان منوطا بالأربع فهو بعید جدا لأن الحدّ متعلق باللّواط و الزنا علی ما هو لسان الأدلّهٔ کقوله تعالی الزَّانِیَهُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ) «۱».

هذا مضافا الی منافاهٔ هذا لما یظهر من صحیح مالک بن عطیهٔ المذکورهٔ آنفا حیث إنّ الامام علیه السلام لم یعزّره فی المرّهٔ الأولی مثلا و هل أنه لو کان المقرّ لا یرجع بعد إقراره الأوّل کان الإمام یستحضره و یعزّره؟ بل الظاهر أنه کان یخلّی سبیله و یترکه و تری أنه علیه السلام أمر بالذهاب إلی منزله.

و علی الجملهٔ فظاهر هذه الروایهٔ خصوصا بقرینهٔ قوله: اذهب الی منزلک و قوله: لعل مرارا هاج بک، هو تخصیص إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز و عدم قبول الإقرار مرهٔ واحدهٔ و إنّه لا یؤثّر شیئا فکما أنّه لا یوجب الحدّ کذلک لا یوجب التعزیر و إلا لکان یلزم التعزیر علی کل إقرار من أقاریره و إن کان یلزم الحدّ بتمام الأربع و قد استشکل السید صاحب الریاض قدس سرّه فی الحکم بالتعزیر بذلک فراجع.

و الحاصل ان المستفاد من الاخبار هو استثناء الزنا و اللواط عن سائر المعاصی فی أنه یکتفی فیها بشاهدین أو إقرارین فلا یکتفی فیهما بذلک بل لا بد من أربعهٔ شهود أو أربعهٔ أقاریر فقد جعل الشارع الطریق إلی إثباتهما ذلک، و دون ذلک لیس بحجّهٔ و لا أثر له حتّی التعزیر کما أنه جعل علم الحاکم طریقا إلیه

---

(۱) سورهٔ النّور الآیهٔ ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴

فإذا علم مع قطع النظر عن البیّنهٔ فهناک یعمل بعلمه و إذا لم یکن کذلک و أرید الإثبات من طریق الشهود فلا بد من الأربعهٔ حتّی و لو حصل العلم من الشهادهٔ قبل تمام الأربعهٔ کما أنه کان یحصل العلم غالبا بشهادهٔ بعض الشهود و بأقلّ من الأربعهٔ و مع ذلک کانوا یحکمون بالأربعهٔ لا بدونها. فتحصّل أن التعزیر بالإقرار مرهٔ واحدهٔ محلّ الإشکال.

تعزیر الشهود إذا کانوا دون أربع

قال المحقّق: و لو شهد بذلک دون الأربعهٔ لم یثبت و کان علیهم الحدّ للفریهٔ.

أقول: بعد أن تحقّق أنه فی الشهادهٔ فی المقام لا بد من شهادهٔ أربعهٔ شهود فهنا نقول: إذا شهد أقلّ من ذلک فإن شهادتهم لا تؤثّر فی إثبات الزنا و إقامهٔ الحدّ علی المشهود علیه إلّا أنّها حیث کانت قذفا و فریهٔ فإنّها توجب حدّ القذف علی من شهد بذلک و إن انضمّت إلی ما دون الأربعهٔ النساء و ذلک لأنه لا أثر لشهادتهن فی باب الحدود منفردات أو منضمّات لدلالهٔ الأخبار علی ذلک.

نعم قد تقبل شهادتهن فی الزنا علی بعض الوجوه [۱] و لکن القبول هناک لا یستلزم القبول فی المقام لورود الدلیل هناک و عدم وروده فی المقام و إن قال به الصدوقان و ابن زهرة لکن لا دلیل یعتمد علیه و یتمسک به فی المورد و القیاس باطل عندنا معاشر الإمامیّة و الأصل عدم الثبوت فی غیر ما دلّ علیه الدلیل مع أن الحدود تدرء بالشبهات، و خلاف هؤلاء غیر قادح فإنّ المتّبع هو الدلیل.

قال المحقّق: و یحکم الحاکم فیه بعلمه إماما کان أو غیره علی الأصحّ.

أقول: قد تقدّم البحث فی ذلک فی کتاب القضاء.

---

[۱] فإنه یثبت الزنا بثلاثة رجال و امرأتین و برجلین و أربع نساء فی مورد الجلد فقط راجع الجواهر ج ۴۱ کتاب الشهادات ص ۱۵۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۵

و أمّا: ما ذهب إلیه الحلبیّ قدّس سرّه من حجیّة الشهرة فی المقام قائلًا: (و إذا تزیّا الذکر بزیّ المرأة و اشتهر بالتمکین من نفسه و هو المخنث فی عرف العادة قتل صبرا و إن فقد البیّنة و الإقرار بإیقاع الفعل به لنیابة الشهرة منابهما «۱» فلم یقم علیه دلیل و الأصل عدم وجوب الحدّ ما لم یبلغ حدّ العلم للحاکم أو الشهود و إن کانت الشهرة حجة عند العرف فإن المثبت هنا غیر المثبت العرفی و ذلک لحکمة عدم وقوع الحدّ کثیرا فهنا لا یکتفی بعدم الردع بل یحتاج إلی الإمضاء.

الإیقاب یوجب القتل علی الفاعل و المفعول

قال المحقّق: و موجب الإیقاب القتل علی الفاعل و المفعول إذا کان کل منهما بالغا عاقلا.

أقول: أی إذا ثبت الإیقاب و الدخول فهناک یقتل الفاعل و المفعول- و سیأتی کیفیة القتل و الظاهرة أن الحکم ذلک سواء کان محصنا أم غیر محصن.

و فی الجواهر بعد لفظة المفعول: بلا خلاف أجده فیه نصّا و فتوی بل الإجماع بقسمیه علیه انتهی.

و لا ندری إن ادّعاءه عدم الخلاف و الإجماع متعلّق بکل الجملة السابقة أو أنه یختص بالأخیر فقط أی قوله: و المفعول [۱] و لو کان متعلقا بالجمیع ففیه تحقق الخلاف خصوصا فی النصوص کما ستری ذلک.

و فی المسالک: لا خلاف فی وجوب قتل اللائط الموقب إذا کان مکلفا و الأخبار به متضافرة إلخ.

و فی الریاض بعد ذکر شمول الحکم للعبد و لغیر المحصن أیضا: بلا خلاف علی

---

[۱] لو احتمل ذلک فی هذا المقام فما یصنع بقوله- عند قول المحقق: و یستوی فی ذلک.

و المحصن و غیره- بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه.

---

(۱) الکافی فی الفقه ص ۴۰۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۶

الظاهر المصرّح به فی السرائر بل ظاهرهم الإجماع علیه کما فی جملة من العبائر و منها الانتصار و الغنیة و هو الحجة (ثم قال:) مضافا إلی النصوص المستفیضة الآتی إلی جملة منها الإشارة و لکن بإزائها نصوص أخر دالّة علی أن حدّ اللواطی حدّ الزانی إن کان قد أحصن رجم و إلا جلد إلا أنّها شاذة لا عامل بها موافقة للتقیّة کما صرّح به شیخ الطائفة حاملا لها علیها تارة و أخری علی غیر الإیقاب لتسمیته لواطا أیضا اتّفاقا فراجع.

فتری انّه لم یدّع اتّفاق النص بل إنّما ادّعی استفاضة النصوص و صرّح بوجود نصوص أخر علی خلافها.

کما و أنه رحمه اللّه لم یدّع عدم الخلاف فتوی بل و صرّح باختیار بعض متأخّری المتأخّرین باشتراط الإحصان مضافا إلی الإیقاب، فی قتل الفاعل أو رجمه فراجع و هذا أحسن من قول الجواهر، و ذلک لوجود الاختلاف فیهما.

و کیف کان فکلمات العلماء هنا مختلفة فالمستفاد من بعضها أن اللواط موجب للقتل سواء کان بالإیقاب أو بغیره إذا کان محصنا و المراد من الغیر هو التفخیذ مثلا و من بعضها أن القتل مختص بصورة الإیقاب أمّا فی غیرها فالجلد.

و إلیک بعض الکلمات:

قال الشیخ قدّس سرّه- بعد أن قسم اللواط علی ضربین أحدهما الإیقاع فی الدبر ثانیهما إیقاع الفعل فیما دونه و إنّ الحکم فی الأوّل القتل بالصور الخاصّة-:

و الضرب الثانی من اللواط و هو ما کان دون الإیقاب فهو علی ضربین: إن کان الفاعل أو المفعول به محصنا وجب علیه الرجم و إن کان غیر محصن کان علیه الجلد مأة جلدة «۱».

و تبعه ابن البراج و ابن حمزة علی ما فی المختلف.

و قال الشیخ المفید قدّس سرّه: إیقاع الفعل فیما سوی الدبر من الفخذین ففیه جلد مأة للفاعل و المفعول به إذا کانا عاقلین بالغین، و لا یراعی فی جلدهما عدم

---

(۱) النهایة ص ۷۰۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۷

الإحصان و لا وجوده کما یراعی ذلک فی الزنا بل حدّهما الجلد علی هذا الفعل دون ما سواه «۱» و ذکر رحمه اللّه أن فی الإیلاج فی الدبر القتل سواء کان المتفاعلان علی الإحصان أو علی غیر الإحصان «۲» فهو قدّس سرّه افتی بجلد غیر الموقب مطلقا سواء کان محصنا أو غیره.

و قال العلامة أعلی اللّه مقامه فی المختلف: و به قال السیّد المرتضی و ابن أبی عقیل و سلّار و أبو الصلاح، و قال الصدوق و أبوه فی رسالته: و أمّا اللواط فهو ما بین الفخذین فأمّا الدبر فهو الکفر باللّه العظیم، و من لاط بغلام فعقوبته أن یحرق بالنار أو یهدم علیه حائط أو یضرب ضربة بالسیف، ثم قال بعد ذلک أبوه: فإذا أوقب فهو الکفر باللّه العظیم، و هذا یعطی أن القتل یجب بالتفخیذ و کلام ابن الجنید یدلّ علیه أیضا، و ابن إدریس اختار ما ذهب إلیه المفید و هو الأقرب «۳».

و ظاهر کلام هذین هو القتل فی غیر الموقب بواحد من الأنحاء الثلاثة محصنا أو غیر محصن و أمّا الإیقاب فقد قالا بأنه کفر باللّه، و هذا من باب التأکید و التشدید فی هذه المعصیة.

و الحاصل أن الحکم فی صورة الإیقاب هو القتل مطلقا بلا خلاف فی ذلک إلّا عن بعض متأخری المتأخرین علی ما حکاه فی الریاض، و قد ذهب إلیه بعض المعاصرین للجمع بین الروایات بنظره.

و إنّما الخلاف فی موضعین: أحدهما فی أن الفخذین و الألیین کالدبر فی الحکم کما ذهب إلیه الصدوقان أم لا.

ثانیهما فی أنه هل أنه یفرق بین الإحصان و عدمه علی ما ذهب إلیه بعض فی غیر الإیقاب أم لا؟.

و اللازم هو المراجعة الی الأخبار و استفادة الحکم منها إن أمکن ذلک و إلّا فالمرجع هو الإجماع إن کان و إلّا فیتمسّک بقاعدة الدرء.

---

(۱) المقنعة ص ۷۸۵.

(۲) المقنعة ص ۷۸۵.

(۳) مختلف الشیعة ص ۷۶۴.

قال الشیخ المحدّث الحرّ العاملی: باب أن حدّ الفاعل مع عدم الإیقاب کحدّ الزنا و یقتل المفعول به علی کلّ حال مع بلوغه و عقله و اختیاره.

عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: الملوط حدّه حدّ الزانی «۱».

ظاهره وقوع الإیقاب لا التفخیذ مثلا علی ما یستعمل فیه اللواط فی بعض المواقع فمقتضی ذلک عدم الفرق بین الإحصان و غیره.

و عن سلیمان بن هلال عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل یفعل بالرجل قال: فقال: إن کان دون الثقب فالجلد و إن کان ثقب أقیم قائماً ثم ضرب بالسیف ضربة أخذ السیف منه ما أخذ فقلت له: هو القتل؟ قال: هو ذاک «۲».

و هنا ذکر أن حدّ الإیقاب هو القتل بصورة مطلقة.

عن العلاء بن الفضیل قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: حدّ اللواطی مثل حدّ الزانی، و قال: إن کان قد أحصن رجم و إلا جلد «۳».

و عن حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام رجل أتی رجلا؟

قال: علیه إن کان محصنا القتل و إن لم یکن محصنا فعلیه الجلد قال: قلت فما علی المأتیّ به؟ قال: علیه القتل علی کلّ حال محصنا کان أو غیر محصن [۱].

عن الحسین بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبیه عن علیّ علیه السلام.

إنّه کان یقول فی اللوطی: إن کان محصنا رجم و إن لم یکن محصنا جلد الحدّ «۴».

و عن أبی البختری عن جعفر بن محمد عن أبیه إنّ علیّ بن أبی طالب علیه

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۱۶ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۴ قال دام ظله و الوجه فی الفرق بین الفاعل و المفعول به هو أن الفاعل یدفع شهوته فإذا کانت له زوجة فالحجة قائمة علیه دون ما إذا لم تکن له زوجة و هذا لا یجری فی المفعول به.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۱۶ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۱۶ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۱۶ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۳.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۶.

السلام کان یقول: حدّ اللوطی مثل حدّ الزانی، إن کان محصنا رجم و إن کان عزبا جلد مأة و یجلد الحدّ من یرمی به بریئا «۱».

و عن یزید بن عبد الملک قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: إنّ الرجم علی الناکح و المنکوح ذکرا کان أو أنثی إذا کانا محصنین و هو علی الذکر إذا کان منکوحا أحصن أو لم یحصن «۲».

و هذه الروایات صریحة فی التفصیل بین المحصن و غیره إلا أن بعضها صرّح فی المحصن بالقتل، و بعضها بالرجم، و لا بأس بذلک لأنه یحمل علی التخییر کما أن فی بعض الروایات الأهداب من الجبل أیضا.

و هنا بعض الاخبار الذی قد یقال بأنه مطلق کروایة مالک بن عطیة عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث: إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام قال لرجل أقرّ عنده باللواط أربعا: یا هذا إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثة أحکام فاختر أیّهن شئت

قال: و ما هی یا أمیر المؤمنین؟ قال: ضربة بالسیف فی عنقک بالغة ما بلغت، أو إهداب (إهداء) من جبل مشدود الیدین و الرجلین أو إحراق بالنار «۳».

و فیه إنّ عدّ هذه من المطلقات غیر صحیح و ذلک لأن الروایة حکایة عن واقعة شخصیّة و لا إطلاق لها فلو کان قد قیل بأنّه رجل أوقب فهو یقتل مثلا لکان یصحّ الأخذ بإطلاقه أمّا حکم القتل مثلا بالنسبة إلی الرجل الذی أقرّ عنده باللواط أربعا فلا فلذا لو احتمل کونه محصنا فلا طریق إلی الحکم بکون غیر المحصن أیضا مثله.

نعم یصحّ أن یقال بأنّ الإمام علیه السلام لم یستفصل عن أنه کان محصنا أو غیره، و ترک الاستفصال یقتضی عدم الفرق بین المحصن و غیره و إلّا لو کانت

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۷.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۸.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ اللواط ح ۱.

للمحصن خصوصیة لکان اللازم الاستفصال.

لکن فیه أن ترک الاستفصال یفید الإطلاق إذا لم یحتمل جری کلامه علی علمه بالحال و الحال أن احتمال کونه علیه السلام عالما بأنه محصن و لذا حکم بالقتل الذی هو حکم المحصن، قائم، و علی هذا فلا یتمّ ما ذکره بعض المعاصرین من أن روایة مالک بن عطیّة مطلقة غیر مقیّدة بکونه محصنا و مقتضی الجمع تقییدها بالمقیدات.

فإنه قد ثبت أنه لا إطلاق لها بل إنّه لا یمکن التمسّک فیها بترک الاستفصال، و لو کانت مطلقة لکان یتم أنّها تقیّد بالمقیّدات و حینئذ فلا منافاة بینها و بین المقیّدات بل روایة ابن عطیّة مجملة و هذه الروایات بیان لها.

نعم یمکن أن یکون المراد من قوله علیه السلام: إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله حکم فی مثلک إلخ مثلک فی الإیقاب، و علیه فتکون الروایة مطلقة و أمّا لو کان المراد منه مثلک فی الإحصان فلا إطلاق بل یکون الحکم هو التفصیل و حیث إنّ احتمال کون الرجل محصنا قائم فلذا لیست الروایة مطلقة لأن المعنی حینئذ مثلک فی الإحصان.

و أمّا روایة أبی بکر الحضرمیّ عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: أتی أمیر المؤمنین علیه السلام بامرأة و زوجها قد لاط زوجها بابنها من غیره و ثقبه و شهد علیه بذلک الشهود فأمر علیه السلام به فضرب بالسیف حتّی قتل و ضرب الغلام دون الحدّ و قال: أما لو کنت مدرکا لقتلتک لإمکانک إیّاه من نفسک بثقبک «۱».

فهی متعلّقة بمورد المحصن و لا دلالة لها علی التفصیل و الإطلاق.

و یستفاد من الروایة أن حکم المفعول به القتل و أن عدم قتل الغلام کان مستندا إلی کونه غیر بالغ.

و عن سیف التمار عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: أتی علیّ بن أبی طالب

---

(۱) التهذیب ج ۱۰ ص ۵۵ و ۵۶.

علیه السلام برجل معه غلام یأتیه فقامت علیهما بذلک البیّنة فقال: یا قنبر النطع و السیف ثم أمر بالرجل فوضع علی وجهه و وضع الغلام علی وجهه ثم أمر بهما فضربهما بالسیف حتّی قدّهما بالسیف جمیعا «۱».

و هذه أیضا لا إطلاق لها و لعلّه کان الرجل محصنا.

و أمّا قتل الغلام فمحمول على بلوغه نعم هو ظاهر فى عدم كونه محصنا و إلّا لم يعبّر عنه بالغلام أو أنه بعيد و إن كان ذلك لا ينفعنا فى المقام حيث إنه كان مفعولا به لا فاعلا.

ثم إنّ مقتضى الروايات كما علمت هو التفصيل بين المحصن و غيره و الحكم بالقتل بواحد من الصور فى الأوّل و الجلد فى الثانى و قد ذكر الشيخ: بعض الاخبار الدالة على التفصيل و ذكر أنّها تحتمل وجهين أحدهما أن يكون المراد بها إذا كان الفعل دون الإيقاب فإنّه يعتبر فيه الإحصان و غير الإحصان.

و الوجه الآخر أن نحملها على ضرب من التقية لأن ذلك مذهب بعض العامّة.

و فيه أن بعض الأخبار المفصّلة واردة بذلك فى مورد الإيقاب.

و أمّا بالنسبة إلى الوجه الثانى ففيه أنه لو كان فتوى العامة بذلك بحيث يحمل عليها هذه الروايات المقيّدة فهو، لكن من جملتها النقل عن أمير المؤمنين عليه السلام و هو لا يساعد التقية [١].

لكن المشهور لم يقولوا بذلك و لم يفصّلوا بين المحصن و غيره بل أفتوا بالقتل مطلقا بلا فرق بينهما. حتى أن الشيخ المفيد الذى قال بالتفصيل فإنما فصل هو بينهما فى مورد عدم الإيقاب و هذا يكشف عن كون تلك الروايات الدالة على التفصيل معرض عنها و لم يعمل بها فمن كان لا يعتنى بمخالفة المشهور و عدم عملهم فهو فى فسحة و راحة فيفتى بأنّ الموقب المحصن يقتل و غير المحصن يجلد

---

[١] أقول: لم نقف على رواية حاكية عن التفصيل مشتملة على نقل فعل أمير المؤمنين عليه السلام.

---

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ب ٢ من أبواب حدّ اللواط ح ٢.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌٢، ص: ٢٢

و أمّا من كان معتنيا بنظر المشهور و يقول بأنه لا يتجاوز عن خطّ الأصحاب و العلماء الأكابر فلا يمكنه الإفتاء بالتفصيل.

فالصحيح هو ما ذهب اليه المحقّق رضوان اللّه عليه من الإفتاء بالقتل مطلقا.

فإنّ هذه الروايات المفصّلة كانت بأعينهم و فى أيديهم و لم يكن هناك إطلاق محكم وثيق فى قبالها فكيف إنّهم أفتوا بالقتل مطلقا؟

هذا كلّه بالنسبة إلى المقام الأوّل.

و أمّا الاختلاف الآخر فهو أنه هل الإدخال بين الأليتين أو الفخذين أيضا حكمة حكم الإيقاب أعنى القتل أم لا؟ بل إنّ حكمه الجلد؟ ذهب الصدوقان إلى الأوّل و خالف فيه الآخرون.

و قال الشيخ المفيد: و اللواط هو الفجور بالذكران و هو على قسمين: أحدهما إيقاع الفعل فيما سوى الدبر من الفخذين ففيه جلد مأة للفاعل و المفعول به إذا كانا عاقلين بالغين و لا يراعى فى جلدهما عدم الإحصان و لا وجوده كما يراعى ذلك فى الزنا بل حدهما الجلد على هذا الفعل دون ما سواه. «١».

قال الشيخ فى المبسوط: و إن كان الفجور بالذكور و كان دون الإيقاب فإن كان محصنا رجم و إن كان بكرا جلد الحدّ «٢».

و قال فى الخلاف: و إن كان دون الإيقاب فإن كان محصنا وجب عليه الرجم و إن كان بكرا وجب عليه مأة جلدة «٣» (و مثله فى النهاية).

فالشيخ المفيد يقول بالجلد مطلقا [١] و الشيخ الطوسى يفصّل بين المحصن و غيره.

و المحقّق فى الشرائع قد عمّم اللواط للإيقاب و غيره إلا أنه خص القتل بما إذا

---

[۱] قال فی السرائر ج ۳ ص ۴۵۹: بأنّه مذهب شیخنا المفید و السیّد المرتضی و غیرهما من المشیخة رحمهم اللّه و هو الصحیح الذی یقتضیه الأدلة القاهرة إلخ.

---

(۱) المقنعة ص ۷۸۵.

(۲) المبسوط ج ۸ ص ۷.

(۳) الخلاف کتاب الحدود ص ۱۵۱ مسألة ۲۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۳

کان هناک إیقاب.

و قد ورد فی بعض الروایات أن غیر الموقب أیضا یقتل، مثل روایة حسین بن سعید قال: قرأت بخطّ رجل أعرفه إلی أبی الحسن علیه السلام و قرأت جواب أبی الحسن علیه السلام بخطّه: هل علی رجل لعب بغلام بین فخذیه حدّ؟

فإنّ بعض العصابة روی أنه لا بأس بلعب الرجل بالغلام بین فخذیه فکتب: لعنة الله علی من فعل ذلک.

و کتب أیضا هذا الرجل و لم أر الجواب: ما حدّ رجلین نکح أحدهما الآخر طوعا بین فخذیه ما توبته؟ فکتب: القتل. «۱».

و هذا الخبر مستند الصدوقین کما أن بعض الروایات دالّة علی الجلد مطلقا و ذلک کروایة سلیمان بن هلال عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل یفعل بالرجل قال: فقال: إن کان دون الثقب فالجلد و إن کان ثقب أقیم قائماً ثم ضرب بالسیف أخذ السیف منه ما أخذ فقلت له: هو القتل؟ قال: هو ذاک «۲».

و هذه صریحة فی اعتبار الجلد فی قبال الثقب الذی یوجب القتل و قد اختار هذا القول جمع من أکابر الأصحاب و فی المسالک إنّه المشهور، و صریح الانتصار و الغنیة الإجماع علیه.

و فی الریاض مضافا إلی أصالة البراءة و الشک فی وجوب الزائد فیدرء للشبهة.

و فی الجواهر للأصل و الاحتیاط و خبر سلیمان بن هلال.

و أمّا التفصیل فقد ذهب إلیه جماعة جمعا بین الروایات الدالّة علی أن حدّه حدّ الزانی و بین ما دلّ علی قتله، یحمل الأوّل علی غیر الموقب و الثانی علی الموقب.

و فیه أن الجمع فرع التکافؤ المفقود فی المقام و علی ذلک فالأوّل و هو وجوب

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۵.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من حدّ اللواط ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۴

الجلد مطلقا أشبه بأصول المذهب و قواعده کما فی الجواهر.

و أضعف من ذلک قول الصدوق و الإسکافی من وجوب القتل، فقد جعل القائل جمیع ما دلّ علی القتل، فیما دون الثقب، و أمّا الإیقاب و الإدخال فهو الکفر.

لکن الظاهر أن التعبیر بالکفر تأکید للحرمة.

و یمکن أن یقال بأنّه إذا لم یکن ترجیح أخبار القتل علی الجلد منّجزا فهناک یتمسک بقاعدة الدرء فإنّه یعلم إجمالا بوجوب القتل أو الجلد فلا- یمکن القول بتساقط کلتا الطائفتین من الروایات فلا شیء، فإنه خلاف الإجماع و هو مخالفة یقینیة کما و أنه لا یمکن الاحتیاط بالجمع بینهما فیؤخذ بأقلّ العقوبتین.

تساوی الأفراد فی ذلک

قال المحقّق: و یستوی فی ذلک الحرّ و العبد و المسلم و الکافر و المحصن و غیره.

أقول: لا فرق فی الحکم هنا بین الحرّ و العبد کما قال فی المسالک: لا خلاف فی وجوب قتل اللائط الموقب إذا کان مکلّفا و الأخبار به متضافرة (ثم قال:) و العبد هنا کالحرّ بالإجماع و إن کان الحدّ بغیر القتل و لیس فی الباب مستند ظاهر غیره.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه.

أقول: لو کان فی المقام ما یدلّ بنحو کلّی علی أن حکم اللواط هو القتل فهذا العموم یکفینا فی إثبات تساوی العبد مع الحرّ فی الحکم و لا حاجة معه إلی دلیل خاص فی مورد العبد إلّا أن الکلام فی وجود مثل هذا العام.

و یمکن أن یکون منه قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی روایة مالک بن عطیّة:

إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثة أحکام إلخ (ب ۳ من حد اللواط ح ۱).

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۵

تقریبه إن یکون المراد من مثلک، مثلک فی هذه المعصیة و علی هذا فلا- فرق بین الحرّ و العبد کما أنه لا فرق علیه بین الکافر و المسلم و لا بین المحصن و غیره.

نعم لو کان المراد منه مثلک فی جمیع الخصوصیّات حتّی الحریّة فهناک لا یشمل العبد.

لکن هذا الاحتمال خلاف الظاهر.

و علی هذا فلا- ینحصر المستند بالإجماع بل الدلیل اللفظی أعنی العموم أیضا یدلّ علی ذلک و إنّما ینحصر فیه إذا لم یکن دلیل لفظی یدلّ علیه کما أنه لو لم یکن إجماع أیضا و شک فی المقام فإنّ الحدّ یدرء بالشبهة.

ثم إنّ من جملة العمومات التی یکتفی بها فی المقام ما ورد فی روایة سلیمان بن هلال عن أبی عبد اللّه علیه السلام: إن کان دون الثقب فالجلد و إن کان ثقب أقیم قائماً ثمّ ضرب بالسیف «۱».

فإنّ قوله: و إن ثقب أقیم إلخ یشمل الحرّ و العبد خلافا لباب الزنا الذی کان حدّ العبد هناک علی النصف.

و لا ینافی ذلک ما ورد فی الروایات من أن حدّ اللوطی مثل حدّ الزانی ب ۱ ح ۳ و ح ۷ و ذلک لأن المراد طبعا أن حدّ غیر الموقب هو حدّ الزنا و أمّا الموقب فلا، بل حکمه القتل مطلقا حرّا کان أو عبدا.

إیقاب البالغ بالصبیّ أو العاقل بالمجنون

قال المحقّق: و لو لاط البالغ بالصبیّ موقبا قتل البالغ و أدّب الصبی و کذا لو لاط بمجنون.

أقول: و یدلّ علی الحکم بالنسبة إلی الصبی خبر أبی بکر الحضرمیّ عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: أتی أمیر المؤمنین علیه السلام بامرأة و زوجها، قد

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶

لاط زوجها بابنها من غیره و ثقبه و شهد علیه بذلک الشهود فأمر به علیه السلام فضرب بالسیف حتّی قتل و ضرب الغلام دون الحدّ و قال: أما لو کنت مدرکا لقتلتک لإمکانک إیاه من نفسک بثقبک «۱».

فهذا صریح فی قتل الزوج اللائط و ضرب الغلام دون الحدّ.

و لا- يخفى أن ضرب الصبى و تأديبه يجرى فيما إذا كان له نوع شعور و ينفعه التأديب و إلا فهو لغو لا يترتّب عليه أثر و على الجملة فحيث إنه ليس بمكلف فلذا يضرب دون الحدّ كما أنه يستفاد من قوله عليه السلام: لو كنت مدركا لقتلتك إلخ. أن شرط القتل هو الإدراك أعنى البلوغ بل يستفاد منه حكم المجنون و المكره أيضا فتعدّى الحكم من الصبىّ إلى المجنون من باب عموم التعليل و إلّا فلا ذكر عن المجنون إلّا أنّهما يشتركان فى عدم التكليف غاية الأمر من جهة الصبا فى الطفل و من جهة عدم الإدراك فى المجنون. و المستفاد من قوله فضرب بالسيف حتى قتل، أنه لو لم يقتل بالضربة الأولى يضرب هكذا حتّى يقتل.

حكم ما إذا لاط المولى بعبده

قال المحقّق: و لو لاط بعبده حدّا قتلا أو جلدا.

أقول: أى القتل إذا كان قد أوقب و الجلد إذا لم يوقب.

و لعلّ وجه تعرّضه لذلك هو أن بعض العامّة نفى الحدّ هنا لشبهة عموم تحليل ملك اليمين و هو باطل فإنّه لا يحلّ العبد لمولاه و أمّا قوله تعالى أَوْ مٰا مَلَكَتْ أَيْمٰانُهُمْ «۲» فإنما هو يختص بالأمة لمولاها و الإجماع من الأصحاب قائم على ذلك و القول بجواز وطى العبد لأنه ملك اليمين من المستقبحات و المستكرهات عند

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ اللواط ح ۱.

(۲) المؤمنون- ۶ و المعارج- ۳۰.

الإماميّة.

سقوط الحدّ عن العبد إذا ادّعى الإكراه

قال: و لو ادّعى العبد الإكراه سقط عنه دون المولى.

أقول: إذا ادّعى العبد أنه قد أكرهه المولى على ذلك فإنّ دعواه مسموعة و النتيجة سقوط الحدّ عنه و أمّا المولى فإنّه يقتل. و يمكن أن يكون الوجه فى سماع دعواه هو أنه ذو اليد فيقبل ما يدّعيه بالنسبة إلى نفسه.

و فيه إنّ ذلك غير تامّ و ذلك لأن كلّ واحد منهما ذو اليد فلو ادّعى المولى إكراه العبد له فلا بد من أن يقبل قوله.

فالصحيح هو ما تمسّكوا به من قيام القرينة على صدق ما يدّعيه و كأنّها موجبة للظنّ النوعى فإنّ العبد بالنسبة إلى مولاه مقهور و مطيع، و المولى بالنسبة إلى العبد مسلّط و مطاع و العبد تابع و المولى متبوع و لا- عكس، فبحسب الظاهر و العادة يمكن أن يكون المولى قد أكرهه على ذلك، و قوله مقبول عند العرف و مسموع عند العقلاء و لا- أقلّ من أنه يوجب الشبهة، و الحدود تدرء بالشبهات بخلاف ما لو ادّعى المولى إكراه العبد له على ذلك فإنّ العرف لا يصدّقه على ذلك فلا شبهة، فلا درء هناك.

نعم لو ادّعى المولى إكراه الغير له على ذلك و أمكن ذلك فى حقّه فإنّه يحصل الشبهة فيدرء عنه الحدّ بذلك.

يحدّ العاقل إذا لاط به مجنون

قال المحقّق: و لو لاط مجنون بعاقل حدّ العاقل و فى ثبوته على المجنون قولان أشبههما السقوط.

أقول: أمّا ثبوت الحدّ على العاقل فلعموم دليل الحدّ و لا إشكال فيه و لا

خلاف فقد لاط البالغ العاقل المختار.

و إنّما الكلام فى المجنون الذى كان لاطيا ففيه قولان:

أحدهما ثبوت الحدّ عليه و قد حكى ذلك عن الشيخين المفيد و الطوسى و أتباعهما مستندين فى ذلك إلى وجوب الحدّ على المجنون مع الزناء.

ثانيهما سقوط الحدّ عنه و هو قول الباقين، و هو الحق فإنّ المجنون لو كان بحيث لا يتعقّل شيئا فمعلوم أنه لا حدّ عليه لعدم ترتّب أثر عليه و الظاهر أن العلمين و أتباعهما أيضا لا يقولون بذلك.

و لو كان بحيث و يؤثّر إجراء الحدّ عليه فى الجملة فهو و إن كان كذلك إلّا أن الاعتبار العقلى لا يجوز تكليف المجنون لعدم قابليّته لذلك فلا حدّ عليه لا فى باب اللواط و لا فى باب الزنا.

لا يقال إن المجنون كالصبيّ فكما أنه يعزّر الصبى مع عدم تكليفه كذلك يحدّ المجنون.

و ذلك لأن الصبى قد أسقط اللّه عنه التكليف لطفا و إلا فهو ليس ممّن لا يتحمّله أصلا بل هو لائق لذلك و هذا بخلاف المجنون الذى ليس قابلًا للتكليف و لا يؤثر فيه الحدّ و إلا لكان مكلفا و على الجملة فتسليم إجراء الحدّ عليه مشكل فى الغاية و لا أدرى كيف تفوّها بذلك.

و القول باستثناء باب الزنا مثلا غير صحيح كاحتمال استثناء حدّه و إن لم يكن مكلّفا، و لا يمكن الالتزام بهذه الأمور فى المجنون نعم يصحّ القول بإجراء الحدّ على قليل العقل لكنه غير المجنون و لذا قال المحقّق قدّس سرّه بأنّ الأشبه هو السقوط أى أن الأشبه بقاعدة عدم تكليف المجنون و كذا الشك فى التكليف، و درء الحدود هو السقوط.

فرع فى المقام

و هنا فرع آخر لم يتعرّض له المحقّق و هو أنه لو لاط الصبى ببالغ فإنّه يقتل

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۹

البالغ خاصّة و يؤدّب الصبيّ و ذلك لعموم الأدلّة و إطلاقاتها الدالّة على أن الإيقاب موجب للقتل فإنّها شاملة لهذا البالغ الذى تمكّن للصبيّ بعد أنه لا عموم فى البين يدلّ على اعتبار البلوغ فى الطرفين.

و أمّا ما ورد فى رواية أبى بصير فى امرأة محصنة زنى بها غلام صغير من أنها لا ترجم لأن الذى نكحها ليس بمدرك. «۱» فلا يدلّ على سقوط القتل فى المقام و ذلك لخروج الفرض المزبور عن العمومات بالنص و يبقى غيره تحت العمومات.

نعم لو استفيد من النصّ سقوط الرجم مطلقا إذا كان الواطى غير مكلّف فهناك لم يكن على الموطوء رجم و عليه فيمكن تعميم الحكم و انسحابه من الموطوءة إلى الموطوء و لعلّه يستفاد ذلك من عموم التعليل الدّالّ على توقف الرجم على إدراك الناكح لكن الظاهر أن المستفاد من النصوص عكس ذلك.

قتل الذمى إذا لاط بمسلم مطلقا

قال المحقّق: و لو لاط الذمّى بمسلم قتل و إن لم يوقب.

أقول: إذا لاط الذمى بمسلم بالإيقاب فهناك يقتل بلا كلام كما أن المسلم الموقب بمسلم كان يقتل و ليس هو بأخفّ من هذا.

و أمّا إذا لاط الذمى بمسلم بلا إيقاب فالحكم بالقتل هنا ليس كالفرض الأول فى الوضوح و ذلك لأن المسلم اللائط غير الموقب ليس حكمه هو القتل حتى يقال بأنّ حال الذمى ليس أخفّ و أدون من المسلم فيقتل هو أيضا فلا بدّ من دليل يعتمد عليه.

و يمكن أن يتمسّك فى ذلك بوجوه:

منها أنه قد هتک حرمة الإسلام.

و فیه أنه و إن کان ذلک غیر قابل للإنکار إلّا أن الکلام فی کون حدّه هو القتل

---

(۱) وسائل الشیعة- ج ۱۸- ب ۹ من أبواب حدّ الزنا ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۰

و أنه یقتل الهاتک کما یقتل الموقب.

و منها أنه خرج بذلک عن الذمّة.

و فیه أنه خرج بذلک عن کونه ذمیّا و یدخل تحت عنوان الحربیّ و یجوز قتله بذلک حیث إنه لم یعمل بشرائط الذمة و لکن کون حدّه هو القتل و وجوب قتله من أین؟

و منها الإجماع کما ادّعاه فی الجواهر بقوله: بلا خلاف أجده فیه انتهی فعلی فرض تحقّق الإجماع فلا کلام علیه [۱].

لواط الذمی بالذمی

قال المحقّق: و لو لاط بمثله کان الإمام مخیّرا بین إقامة الحدّ علیه و بین دفعه إلی أهله لیقیموا علیه حدّهم.

أقول: إنّ ما ذکر فی الفرض الأوّل من الخروج عن الذمّة أو الهتک لا یجری هنا فیبقی أنه إذا رفع الأمر إلی الإمام فهو بولایته مخیّر بین إجراء حکم الإسلام علیه أو إرجاع الأمر إلی حکّامهم حتّی یحکموا علیه بمقتضی دینهم.

أما إجراء حکم الإسلام فللأولویّة أو تنقیح المناط حیث لا نصّ بالخصوص فی المقام.

و أمّا إرجاعه إلی حکامهم فلأنّ من فعل و أتی بالقبیح غیر مسلم فیمکن إرجاعه إلی أهل ملّته کی یحکم علیه حسب مذهبه و ملّته کما أن الأمر فی الزنا «۱» أیضا کذلک و إلا فلا نصّ علیه.

هذا کلّه إذا کان قد أتی به إلی الإمام و رفع أمره إلیه و أمّا بدون ذلک فلا یجوز

---

[۱] یقول المقرّر: و قد استدلّ فی المسالک بقوله: کما لو زنی علی وجه یوجب الجلد علی المسلم لما روی من أن حدّ اللواط مثل حدّ الزنا و لمناسبة عقوبة الزنا. انتهی.

---

(۱) راجع الدّر المنضود فی أحکام الحدود. ج ۱ ص ۳۴۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱

له إجراء حکم الإسلام أی القتل مثلا فی حقّه لأنه یخالف الأمن.

فی قتل الموقب و جلد غیر الموقب

قال المحقّق: و کیفیّة إقامة هذا الحدّ القتل إن کان إیقابا و فی روایة إن کان محصنا رجم و إن کان غیر محصن جلد و الأوّل أشهر.

أقول: إنّ الروایات فی باب الموقب علی قسمین:

أحدهما ما یدل علی قتله بواحد من أنحاء القتل المذکورة فیها. منها روایة مالک بن عطیة عن أبی عبد اللّه علیه السلام: إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام قال لرجل أقرّ عنده باللواط أربعا: یا هذا إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثة أحکام فاختر أیّهن شئت قال: و ما هنّ یا أمیر المؤمنین؟ قال:

ضربة بالسیف فی عنقک بالغة منک ما بلغت أو إهداب من جبل مشدود الیدین و الرجلین أو إحراق بالنار «۱».

الی غیر ذلک من الروایات الدالة علی القتل.

ثانیهما ما یدلّ علی التفصیل بین المحصن و غیر المحصن و إلیک قسم منها:

عن العلاء بن الفضیل قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: حدّ اللوطی مثل حدّ الزانی و قال: ان کان قد أحصن رجم و إلا جلد «۲».

و عن حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: رجل اتی رجلا؟ قال: علیه ان کان محصنا القتل و إن لم یکن محصنا فعلیه الجلد. «۳».

و فی روایة قرب الاسناد. عن علی علیه السلام أنّه کان یقول فی اللوطی:

ان کان محصنا رجم و إن لم یکن محصنا جلد الحدّ «۴».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ اللواط ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۳.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۴.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۲

و عن أبی البختری عن جعفر بن محمّد عن أبیه إنّ علیّ بن ابی طالب علیه السلام کان یقول: حدّ اللوطی مثل حدّ الزانی إن کان محصنا رجم و إن کان عزبا جلد مأة و یجلد الحدّ من یرمی به بریئا «۱».

و عن ابی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: إنّ فی کتاب علیّ علیه السلام: إذا أخذ الرجل مع غلام فی لحاف مجرّدین ضرب الرجل و أدّب الغلام و ان کان ثقب و کان محصنا رجم «۲».

ثم إنه لا- إشکال فی أن مقتضی الجمع بین الطائفتین هو حمل المطلق علی المقیّد و لازم ذلک هو الحکم بقتل اللاطی الموقب المحصن و جلد غیر المحصن.

إلّا أن الروایات المفصّلة معرض عنها و لم یعمل بها الأصحاب کما أن الشرائع قال: و الأوّل أشهر انتهی و قال فی الجواهر بعد ذلک: روایة فی العمل بل قد عرفت عدم الخلاف فیه بیننا بل الإجماع بقسمیه علیه إلخ.

و علی الجملة فحیث أن هذه الروایات لم یعمل بها الأصحاب [۱] و العامل بها إن کان فهو شاذّ فلذا لا تقاوم و لا تعارض القسم الأوّل منها فالحکم فی اللاطی الموقب مطلقا هو القتل.

قتل الموقب بکیفیّات مختلفة

قال المحقّق: ثم الإمام مخیّرا فی قتله بین ضربه بالسیف أو تحریقه أو رجمه أو إلقائه من شاهق أو إلقاء جدار علیه.

أقول: الوجه فی ذلک الروایات ففی روایة مالک بن عطیّة المذکورة أنفا

---

[۱] هذا مضافا الی ما أفاده فی المسالک بقوله: و هذه الأخبار مع کثرتها مشترکة فی ضعف السند ففی طریق. إلخ.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۷.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ اللواط ح ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۳

التخییر بین ثلاثة: الضرب بالسیف أو إهداب من جبل. أو الإحراق بالنار «۱».

و أما الرجم ففی روایة السکونی عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: لو کان ینبغی لأحد أن یرجم مرّتین لرجم اللوطی «۲».

و عن ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: إن فی کتاب علیّ علیه السلام: إذا أخذ الرجل مع غلام فی لحاف مجرّدین ضرب الرجل و أدّب الغلام و إن کان ثقب و کان محصنا رجم «۳».

و عن ابن ابی عمیر عن عدّة من أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الذی یوقب إنّ علیه الرجم إن کان محصنا و علیه الجلد إن لم یکن محصنا «۴».

إلی غیر ذلک من الروایات.

نعم التقیّد بالإحصان فی قسم من هذه الروایات غیر معمول به.

و أمّا إلقاء الجدار علیه فیدلّ علی ذلک ما عن فقه الرضا علیه السلام: و فی اللواطة الکبری ضربة بالسیف أو هدمة أو طرح الجدار و هی الإیقاب و فی الصغری مأة جلدة «۵».

و الروایة و إن کانت ضعیفة إلّا أن الشهرة جابرة لها و قد صرّح فی الجواهر بأن التخییر بین الخمسة هو المشهور.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من حدّ اللواط ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من حدّ اللواط ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من حدّ اللواط ح ۷.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من حدّ اللواط ح ۸.

(۵) مستدرک الوسائل ج ۱۸ ب ۱ من حدّ اللواط ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۴

الجمع بین التحریق و واحد من البواقی

قال المحقّق: و یجوز أن یجمع بین أحد هذه و بین تحریقه.

أقول: قد مر ما کان یدلّ علی جواز الإحراق أوّلا و أمّا ما یدلّ علی ذلک بعد أن أجری علیه واحد من الأمور فروایتان:

إحدیهما روایة العزرمی عن أبی عبد اللّه علیه السلام عن أبیه علیهما السلام قال: أتی عمر برجل قد نکح فی دبره فهمّ أن یجلده فقال للشهود: رأیتموه یدخله کما یدخل المیل فی المکحلة؟ قالوا: نعم فقال لعلی علیه السلام: ما تری فی هذا؟

فطلب الفحل الذی نکح فلم یجده فقال علی علیه السلام: اری فیه أن تضرب عنقه قال: فأمر فضربت عنقه ثم قال: خذوه فقد بقیت له عقوبة أخری قال:

و ما هی؟ قال: ادع بطنّ من حطب فدعا بطنّ من حطب فلفّ فیه ثم أحرقه بالنار «۱».

و الأخری روایة العزرمی أیضا قال: سمعت أبا عبد اللّه یقول: وجد رجل مع رجل فی أمارة عمر فهرب أحدهما و أخذ الآخر فجیء به الی عمر فقال للناس:

ما ترون فی هذا؟ فقال هذا: اصنع کذا، و قال هذا: اصنع کذا قال: فما تقول یا أبا الحسن؟ قال: اضرب عنقه، فضرب عنقه، قال: ثمّ أراد أن یحمله فقال: مه إنّه قد بقی من حدوده شیء قال: أی شیء بقی؟ قال: ادع بحطب فدعا عمر بحطب فأمر به أمیر المؤمنین علیه

السلام فأحرق به «۲».

ثمّ إنّه قد يقال بأنّه قد ذكر فى الروايات: الإحراق، فما هو كيفيّته و هل يجب أن يحرق الى أن لا يبقى شىء أو غير ذلك؟.

فنقول: الظاهر أن الإحراق إذا كان فى بدء الأمر و بعنوان واحد من الأمور التى يفعل بالحىّ فهو صادق بمجرّد موته بذلك و أمّا لو كان ذلك بعنوان العمل

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳ من حدّ اللواط ح ۳.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب اللواط ح ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۵

المركّب أى الذى يفعل به بعد أن قتل فإنّه لا يصدق إلّا إذا صار كالفحم و الرماد.

حدّ اللّواط غير الايقابى

هذا كلّه فى الإيقاب و أمّا إذا لم يوقب و إنما فعل ذلك بين الأليتين أو بين الفخذين.

فقال المحقّق: و إن لم يكن إيقابا كالتفخيذ أو بين الأليتين فحدّه مأة جلدة

و قال فى النهاية: يرجم إن كان محصنا و يجلد إن لم يكن و الأوّل أشبه.

أقول: فى المسألة أقوال:

أحدها: أن حدّه هو الجلد مأة بالنسبة إلى كل واحد منهما و اختار هذا القول جمع من أكابر الأصحاب بل فى المسالك بعد أن ذكر أنه المشهور: ذهب إلى ذلك: المفيد و المرتضى و ابن أبى عقيل و سلّار و أبو الصلاح و ابن إدريس و المصنّف و سائر المتأخرين انتهى.

و فى الرياض: على الأصحّ الأشهر بل عليه عامّة من تأخّر و فى صريح الانتصار و ظاهر الغنية الإجماع عليه و هو الحجّة.

و قد استدلّ على ذلك بوجوه:

۱- أصالة البراءة عن القتل.

۲- الشك فى وجوب الزائد فيكون شبهة يدرء بها.

۳- الاحتياط فإنه بعد أن الشبهة مربوطة بالدماء فلا مورد لإجراء البراءة كما أن من المسلّم أنه يجرى البراءة فى الشبهات الموضوعية إذا لم تكن من قبيل الأعراض و النفوس و غيرها ممّا يماثلها فإنّه لا بد من الاحتياط فيها.

۴- الإجماع كما مر فى كلام صاحب الرياض.

۵- خبر سليمان بن هلال عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى الرجل يفعل بالرجل قال: فقال: إن كان دون الثقب فالجلد و إن كان ثقب أقيم قائماً ثم ضرب

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۶

بالسيف ضربة أخذ السيف منه ما أخذ فقلت له هو القتل؟ قال: هو ذاك «۱».

ثانيها: انه يرجم مع الإحصان و يجلد بدونه و قد ذهب إلى ذلك الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى النهاية «۲» و التهذيب «۳» و الإستبصار «۴» و الخلاف «۵» و المبسوط «۶» و القاضى ابن البرّاج «۷» و كذا جماعة من الفقهاء «۸».

و ذلك للجميع بين الروايات الدّالّة على القتل فى اللعب و التفخيذ و الدّالّة على الجلد بحمل الاولى على المحصن و الثانية على غيره [۱].

لکن الجمع فرع التکافؤ المفقود فی المقام فإنّ الروایة المفصّلة معرض عنها فلذا ذکر المحقّق أن القول الأوّل أشبه، انتهی، أی بأصول المذهب و قواعده.

ثالثها: ما عن الإسکافی و الصّدوقین من وجوب القتل فیهما أی سواء کان محصنا أو غیر محصن و ذلک لأنهم فرضوا اللواط فی غیر الإیقاب. و أمّا الإیقاب فهو الکفر باللّه و الروایة تدلّ علی القتل فی اللواط.

و السرّ فی فرضهم ذلک الروایات.

فعن السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: اللواط ما دون الدبر، و الدبر هو الکفر «۹».

و عن حذیفة بن منصور قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن اللواط فقال: ما بین الفخذین و سألته عن الذی یوقب فقال: ذاک الکفر بما (لما) أنزل

---

[۱] قال فی الریاض: یحمل ما دلّ منها علی القتل مطلقا علی الموقب و ما دلّ منها علی التفصیل بین المحصن و غیره علی غیره إلخ.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من حدّ اللواط ح ۲.

(۲) النهایة انتشارات قدس ص ۷۰۴.

(۳) التهذیب ج ۱۰ ص ۵۵.

(۴) الإستبصار ج ۴ ص ۲۲۱.

(۵) الخلاف ج ۳ کتاب الحدود حدّ اللواط مسألة ۲۲.

(۶) المبسوط ج ۸ کتاب الحدود ص ۷.

(۷) المهذّب ج ۲ ص ۵۳۰.

(۸) کابن حمزة فی الوسیلة ص ۴۱۳.

(۹) وسائل الشیعة ج ۱۴ ب ۲۰ من النکاح المحرم ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۷

اللّه علی نبیّه صلّی اللّه علیه و آله «۱».

لکنّ الظاهر أن التعبیر بالکفر تأکید للذنب و مبالغة للحرمة «۲».

لا فرق بین الأشخاص فی هذا الحدّ أیضا

قال المحقّق: و یستوی فیه الحرّ و العبد و المسلم و الکافر و المحصن و غیره.

أقول: و ذلک لإطلاق أدلّة الباب فلا ینصّف الحدّ هنا فی العبد بالإجماع و عموم الروایات هنا و عدم ما یدل علی التفصیل و لا ینافی ذلک ما ورد من أن حدّ اللواط حد الزنا «۳» و ذلک لتخصیص العبد الموقب و بتعبیر آخر أن هذا الخبر ناظر الی قوله تعالی الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ «۴» الّا أنه قد استثنی العبد فی حکم المائة فی باب الزنا بالخصوص دون باب اللواط ففی باب الزنا کان حدّ العبد نصف حدّ الحرّ للدلیل.

و هکذا یتساوی المسلم و الکافر إذا کان اللائط و الملوط مسلمین أو کافرین لا ما إذا کان الفاعل کافرا و المفعول مسلما فإنّه یقتل الفاعل.

و قد یوجّه القتل هنا بأنه قد هتک حرمة الإسلام و لإهانته به.

کذا علّل فی الریاض.

و فیه انّه لو کان الملاک الهتک لجری ذلک فی کل المعاصی فالعمدة هو الإجماع و هکذا الأولویة أو تنقیح المناط بالنسبة إلی الزنا لأنه کما تقدّم فی باب الزنا یقتل الزانی الذمی بالمسلمة فإنّ اللواط إمّا أکبر و أعظم من الزنا- کما هو الظاهر من روایة یونس عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال سمعته یقول:

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۴ ب ۲۰ من أبواب النکاح المحرّم ح ۳.

(۲) و یمکن أن تحمل علی المستحلّ مع أن حذیفة بن منصور ضعیف. کذا فی المسالک.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ اللواط ح ۳.

(۴) سورة النور الآیة ۲.

حرمة الدبر أعظم من حرمة الفرج و أن اللّه أهلک أمّة لحرمة الدبر و لم یهلک أحدا لحرمة الفرج «۱»- أو أنه یساویه فلا محالة یقتل الکافر اللائط بالمسلم إمّا للأولویّة أو بتنقیح المناط القطعی.

و کذا لا فرق فی المقام بین المحصن و غیره و ذلک لشمول إطلاق الروایة فیه أیضا.

قتل اللائط غیر الموقب فی الثالثة أو الرابعة

قال المحقّق: و لو تکرر منه الفعل و تخلّله الحدّ مرّتین قتل فی الثالثة و قیل فی الرابعة و هو أشبه.

أقول: أمّا القتل فی الثالثة بعد تکرار مرّتین فهو مقتضی بعض الروایات الدّالّة علی قتل مرتکب الکبائر فی الثالثة مثل ما رواه یونس عن أبی الحسن الماضی علیه السلام قال: أصحاب الکبائر کلّها إذا أقیم علیهم الحدّ مرّتین قتلوا فی الثالثة «۲».

و أمّا القول بقتله فی الرابعة فقد استدلّ علیه بالاحتیاط فی الدماء و بالإجماع علی عدم الفرق بینه و بین باب الزنا فی ذلک. و بالإجماع المدّعی علی قتله فی الرابعة و بروایة أبی بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: الزانی إذا زنی یجلد ثلاثا و یقتل فی الرابعة یعنی جلد ثلاث مرات «۳» و قد مرّ البحث فی ذلک فی باب الزنا فراجع.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۴ ب ۷۱ من أبواب النکاح المحرّم ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۳.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب مقدمات الحدود ح ۲.

تعزیر المجتمعین تحت إزار واحد

قال المحقّق: و المجتمعان تحت إزار واحد مجرّدین و لیس بینهما رحم یعزّران من ثلاثین سوطا إلی تسعة و تسعین سوطا.

أقول: لا خصوصیّة لکونهما تحت إزار بل الحکم فی اللحاف و الثوب و الستر أیضا کذلک و لذا زاد صاحب الجواهر لفظة (مثلا) بعد قول المحقّق: تحت إزار واحد.

و المراد من التجرّد هو التجرّد عن السروال لا مطلقا فإذا ثبت اجتماعهما کذلک یجب إقامة الحدّ الواجب المقرّر فی الشرع. و ههنا أبحاث:

الأوّل فی أن الواجب هنا هو الحدّ أو التعزیر و علی الثانی ما هو المقدار المعتبر شرعا من الجلد؟.

الثانی فی القیود المعتبرة فی المقام کالتجرّد و الضرورة و الرحم أو المحرمیّة.

أمّا الأول فنقول: اختلفت الأخبار و الأقوال فی ذلک فمقتضی بعض الأخبار أن الثابت فی حقّهما هو الحدّ التامّ أی المائة، و مقتضی بعضها الآخر أنه التعزیر إمّا بثلاثین کما هو مفاد بعضها و إمّا بتسعة و تسعین سوطا کما أنه مفاد قسم آخر منها.

و ذهب جمع کالصدوق و ابن الجنید إلی إقامة الحدّ علیهما کما صرّح بذلک فی المختلف.

و جمع الی تعزیرهما من ثلاثین إلی تسعة و تسعین و ذلک کالشیخ و ابن البرّاج و ابن إدریس و أکثر المتأخّرین و جزم بذلک المحقّق فی الشرائع و النافع.

و قال بعض بأنه یعزّران من عشرة إلی تسعة و تسعین، و قد نسبه العلامة فی المختلف إلی الشیخ المفید.

و اللّازم هنا المراجعة إلی الروایات و النظر فیها:

و قد عقد فی الوسائل بابا عنوانه: باب ثبوت التعزیر بحسب ما یراه الإمام علی الرجلین و المرأتین و الرجل و المرأة إذا وجدا فی لحاف واحد أو ثوب واحد

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۰

مجرّدین من غیر ضرورة و لا قرابة و یقتلان فی الرابعة.

عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: حدّ الجلد أن یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد الحدّ. [۱]

و عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: کنت عند أبی عبد اللّه علیه السلام فدخل علیه عبّاد البصری و معه أناس من أصحابه فقال له: حدّثنی عن الرجلین إذا أخذا فی لحاف واحد فقال له: کان علی علیه السلام إذا أخذ الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحدّ فقال له عباد: إنّک قلت لی: غیر سوط. فأعاد علیه ذکر الحدیث (الحدّ) حتّی أعاد ذلک مرارا فقال: غیر سوط. فکتب القوم الحضور عند ذلک الحدیث «۱».

عن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: حدّ الجلد فی الزنا أن یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد. «۲».

و عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: کان علی علیه السلام إذا وجد الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحدّ. «۳».

و عن أبی عبیدة عن أبی جعفر علیه السلام قال: کان علی علیه السلام إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجرّدین جلدهما حدّ الزانی مأة جلدة کلّ واحد منهما. «۴».

و عن عبد اللّه بن مسکان عن أبی عبد اللّه علیه السلام: (حدّ الجلد فی الزنا أن

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۱، و قال سیّدنا الأستاذ دام ظلّه ان النائب للفاعل فی (یوجدا) و إن لم یذکر لکنّ المراد الرجل و المرأة الأجنبیّان.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۶.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۱۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۱

یوجدا فی لحاف واحد) و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد «۱».

فهذه الروایات تدلّ علی لزوم الحدّ التامّ فی المقام.

و فی قبالها أخبار تدلّ علی التعزیر بما دون الحدّ:

عن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجلین یوجدان فی لحاف واحد، قال: یجلدان غیر سوط واحد «۲».

و عن سلیمان بن هلال قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه علیه السلام فقال: جعلت فداک، الرجل ینام مع الرجل فی لحاف واحد فقال: ذوا محرم؟

فقال: لا. قال: من ضرورة؟ قال: لا، قال: یضربان ثلاثین سوطا. «۳».

و عن معاویة بن عمّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: المرأتان تنامان فی ثوب واحد؟ فقال: تضربان فقلت: حدّا؟ قال: لا. قلت: الرجلان ینامان فی ثوب واحد؟ قال: یضربان. قلت: الحد؟ قال: لا. «۴».

و مقتضی الروایة الأخیرة هو نفی الحدّ فقط بخلاف روایة ابن سنان فإنّ مقتضاها جلدهما غیر سوط واحد و روایة سلیمان فإنّهما تصرّح بضربهما ثلاثین سوطا.

و قد جمع بعض العلماء بین الروایات الدالّة علی الحدّ و ما تدلّ علی التعزیر بحمل الاولی علی التقیّة.

و ربما یستظهر ذلک من خبر عبّاد البصری حیث أن الإمام علیه السلام حکم أوّلا بضرب الحدّ ناسبا له إلی علی علیه السلام و لمّا قال له عبّاد: إنّک قلت: لی غیر سوط أعاد علیه ما حکاه أوّلا عن علی علیه السلام من إجراء الحدّ و تکرر ذلک مرارا حتّی قال علیه السلام: غیر سوط، فقد حکم أوّلا بمقتضی التقیّة ثم

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۲۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۱۸.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۲۱.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲

ذکر أخیرا الحکم الواقعی.

و فیه أن الحمل علی التقیّة موقوف علی کون فتوی العامّة علی لزوم الحدّ و الحال أن الأمر علی خلاف ذلک کما یشهد بذلک کلام الشیخ فی الخلاف فی رجل وجد مع امرأة فی فراش واحد- المتّحد حکمه للمقام- حیث قال هناک بعد الحکم بأن علیهما مأة جلدة: و قال جمیع الفقهاء: علیه التعزیر «۱» إلخ.

فقد نسب وجوب التعزیر الی جمیع الفقهاء و الظاهر من تعبیره هذا هو فقهاء العامّة. إلی غیر ذلک ممّا لا یساعد الحمل علی التقیّة فراجع ما تقدّم فی باب الزنا.

و قد یجمع بینهما بحمل الحدّ فی الطائفة الأولی من الروایات علی المقدار المقرّر علیهما فی باب التعزیر فلا تنافی بینها و بین الروایات الدالّة علی تعزیرهما.

و فیه إنّ (الحدّ) ظاهر جدّا فی الحدّ التأم و هو جلدهما مأة و لا یصحّ رفع الید عن هذا الظهور البالغ بلا دلیل [۱].

و نظیر هذا الحمل فی البعد ما أفاده شیخ الطائفة قدّس سرّه فی روایة عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه- قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام

إذا وجد الرجل و المرأة فی لحاف واحد. جلد کلّ واحد منهما مأة جلدة «۲» من أن الوجه فیه أن نحمله علی من أدّبه الإمام و زبره دفعة و دفعتین فعاد إلی مثل ذلک. «۳».

و کذا ما ذکره المحدث الحرّ العاملی فی روایة الحذّاء- قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: إذا وجد الرجل و المرأة فی لحاف واحد جلدا مأة جلدة «۴»- بقوله: هذا یحتمل الحمل علی أنه یجلد کلّ واحد منهما خمسین جلدة لوجود

---

[۱] أقول: هذا مضافا إلی عدم جریان هذا الکلام فی مثل روایة ابن سنان و روایة أبی عبیدة و ذلک لمکان التصریح بحدّ الزنا و حدّ الزانی فیهما.

---

(۱) الخلاف ج ۳ کتاب الحدود مسألة ۹.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۹.

(۳) تهذیب الأحکام ج ۱۰ ص ۴۴ بتفاوت یسیر.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۳

التصریحات الکثیرة السابقة و الآتیة بأنّه یجلد دون الحدّ.

و کیف کان فما ذکروه فی المقام من وجوه الجمع غیر تامّ کما أن الجمع بالتخییر بینهما أیضا لا یخلو عن کلام و لم أجد من قال بالتخییر بین الحدّ و التعزیر.

و الذی یبدو فی النظر أن الروایات هنا من باب العامّ و الخاصّ فیخصّص بعضها ببعض، و ما دلّ علی الحدّ التامّ المصرّح بالمأة بما دلّ علی نقصان واحد فیکون نظیر قول القائل: أعتق عشر رقبات الّا واحدا فی تخصیص العشرة بالواحد، و استثناء الواحد عنها مذکور فی کلماتهم.

و لعلّ هذا الوجه أحسن الوجوه و إن لم أعثر علی من تعرّض له و ذکره.

و لا یخفی أنه لا یلزم من ذلک، القول بضربهما بخصوص تسعة و تسعین، و ذلک لأنه إذا نقص واحد فمعناه أنه تعزیر لا حدّ و یکون هذا العدد هو الحدّ الأعلی منه و أمّا أقلّه فهو الثلاثون و ذلک لروایة سلیمان بن هلال.

و بذلک أفتی الشیخ قدّس سرّه قائلًا: و متی وجد رجلان فی إزار واحد مجرّدین أو رجل و غلام و قامت علیهما بذلک بیّنة أو أقرّا بفعله ضرب کلّ واحد منهما تعزیزا من ثلاثین سوطا إلی تسعة و تسعین سوطا یحسب ما یراه الإمام فإن عادا إلی ذلک ضربا مثل ذلک فإن عادا أقیم علیهما الحدّ علی الکمال مأة جلدة «۱».

و أمّا ما ذکره المفید قدّس سرّه من تعزیرهما عشرا إلی تسعة و تسعین فلعلّ ذکر العشر من باب کلّی التعزیر و إلّا فلم یرد به روایة بالخصوص علی ما نعلم.

قال: فإن شهد الأربعة علی رؤیتهما فی إزار واحد مجرّدین من الثیاب و لم یشهدوا برؤیة الفعال کان علی الاثنین الجلد دون الحدّ تعزیرا و تأدیبا من عشرة أسواط إلی تسعة و تسعین سوطا بحسب ما یراه الحاکم من عقابهما فی الحال و بحسب التهمة لهما و الظنّ بهما السیئات «۲».

ثمّ إنّ مقتضی ما ذکرناه من حمل روایة ابن سنان علی أکثر مقدار التعزیر

---

(۱) النهایة ص ۷۰۵.

(۲) المقنعة ص ۷۸۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۴

و روایة سلیمان علی أقلّه أن الحکم فی الغایتین و ما بینهما منوط بنظر الإمام.

نعم یبقی الکلام فی إنّ مستند الحکم فی الطرفین ضعیف. لکن قال فی الجواهر:

و ما فیهما من الضعف منجبر بما عرفت.

و مراده من (ما عرفت) هو ما ذکره فی صدر المسألة من حکایة الحکم بالجلد من ثلاثین إلی تسعة و تسعین عن الشیخ و ابن إدریس و أکثر المتأخّرین.

و ما ذکره إنّما یتمّ إذا کان الشهرة بین المتأخّرین کافیة فی جبر ضعف الروایة.

ثم إن تمّ التمسک بهما للانجبار فنقول بتعزیرهما من ثلاثین إلی تسعة و تسعین.

و أمّا لو استشکل فی ذلک أو أنه قیل بتعارض الروایات و تساقطها و لم یمکن استفادة الحکم منها و وصلت النوبة إلی التمسک بالأصل فهناک نقول: إنّ التسعة و التسعین معلوم الجواز و الزائد مشکوک فیه فالأصل البراءة من الزائد بل الأصل عدم الجواز هذا من ناحیة الأکثر و أمّا من ناحیة الأقلّ فحیث أن الجلد من باب التعزیر فلا بدّ- من أن یکون أمره موکولا إلی نظر الحاکم إلّا أن مقتضی تصریح بعض الروایات بثلاثین هو عدم الإکتفاء بأقلّ منها فلو جلدا ثلاثین فقد عمل بالتکلیف بخلاف الأقلّ فإنّه لا یقطع بذلک لأنه من قبیل الشک فی الامتثال مع العلم بالتکلیف المقتضی للخروج عنه یقینا.

و بعبارة أخری إنه من باب الدوران و التردید بین التعیین و التخییر لأن الثلاثین واجبة إمّا معیّنا أو بعنوان أحد أفراد التخییر إلی الواحد فلو أخذ بالثلاثین فقد أخذ بما هو الواجب مطلقا بخلاف الأقلّ من ذلک.

و إن شئت فقل: إنّ وجوب الأقلّ فی ضمن الثلاثین معلوم و بنفسه غیر معلوم فیؤخذ بالمعلوم و یترک غیر المعلوم.

و قد تحصّل أن مقتضی الأصول أیضا یتحد و یتوافق مع ما هو نتیجة الاستظهار من الروایات فإنّ الأخذ بالمتیقّن و التمسک بأصالة عدم الامتثال بأقلّ من ثلاثین فی ناحیة الأقلّ و أصالة عدم جواز الزائد فی ناحیة الأکثر یوجب القول بتعزیرهما من ثلاثین إلی تسعة و تسعین.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۵

ثمّ إنّه قد تعرّض المحقّق الأردبیلی فی شرح الإرشاد للطائفتین من الروایات و لوجوه الجمع بینهما و لم یرجّح شیئا بل احتاط و قال: فینبغی العمل بالاحتیاط التامّ فی الحدود خصوصا القتل لأدرءوا، و بناء الحدّ علی التخفیف مهما أمکن.

هذا کلّه بالنسبة إلی أصل الحکم و أمّا بالنسبة إلی القیود فنقول: أمّا التجرّد فقد ذکر ذلک فی کلام المحقّق و کذا بعض آخرین. و أمّا الروایات فهی خالیة عن ذکره سوی روایة أبی عبیدة عن أبی عبد اللّه علیه السلام- ففیها:- إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام کان إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجرّدین جلدهما. «۱».

فإنّه ربّما یستفاد منها بحسب المفهوم أنه لم یکن یجلدهما إذا لم یکونا مجرّدین.

و فیه إنّ دلالتها بالمفهوم أوّلا و مفهوم الفعل ثانیا.

و ربّما یقال: إنّ التعبیر بالثوب الواحد فی مثل روایة معاویة بن عمّار: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام:. الرجلان ینامان فی ثوب واحد قال:

یضربان. «۲» یفید أن هذا الثوب الواحد هو الإزار فقط الذی کانا تحته فیکون الحکم متعلقا بما إذا کانا مجرّدین.

و فیه إنّ الثوب الواحد المذکور هنا کاللحاف الواحد المذکور فی روایة عبد اللّه بن سنان «۳» مثلا- و کما أنه یمکن أن یکونا مجرّدین تحت اللحاف و الثوب کذلک یمکن أن یکونا لابسین.

و یمکن أن یقال: إن روایة أبی خدیجة: لا ینبغی لامرأتین تنامان فی لحاف واحد إلّا و بینهما حاجز. «۴» ربما تدلّ بلحاظ وحدة حکم الرجلین و المرأتین- علی اعتبار التجرّد بناء علی کون المراد من الحاجز هو الثوب و اللباس.

و أمّا لو کان المراد منه ما یحجزهما عن فعل الحرام فلا دلالة لها علی ما نحن

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۱۵.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۱۶.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۴.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۲۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۶

بصدده.

نعم إنّ المتیقّن الذی یجری علیه الحکم قطعا هو ما إذا کانا مجرّدین بخلاف ما إذا کان علیهما ثیاب و لباس فان وجوب تعزیرهما بل جوازه مشکوک فیه و الأصل هو العدم.

اللهمّ إلّا أن یقال بأن مجرّد نومهما جنبا بجنب یکون حراما فیجب التعزیر من باب الإتیان بالمعصیة.

و هـذا موقوف علی أن لاـ یتردد فی کون ذلـک معصیـة کبیرة- أو القول بأن ارتکاب کلّ حرام یوجب التعزیر و إن لم یکن کبیرة، و الأمر موکول إلی محلّه.

و قد وجّه بعض اعتبار قید التجرّد بأنّه یوجب التهمة بخلاف ما إذا لم یکونا مجرّدین فإنّهما لیسا فی معرض التهمة.

لکن فی الریاض: لا وجه لاعتبار الأخیر (أی التجرّد) أصـلا حیث یحصل التحریم بالاجتماع الـذی هو مناط التعزیر من دونه و لعلّه لذا خلا أکثر النصوص من اعتباره و بعض النصوص المعترض له غیر صریح فی التقیید به لکنّه ظاهر فیه مع صحّة سنده إلخ.

و أمّا التقییـد بنفی الرحمیّـة الـذی قـد یعبّر عنه بنفی المحرمیّة فهـو بظـاهره لاـ معنی له فی المقـام و لاـ فی بعض نظـائره کـالمرأتین المضطجعتین تحت إزار واحد.

إذا فلا بدّ من أن یکون المراد من الرحم هو القرابة و مع ذلک فلا وجه لاعتباره و لا أثر له.

و لـذا قـال فی المسالک: و لیس فیها- النصوص- التقییـد بعـدم المحرمیّة بینهما و عـدم القیـد أجود لأن المحرمیّة لا یجوّز الاجتماع للمذکّرین و إن لم تؤکّد التحریم.

ثم قـال: و المراد بالرحم حیث یطلق مطلق القرابـة و هی أعمّ من المحرمیّـة التی هی عبارة عن تحریم النکاح مؤبـدا و هی تؤیّـد عـدم فائدة هذا القید لأن القرابة لا دخل لها فی تحقّق هذا الحکم انتهی.

و کذا قال صاحب الریاض قدّس سرّه: إنّ التقیید بنفی الرحمیّة و الضرورة لم

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۷

یوجد فی أکثر روایات المسألة.

ثم استدرک و أتی بخبر سلیمان بن هلال الذی فیه: الرجل ینام مع الرجل فی لحاف واحد فقال: ذوا محرم؟ فقال: لا إلخ «۱».

قال: و فیه إیماء إلیه لکنّه مع قصور السـند یشـکل فی الأوّل بأن مطلق الرحم لا یوجب تجویز ذلک فالأولی ترک التقییـد به أو التقیید بکون الفعل محرّما إلی آخر کلامه.

أقول: إنّه یحتمل أن یکون الوجه فی هـذا التقییـد هو أنه مع المحرمیّـة و فی مورد الرحم یحصل الاطمئنان بعـدم الفساد بخلاف ما إذا لم یکن بینهما قرابة و محرمیّة، فالأب و الابن مثلا المجتمعین تحت إزار واحد لا یظن بهما السوء.

و فیه إنّه لو کان الأمر فی الأعصار الماضیة کذلک ففی عصرنا لیس کذلک کما یظهر ذلک من بعض الاستفتاءات الواردة علینا فی زنا الأب بابنته مثلا و قد ورد علینا السؤال عن ذلک لا مرّة بل مرارا عدیدة.

و علی الجملة فالظاهر أنه لا فرق بین الموردین بل لعلّه یکون الأمر فی المحرم آکد کما فی الزناء بذات المحارم.

ثم لو صحّ هذا الوجه لزم أسراؤه إلی غیر الأقرباء و المحارم أیضا.

و أمّا التقیید بعدم الضرورة کما فی کلام صاحب الریاض [۱] فهو صحیح فإنّه قد یوجب الضرورة و الحاجة الشدیدة کالبرد الشدید اضطجاعهما تحت إزار واحد و هذا لا یوجب التعزیر و ذلک لجریان مثل لا حرج هنا و إن لم یجر فی مثل الزنا.

---

[۱] أقول قد ذکر هذا القید فی روایة سلیمان بن هلال و قد مرّت آنفا و فی روایة جابر بن عبد اللّه قال: نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله عن المکاعمة و المکامعة فالمکاعمة أن یلثم الرجل الرجل و المکامعة أن یضاجعه و لا یکون بینهما ثوب من غیر ضرورة، الوسائل ج ۱۴ ب ۲۱ من أبواب النکاح المحرّم ح ۴.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۸

و الظاهر انصراف الروایات عن صورة الضرورة فالأولی ترک التقیید به نعم یحسن التقیید بکون الفعل محرّما فإن کان اضطجاعهما تحت إزار واحد حراما فهناک یعزّران و الّا فلا.

و أمّا الإحصان و عدمه فلا فرق فی الحکم من هذه الجهة و لذا لا ذکر له فی الأخبار الواردة فی الباب.

کما أنه لا فرق من جهة کونها محرمین أو محلّین و إن کان الإحرام یوجب التغلیظ لکنّه لا یبلغ الأمر به إلی وجوب الحدّ و لا یبدل التعزیر حدّا.

هذا کلّه إذا وقع ذلک مرّة واحدة و أمّا لو تکرر ذلک فله حکم آخر و هو:

قتلهما فی الثالثة بعد تخلّل التعزیرین

قال المحقّق: و لو تکرّر ذلک منهما و تخلّله التعزیر حدّا فی الثالثة.

أقول: و قد ذهب إلیه الشیخ فی النهایة و ابن إدریس و ابن البرّاج و ابن سعید و العلّامة فی القواعد و التحریر.

و مستندهم فی ذلک فحوی روایة أبی خدیجة قال: لا ینبغی لامرأتین تنامان فی لحاف واحد إلّا و بینهما حاجز فإن فعلتا نهیتا عن ذلک فإن وجدهما بعد النهی فی لحاف واحد جلدتا کلّ واحد منهما حدّا حدّا فإن وجدتا الثالثة فی لحاف حدّتا فان وجدتا الرابعة قتلتا [۱].

لکن فیها الإشکال من وجوه و إنّها لا تنطبق علی مدّعاهم کاملا فإنّها مع ورودها فی المرأتین تدلّ علی أن اللازم تکرار العمل أربع مرّات و لیس فی المرّة الأولی سوی النهی لا غیر.

اللّهمّ الّا أن یحمل ذلک علی صورة جهلهما بالحرمة فإنّه یصحّ حینئذ عدم

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۲۵، و فی الکافی ج ۷ ص ۲۰۲ نقلها عن أبی خدیجة عن أبی عبد اللّه. فإن وجدتا الثالثة قتلتا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۹

ترتّب شیء علیه سوی النهی.

و یشکل الأمر فی المرّة التی وقعت بعد النهی حیث إن الروایة تقول: جلدتا کلّ واحد منهما حدّا حدّا، و ظاهر ذلک هو الحدّ التام لا التعزیر کما أنه یرد هذا الإشکال بعینه بالنسبة إلی المرة الثالثة، لمکان التعبیر بالحدّ الظاهر فی الحدّ الکامل لا التعزیر و أین هذا مما یقوله هؤلاء من أن الواجب عقیب الأولی هو التعزیر و هکذا عقیب المرّة الثانیة ثم لو تکرّر ثالثة فهناک القتل، و الحکم بالحدّ عقیب المرّة الأولی و الثانیة غیر معمول به کما أن إرادة صورة العلم و العمد من قوله: فإن فعلتا نهیتا عن ذلک أیضا غیر صحیح و لم یقولوا به [۱].

نعم یمکن التمسک فی المقام بالدلیل الکلی الساری فی جمیع الکبائر من أنه یعزّر المرتکب أوّلا و ثانیا و ثالثا ثم یقتل فی الرابعة.

تعزیر من قبّل غلاما بشهوة

قال المحقّق: و کذا یعزّر من قبّل غلاما لیس له بمحرم بشهوة.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۲، ص: ۴۹

أقول: إنّ کلامه هذا بظاهره محلّ الإشکال و ذلک لإفادته عدم وجوب تعزیر من قبّل غلاما بشهوة و هو محرم له أی کان من أرحامه و ذوی قرابته.

و لکن من المسلّم المقطوع به عدم کون ذلک مرادا له بل المقصود بیان ما یمکن أن یتحقّق فی الخارج غالبا فإنّ التقبیل بالشهوة لا یتّفق بالنسبة إلی المحرم الّا نادرا، و المتجرّی علی اللّه العاصی له لا یقبّل بالشهوة الغلام الذی کان من أقربائه و أبناء بیته و إنّما یقبّل الأباعد و من لیس بینه و بینه رحم و قرابة و علی الجملة فالقید وارد مورد الغالب و لا مفهوم له کما فی قوله تعالی وَ رَبائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ «۱».

---

[۱] أقول: هذا مضافا إلی أخصیّة الدلیل بالنسبة إلی المدّعی کما فی الریاض.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۲۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۵۰

کما أن التشبیه المستفاد من قوله: (و کذا.) لا یراد منه التشبیه فی کون التعزیر. من ثلاثین إلی تسعة و تسعین المذکور آنفا و إنّما المراد التشبیه فی أصل التعزیر فی قبال الحدّ و ذلک لأن التحدید المزبور مختصّ بالمسألة السابقة لاختصاص الدلیل بها فیؤخذ فی غیرها بما هو مقتضی القاعدة الجاریة فی التعزیرات.

و علی هذا فیکون أمر المقبّل موکولا إلی نظر الحاکم فیعزّره علی حسب ما یراه من الواحد إلی ما دون الحدّ.

و فی الریاض و الجواهر: بلا خلاف أجده فیه، أی فی تعزیره و ذلک لأنه فعل محرّما فیستحقّ فاعله التعزیر کما فی غیره من المحرّمات بلا فرق بین المحرم و غیره أی الأجنبی و ذلک لإطلاق الدلیل. بل لعلّ الأمر فی المحرم آکد و الفحش و الشناعة أشدّ.

و لا یخفی أن عبارة الجواهر فی المقام غیر صحیحة فإنّه قال: لا فرق بین المحرم و غیره فی ذلک بل لعلّه فی الأخیر آکد انتهی.

و الحال أن الأخیر هو غیر المحرم أی الأجنبی و من المعلوم أن الحرمة لیست فی تقبیل الأجنبی بآکد و إنما الأمر بالعکس.

ثم إنّ المحقق و إن عبّر بالغلام، و هو ظاهر فی غیر البالغ إلا أن الظاهر عدم الفرق فی ذلک بین الصغیر و الکبیر بل و لا بین المذکّر و المؤنّث کلّ ذلک لوحدة الملاک و عموم المناط و هو تحقّق التقبیل المحرّم.

ثم إنّه تدلّ علی حرمته الأخبار الشریفة:

فمنها ما رواه طلحة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: من قبّل غلاما بشهوة ألجمه اللّه یوم القیامة بلجام من نار «۱».

و منها ما عن فقه الرضا علیه السلام: و إذا قبّل الرجل غلاما بشهوة لعنته ملائکة السماء و ملائکة الأرض و ملائکة الرحمة و ملائکة الغضب و أعدّ له

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۴ ص ۲۵۷ ب ۲۱ من أبواب النکاح المحرّم ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۵۱

جهنّم و ساءت مصیرا [۱] إلی غیر ذلک من الروایات.

و علی الجملة فهو من المحرّمات الأکیدة فیجب تعزیر فاعله و المرتکب له علی حسب ما یراه الحاکم.

نعم هنا روایة تنافی بظاهرها ذلک و هی: عن إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: محرم قبّل غلاما من شهوة قال: یضرب مأة سوط «۱».

فإنّها تدلّ بظاهرها علی وجوب الحدّ علی من ارتکب هذا الحرام.

لکنّ الظاهر أن الزیادة علی التعزیر للتغلیظ لمکان الإحرام کما صرّح بذلک الأصحاب عموما و ابن إدریس فی السرائر فی خصوص المقام.

و قد ذکر ذلک صاحب الریاض قدّس سرّه و استحسنه لو لا أن المشهور اشتراط عدم بلوغ التعزیر الحدّ و لذا إن الحلّی لم یصرّح فی مورد الخبر بأکثر من التغلیظ انتهی کلامه [۲].

و أورد علیه صاحب الجواهر بقوله: و فیه منع ذلک مع فرض اجتماع جهات التعزیر کما هو واضح.

و الفرض أن التعزیر من حیث هو و فی حدّ ذاته مشروط بعدم بلوغ الحدّ و ذلک لا ینافی أن یقرنه التغلیظ لجهة کالإحرام و بلغ بذلک الحدّ و لا یلزم منه أن

---

[۱] مستدرک الوسائل ج ۱۴ ص ۳۵۱ ب ۱۸ من أبواب النکاح المحرّم ح ۳ أقول: و فی نفس الموضع أیضا: و فی خبر آخر: من قبّل غلاما بشهوة ألجمه اللّه بلجام من النار. و أیضا: عن عوالی اللئالی عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله قال: من قبّل غلاما بشهوة عذّبه اللّه ألف عام فی النار.

[۲] و إلیک عبارته فی السرائر ج ۳ ص ۴۶۱: و من قبّل غلاما لیس بمحرم له علی جهة الالتذاذ و الشهوة و میل النفس وجب علیه التعزیر، فإن فعل ذلک و هو محرم بحجّ أو عمرة غلّظ علیه تأدیبه کی ینزجر عن مثله فی مستقبل الأحوال انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۴ ص ۲۵۸ ح ۳، الکافی ج ۷ ص ۲۰۰ ح ۹، التهذیب ج ۱۰ ص ۵۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۵۲

یتبدّل التعزیر حدّا.

ثم إنّه قد وقع فی عبارة الجواهر هنا أیضا تصحیف حیث إنّه حکی عبارة الریاض هکذا: (لو لا أن المشهور عدم اشتراط بلوغ التعزیر

الحدّ) و من المعلوم أن هذا خلاف المقصود و الواقع، فإنّ المشهور هو اشتراط العدم لا عدم الاشتراط.
و يحتمل كون النسخة الموجودة عنده من الرياض مشتملة على العبارة بالنحو الذى حكاه، و كيف كان فهو غير صحيح، و الصحيح ما ذكرناه.

الكلام فى توبة اللائط

قال المحقّق: و إذا تاب اللائط قبل قيام البيّنة سقط الحدّ و لو تاب بعده لم يسقط و لو كان مقرّا كان الإمام مخيّرا فى العفو و الاستيفاء.
أقول: الحكم هنا كما فى باب الزنا و قد تقدّم أنه قال المحقّق هناك: و من تاب قبل قيام البيّنة سقط عنه الحدّ و لو تاب بعد قيامها لم يسقط حدّا كان أو رجما انتهى.
كما و أنه قال هناك أيضا: و لو أقرّ بحدّ ثمّ تاب كان الإمام مخيّرا فى إقامته رجما كان أو جلدا انتهى.
و قد تقدّمت أيضا الأخبار التى تدلّ على التفصيل بين ثبوت الحدّ بالبيّنة أو الإقرار و التفصيل فى البيّنة بين ما إذا تاب قبلها أو بعدها فراجع.
الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۵۳

حدّ السحق

اشارة

قال المحقّق: و الحدّ فى السحق مأة جلدة حرّة كانت أو أمة مسلمة أو كافرة محصنة أو غير محصنة للفاعلة و المفعولة و قال فى النهاية: ترجم مع الإحصان و تحدّ مع عدمه و الأوّل أولى.
أقول: الكلام أوّلا فى تفسير السحق ثم فى حكمه أمّا الأوّل فقد فسّر بأنه وطئ المرأة مثلها، و فى النصوص اللواتى مع اللواتى، و النساء بالنساء كما سيأتى ذلك و من المعلوم أنه لا يراد بالوطىء معناه المعهود بل المراد أن تسحق المرأة عورتها بعورة الأخرى كما أفيد كذلك فى خبر هشام الصيدنانى أنه سأله رجل عن هذه الآية: (كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ أَصْحابُ الرَّسِّ «۱» فقال بيده هكذا فمسح إحداهما بالأخرى فقال: هنّ اللواتى باللواتى يعنى النساء بالنساء «۲».
و لا خلاف فى حرمته و لا إشكال فيها [۱].

---

[۱] أقول: يدلّ على حرمته الّا جماع و الآية الكريمة فَمَنِ ابْتَغى وَراءَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ العادُونَ، سورة المؤمنون- ۷، و الأخبار الكثيرة. مثل رواية إسحاق بن جرير عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى جواب سؤال امرأة عن ذلك: إذا كان يوم القيامة يؤتى بهنّ- اللواتى باللواتى- قد ألبسن مقطّعات من نار و قنّعن بمقانع من نار و سرولن من نار و أدخل فى أجوافهن إلى رءوسهنّ أعمدة من النار و قذف بهنّ فى النّار، أيّتها المرأة إنّ أوّل من عمل هذا العمل قوم لوط فاستغنى الرجال بالرجال فبقى النساء بغير رجال ففعلن كما فعلن رجالهن الوسائل- ۱۴ ب ۲۴ من النكاح المحرّم ح ۳.

---

(۱) سورة ق الآية ۱۲.
(۲) وسائل الشيعة ج ۱۴ ص ۲۶۱ ب ۲۴ من أبواب حدّ النكاح المحرّم ح ۲.
الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۵۴

و إنّما البحث فی حدّ ذلک و قد اختلفت الأقوال و الروايات فيه فذهب المحقّق إلى وجوب الجلد مطلقا أی مع الإحصان و عدمه حرة كانت أو أمة مسلمة كانت أو كافرة فاعلة كانت أو مفعولة، وفاقا للأكثر كما فى كشف اللثام و الجواهر بل المشهور كما فى الرياض، و قال فى المسالک هو المشهور بين الأصحاب ذهب إليه المفيد و المرتضى و أبو الصلاح و ابن إدريس و المتأخّرون.

بل السيّد نسب ذلک إلى الإمامية قائلًا: ممّا انفردت به الإمامية القول بأن البيّنة إذا قامت على امرأتين بالسحق جلدت كلّ واحدة منهما مأة جلدة مع فقد الإحصان و وجوده انتهى كلامه رفع مقامه «۱».

و خالف فى ذلک شيخ الطائفة قدّس سرّه ففصّل بين المحصنة و غيرها، قال:

و عن بشير النبّال قال: رأيت عند أبى عبد اللّه عليه السلام رجلا فقال له: ما تقول فى اللواتى مع اللواتى فقال: لا أخبرک حتّى تحلف لتحدثنّ بما أحدّثک النساء، قال: فحلف له، فقال: هما فى النار عليهما سبعون حلّة من نار فوق تلک الحلل جلد جاف غليظ من نار عليهما نطاقان من نار و تاجان من نار فوق تلک الحلل و خفّان من نار و هما فى النار، المصدر ح ۴.

و عن يعقوب بن جعفر قال: سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السلام أو أبا إبراهيم عليه السلام عن المرأة تساحق المرأة و كان متّكئا فجلس و قال: ملعونة ملعونة الراكبة و المركوبة و ملعونة حتّى تخرج من أثوابها فإنّ اللّه و ملائكته و أولياؤه يلعنونها و أنا و من بقى فى أصلاب الرجال و أرحام النساء، فهو و اللّه الزنا الأكبر و لا و اللّه ما لهنّ توبة قاتل اللّه لا قيس بنت إبليس ماذا جاءت به فقال الرجل: هذا ما جاء به أهل العراق، فقال: و اللّه لقد كان على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قبل أن يكون العراق و فيهنّ قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: لعن اللّه المتشبّهات بالرجال من النساء و لعن اللّه المتشبهين من الرجال بالنساء. المصدر ح ۵.

و عن أبى خديجة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله المتشبّهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنّثون و اللّاتى ينكحن بعضهنّ بعضا. المصدر ح ۶.

و روى الصدوق. مثله و زاد: و إنّما أهلک اللّه قوم لوط لما عمل النساء مثل ما عمل الرجال يأتى بعضهم بعضا المصدر ح ۷.

---

(۱) الانتصار ص ۲۵۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۵۵

إذا ساحقت المرأة أخرى و قامت عليهما البيّنة بذلک وجب على كلّ واحدة منهما الحدّ مأة جلدة إن لم تكونا محصنتين فإن كانتا محصنتين كان على كلّ واحدة منهما الرجم «۱».

و فى قبالهما قول آخر حكاه الشهيد الثانى فى مسألة ما لو وطئ زوجته فساحقت بكرا فحملت البكر أنّهما تحدّان حدّ السحق،: و قيل ترجم الموطوئة استنادا إلى رواية ضعيفة السند مخالفة لما دلّ على عدم رجم المساحقة مطلقا من الأخبار الصحيحة انتهى «۲».

هذا بالنسبة إلى الأقوال و أمّا الأخبار فهى على ثلاث طوائف:

إحداها ما يدلّ على جلدهما مأة.

ثانيتها ما يدلّ على التفصيل بين المحصنة و غيرها فترجمان مع الإحصان و تجلدان مع عدمه فيكون حدّه حدّ الزنا.

ثالثتها ما يدلّ على أنّهما تقتلان أو تحرقان فيكون كاللواط.

و كيف كان فقد استدلّ على القول الأوّل بروايات.

منها موثّق أبان بن عثمان عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال:

السحّاقة تجلد «۳».

و ذلک لأنّ ظاهر الجلد هو الحدّ التامّ أی الضرب مأة كما أن إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين الموارد كالمحصنة و غيرها و الحرة و

الأمة.

و منها مرسل دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام إنّه قال: السحق فی النساء كاللواط فی الرجال و لكن فيه جلد مأة لأنه ليس فيه إيلاج «۴».

و هذه صريحة فی الحدّ أی ضرب المائة و تزيد التعليل فی جلد المائة بعدم إيلاج فيه.

---

(۱) النهاية ص ۷۰۶.

(۲) الروضة البهيّة ج ۲ ص ۳۴۳.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ ص ۴۲۵ ب ۱ من حدّ السحق ح ۲.

(۴) مستدرک الوسائل ج ۱۸ ص ۸۶ ب ۱ من أبواب حدّ السحق ح ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۵۶

بل ظاهر كلام الشهيد الثانی فيما نقلناه عنه دلالة أخبار صحيحة على عدم الرجم فی السحق، و إن كان ذلک محلّ الإشكال كما أنه قد أورد عليه فی الجواهر بقوله: و إن كان فيه ما فيه.

و استدلّ للثانی أی الشيخ فی النهاية أيضا بروايات:

منها الحسن بل الصحيح عن أبی عبد اللّه عليه السلام إنّه دخل عليه نسوة فسألته امرأة منهنّ عن السحق فقال: حدّها حدّ الزانی فقالت المرأة: ما ذكر اللّه ذلک فی القرآن، فقال: بلى، قالت: و أين هنّ؟ قال: هنّ أصحاب الرّسّ «۱».

فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: حدّها حدّ الزانی هو الرجم فی مورد الإحصان فكما أن حدّ الزنا هو التفصيل بين المحصن و غيره كذلک فی حدّ السحق يفصّل بينهما.

و أمّا ما قد يقال من أن حدّه حدّ الزنا أی فی الجلد دون الرجم.

ففيه أنه بعيد جدّا و خلاف ما هو الظاهر من التشبيه و التنزيل.

ثم إنّ المراد من قولها: ما ذكر اللّه ذلک فی القرآن هو السحق نفسه لا حدّه و إن كان السؤال عقيب ذكر الحدّ.

و ذلک لأنه عليه السلام أجابها بأنهنّ أصحاب الرّس، و هی قد رضيت بذلک الجواب و من المعلوم أنه ليس فی القرآن الكريم ذكر عن حدّ السحق فهذا الجواب مع سكوتها و سكوت غيرها من النسوة بعد ذلک يدلّ على أن المقصود من السؤال هو مجرّد ذكر السحق.

قال فی المسالک: و قد روی أن ذلک الفعل كان فی أصحاب الرسّ كما كان اللواط فی أصحاب لوط.

و منها رواية إسحاق بن جرير عن أبی عبد اللّه عليه السلام فی حديث: إنّ امرأة قالت له: أخبرنی عن اللواتی باللّواتی ما حدهنّ فيه؟ قال: حدّ

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ السحق ح ۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۵۷

الزنا. «۱».

و منها الأحاديث المتعدّدة الواردة فی امرأة وطأها زوجها فنقلت الماء بالسحق إلى جارية بكر فحملت و إليک هذا الخبر:.

عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر و أبا عبد اللّه عليهما السلام قولان: بينما الحسن بن علی فی مجلس أمير المؤمنين عليه السلام إذ أقبل قوم فقالوا: يا أبا محمد أردنا أمير المؤمنين. قال: و ما حاجتكم؟ قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة قال: و ما هی تخبرونا

بها؟ قالوا: امرأة جامعها زوجها فلمّا قام عنها قامت بحموتها فوقعت علی جاریـة بکر فساحقتها فوقعت النطفة فیها فحملت فما تقول فی هـذا؟ فقـال الحسن: معضـلة و أبو الحسن لهـا و أقول: فـإن أصبت فمن اللّه و من أمیر المؤمنین و إن خطأت فمن نفسـی فأرجو أن لا أخطئ إن شاء اللّه: یعمـد إلی المرأة فیؤخذ منها مهر الجاریة البکر فی أوّل وهلة لأن الولد لا یخرج منها حتّی تشقّ فتذهب عذرتها ثم ترجم المرأة لأنّهـا محصـنة و ینظر بالجاریـة حتّی تضع ما فی بطنها و یردّ الولـد إلی أبیه صاحب النطفـة ثم تجلـد الجاریـة الحـدّ. قال: فانصـرف القوم من عند الحسن علیه السـلام فلقوا أمیر المؤمنین علیه السـلام فقال: ما قلتم لأبی محمّد و ما قال لکم؟ فأخبروه فقال: لو أنّنی المسئول ما کان عندی فیها أکثر ممّا قال ابنی «۲».

و لاـ إشـکال فی ظهور هـذه الأخبـار فی أن حـدّ السـحق هو حـدّ الزنا جلـدا و رجما فتری أنه علیه السـلام حکم فی مورد المرأة الّتی جامعها زوجها بالرجم و علّل بأنها محصنة و قابل ذلک فی مورد الجاریة بحکمه بجلدها الحدّ.

و التحقیق أن أخبار الجلد ظاهرة فی إقامة الجلد دون حدّ الزنا و لیست صـریحة فی ذلک نعم ما رواه فی دعائم الإسـلام کان صـریحا لکنّه کما عرفت کان ضعیف السند مرسلا، فی حین أن الأخبار الدالة علی أن حدّه حدّ الزنا صریحة

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۴ ص ۲۶۱ ب ۲۴ من أبواب النکاح المحرّم ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ السحق ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۵۸

فی ذلک فیمکن الجمع بینهما بحمل المطلق علی المقیّد و القول بأن أخبار الجلد متعلّقة بما إذا لم تکن محصنة.

و حیث إنّ هناک أخبار تدلّ علی رجم المساحقة أو إحراقها أو قتلها فنقول:

إنّها تحمل علی ما إذا کانت محصنة و إلیک هذه الأخبار.

فی الاحتجاج عن سعد بن عبد اللّه عن صاحب الزمان علیه السلام قال:

قلت له: أخبرنی عن الفاحشـة المبیّنة التی إذا أتت المرأة بها فی أیّام عدّتها حلّ للزوج أن یخرجها من بیته؟ قال علیه السـلام: الفاحشـة المبیّنـة هی السـحق دون الزنا فإنّ المرأة إذا زنت و أقیم علیها الحـدّ لیس لمن أرادها أن یمتنع بعد ذلک من التزویج بها لأجل الحدّ و إذا سـحقت وجب علیها الرجم، و الرجم خزی و من قـد أمر اللّه عز و جلّ برجمه فقـد أخزاه و من أخزاه فقـد أبعده و من أبعده فلیس لأحد أن یقربه، الحدیث «۱».

و عن بنـان بن محمّـد عن العبّاس غلام لأبی الحسن الرضا علیه السـلام یعرف بغلام ابن شـراعة عن الحسن بن الربیع عن سـیف التّمار عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام فی حـدیث، قال: أتی أمیر المؤمنین علیه السـلام بامرأتین وجـدتا فی لحاف واحـد و قامت علیهما البیّنة أنّهما کانتا تتساحقان فدعا بالنطع ثم أمر بها فأحرقتا بالنار «۲».

و فی روایة الطبرسی فی مکارم الأخلاق عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله قال:

السحق فی النساء بمنزلة اللواط فی الرجال، فمن فعل ذلک شیئا فاقتلوهما ثم اقتلوهما «۳».

فإنّ الأولی تدلّ علی الرجم و الثانیة علی الإحراق و الثالثة علی وجوب القتل فتحمل علی أنّها کانت محصنة.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۵ ص ۴۴۰ ب ۲۳ من أبواب العدد ح ۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ السحق ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ السحق ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۵۹

لکن الإنصاف أن عدم وحدة لسان هذه الأخبار، و هذا الاختلاف الفاحش المستفاد منها فی مورد المساحقة المحصنة- علی فرض حملها علی ذلک- یوجب الإشکال و الإبهام فی الاستفادة من الروایات.

و لذا تری أن صاحب الجواهر استراح بالأخذ بروایات الجلد للشهرة و غیر ذلک فإنّه بعد الخدشة فی دلالة الصحیح و فی سند الصریح- حیث احتمل فی الصحیح الدّال علی أن حدّه الزنا، إرادة المماثلة فی الجلد، و الإیراد علی روایة الاحتجاج و کذا روایة سیف التّمار بقصور السند و عدم الجابر- لجأ إلی القول الأوّل.

قال بعد ذکر روایتی الاحتجاج و سیف: إلّا أنّهما مع قصور سندهما و لا جابر و اشتمال الأوّل (روایة الاحتجاج) علی ما لا یقول به الأصحاب من تفسیر الفاحشة بذلک کالإحراق بالنار فی الثانی- قاصران عن المقاومة لما عرفت.

أقول: مراده (بقوله: ما عرفت) هو ما أفاده فی صدر البحث من أن الجلد مأة موافق للأکثر أو المشهور أو کونه إجماعیّا فراجع.

ثم قال: و من ذلک کلّه بأن ذلک أن الأوّل أولی و أحوط خصوصا بعد درء الحدّ بالشبهة انتهی.

و الظاهر أن الأمر کذلک لو کانت الشهرة محقّقة و بالغة الحدّ المعتبر لجبر الضعف.

و أمّا کونه أحوط فلعلّه لا یخلو عن کلام و ذلک لعدم جریان الاحتیاط فی الدوران بین المتباینین [۱] و الحاصل أن البحث یقتضی مزید التأمّل.

ثم إنّ مقتضی الإطلاق کما أفتی و صرّح به المحقّق هو أنّه لا فرق بین الحرة

---

[۱] أقول: الظاهر أنه من باب الأقل و الأکثر لا المتباینین کما قد عرفت أنه رحمه اللّه قد أفتی من قبل بأن الأشبه أن المحصن یجلد و یرجم.

ثمّ إنّه دام ظله لم یزد علی قاعدة الدرء شیئا و الظاهر أنه اختار القول الأوّل. أعنی وجوب الجلد مطلقا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۶۰

و الأمة و إن کان حدّها فی غیر المقام هو النصف علی ما یدلّ علیه قوله تعالی:

فَإِذٰا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَیْنَ بِفٰاحِشَةٍ فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مٰا عَلَی الْمُحْصَنٰاتِ مِنَ الْعَذٰابِ «۱».

لکن الظاهر عدم الفرق بین المقام و غیره و ذلک لأن النسبة بین هذه الآیة الکریمة الناطقة بالتنصیف و الروایة الدّالّة علی أن حدّ السحق هو المائة، العموم من وجه فإنّه لا نزاع فی الحرّة السحّاقة لأنّه یجب علیها الحدّ التمام کما لا نزاع فی الأمة الزانیة فإنّه ینتصف حدّها و إنّما النزاع فی الأمة السحاقة حیث إنّ مقتضی الآیة نصف الحدّ و مقتضی الخبر تمامه.

و هنا قال صاحب الجواهر قدّس سرّه: و الترجیح لما هنا لما عرفت، انتهی و مراده من: (ما عرفت) هو کون عمل المشهور علی الإطلاق و عدم الفرق بین الحرّة و الأمة.

و فیه إنّه و إن کان یجبر السند بالشهرة إلّا أن الدلالة لا تتمّ، مع أن دلالة الآیة علی تنصیف الحدّ فی الأمة لا غبار علیها.

إلّا أن یستشکل فی شمول الفاحشة للسحق.

و هو فی غیر موضعه فإن فی بعض الروایات تطبیق الفاحشة علی السحق کما مرّ فی خبر الاحتجاج.

و علی الجملة فتقدیم إطلاق المائة مشکل و ذلک لأن لسان دلیل التنصیف بالنسبة إلی أدلّة الحدّ لسان الحکومة فیقدم الحاکم و إن کانت النسبة العموم من وجه.

هذا مضافا إلی أن إجراء الحدّ الکامل فی مورد الأمة خلاف الاحتیاط، و المقام من قبیل الأقل و الأکثر و عند الشک یرتفع الزائد بالأصل کما أن قاعدة درء الحدود بالشبهات أیضا تقتضی ذلک و الحاصل أنا لا نقول بعدم الفرق من هذه الجهة نعم لا فرق بین المسلمة و الکافرة و الفاعلة و المفعولة.

(۱) سورة النساء الآیة ۲۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۶۱

حکم تکرار المساحقة

قال المحقّق: و إذا تکرّرت المساحقة مع إقامة الحدّ ثلاثا قتلت فی الرابعة.

أقول: و حیث إنّ هـذه المسألـة من مصادیق من أتی بکبیرة مکرّرا و حدّ بعد کلّ مرّة یقتل فی الرابعة أو الثالثة علی الاختلاف المتقدّم فلذا أضاف صاحب الجواهر بعد عبارة المحقّق المذکورة- قوله: أو الثالثة علی القولین السابقین.

و ظاهر ذلک عدم خصوصیّة للمقام بل إنّ حکمة هو الحکم الجاری فی ارتکاب الکبائر.

لکن قال الشهید فی اللمعة: و تقتل فی الرابعة لو تکرّر الحدّ ثلاثا انتهی.

مع أنه قدّس سرّه قال فی مورد الزنا و اللواط- غیر الموجب للقتل ابتداء- بالقتل فی الثالثة.

و قال الشهید الثانی بشرح العبارة: و ظاهرهم هنا عدم الخلاف و إن حکمنا بقتل الزانی و اللائط فی الثالثة کما اتّفق فی عبارة المصنف انتهی.

إلّا أنه محل الإشکال کما و أن صاحب الجواهر أورد علیه بقوله: و إن کان لا یخفی علیک ما فیه إلخ.

و ذلک لأنه مخالف لما هو الظاهر من کلام غیر واحد بل صریح آخرین من أن المسألة کنظائرها المتقدم ذکرها بل مخالف لما قاله الشهید الثانی بنفسه فی المسالک حیث قال: تقتل فی الثالثة أو الرابعة مع تخلل الحدّ کما تقدّم فی نظائره من الکبائر إلخ.

و علی الجملة فلا دلیل فی مقامنا بخصوصه فلذا یجری فیه ما جری فی غیره من الکبائر، و الدلیل فی المقامین واحد.

و إن کان أمر الشهید الثانی و إفتائه فی کتاب منه بخلاف ما أفتی به فی کتابه الآخر یوجب الشبهة خصوصا و إنّه قد بالغ فی الروضة فی استظهار عدم الخلاف فی کون الملاک هو الرابعة حتّی و إن قیل فی الزنا و اللواط بالثالثة.

و یمکن أن یقال: إذا کان تألیفه للروضة متأخّرا عن المسالک- کما قد یقال

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۶۲

ذلک- فلعلّه وقف بعد تألیف المسالک علی إجماع أو دلیل آخر علی ما أفاده فی الروضة.

و کیف کان فمقتضی الروایة الواردة فی أهل الکبائر هو القتل فی الثالثة إلّا أن القتل فی الرابعة هو الأحوط، و ادّعاء عدم الخلاف فی القتل هنا فی الرابعة یوجب الشبهة، و الاحتیاط یقتضی تأخیر ذلک عن الثالثة إلی الرابعة فإنّ الحدود تدرء بالشبهات.

و حینئذ فیمکن التردید فی الحکم فی المرحلة الثالثة بأن یقال: إذا لم یجز القتل فهل یجب الجلد أم لا؟

و لکن الظاهر قیام الإجماع علی عدم الخلو منهما رأسا فإذا لم یجب القتل فی الثالثة فلا محالة یجب الجلد [۱].

سقوط الحدّ بالتوبة و عدمه

قال المحقّق: و یسقط الحد بالتوبة قبل البیّنة و لا یسقط بعدها و مع الإقرار و التوبة یکون الإمام مخیّرا.

أقول: إذا ثبت السحق بالبیّنة لا بالإقرار و فرض وقوع التوبة منها فإن کانت قبل ثبوته بالبیّنة یسقط الحدّ و إن کانت بعد ذلک فلا یسقط.

کما أنه رحمه اللّه قال فی المختصر النافع: و یسقط الحدّ بالتوبة قبل ثبوته کاللواط و لا یسقط بعد البیّنة.

و فی الریاض: و یجب علی الإمام إجراؤه إن ثبت بالثانی- البیّنة- و لیس له العفو عنه فیه و یتخیّر بین الأمرین إذا ثبت بالأوّل- الإقرار-

بعین ما مرّ فی الزنا لاشتراک الجمیع فی هذه الأحکام و أمثالها کما یستفاد من ظاهر الأصحاب من

---

[۱] أقول: الظاهر أنه لا مجال للتردید المذکور أصلا بعد أن القتل فی الرابعهٔ مشروط بالجلد فی المرّات السابقهٔ و قد ذکرت هذا فی مجلس الدرس أیضا.

غیر أن یعرف بینهم فی ذلک خلاف و به صرّح فی الغنیهٔ مدّعیا علیه الإجماع انتهی.

هنا مسائل:

أحدها أنه یسقط الحدّ بالتوبهٔ قبل البیّنهٔ.

و قد استدلّ علی ذلک بمرسل جمیل بن درّاج عن أحدهما علیهما السلام فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتّی تاب و صلح فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحدّ قال ابن أبی عمیر:

قلت: فإن کان امرءا غریبا لم تقم؟ قال: لو کان خمسهٔ أشهر أو أقلّ و قد ظهر منه أمر جمیل لم تقم علیه الحدود «۱».

و هو و إن کان ضعیفا إلّا أنه منجبر بعمل الأصحاب فقد ادّعی صاحب الجواهر فی باب الزنا عدم خلاف یجده، و ادّعی کاشف اللثام هناک الاتّفاق علیه- مضافا إلی أن المرسل هو جمیل الذی مراسیله فی حکم المسانید.

و قد استفادوا من قوله: (حتّی تاب) أنه تاب قبل قیام البیّنهٔ و إلّا فلا ربط له بمسئلتنا.

و لم یکن فی هذا الروایهٔ ذکر عن السحق لکنّهم استفادوا من ذکر السرقهٔ و شرب الخمر و الزنا أنّها مذکورهٔ من باب أحد مصادیق ما یوجب الحدّ و لذا اکتفوا عن البحث فی المسألهٔ بما مرّ.

و مثلها روایهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل أقیمت علیه البیّنهٔ بأنه زنی ثمّ هرب قبل أن یضرب قال: إن تاب فما علیه شیء و إن وقع فی ید الإمام أقام علیه الحدّ و إن علم مکانه بعث إلیه «۲».

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۱۶ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۱۶ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۴.

و روایهٔ عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: السارق إذا جاء من قبل نفسه تائبا إلی اللّه تردّ سرقته علی صاحبها و لا قطع علیه «۱».

و علی الجملهٔ فیأتی الحکم فی مطلق الموجب، لاتّحاد المناط ثم إنّ الظاهر أنه لا حدّ علیها من رأس لا أنه یثبت علیها ثم یعفی عنها.

ثانیها، أنه لو حضرت الشهود لإقامهٔ الشهادهٔ

و قبل إقامتها تابت و أبدت توبتها هناک فهل یسقط الحدّ عنها أم لا؟ و هکذا فی کل مجرم کذلک؟.

الظاهر سقوط الحدّ عنها و ذلک لصدق التوبهٔ قبل إقامهٔ البیّنهٔ و ما ورد فی سرقهٔ رداء صفوان بن أمیّهٔ و أنه لما حکم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بقطع ید السارق قال الرجل: تقطع یده لأجل ردائی قال: نعم قال: فإنّی أهبه له فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فهلّا کان هذا قبل أن ترفعه إلیّ. «۲» فقد یتوهم أن مفهومه أنه بعد الرفع إلی الحاکم فلا یفید العفو.

و فیه أن الظاهر أن المراد الرفع مع الحکم کما أن المورد کان کذلک.

ثالثها: أنه إذا ادّعت بعد قیام البیّنة أنّها قد تابت قبلها

و بعد ارتکاب المعصیة فهل یقبل منها أم لا؟ و لا بدّ من أن یفرض إقامة البیّنة عن غیابها فتدّعی التوبة قبلها من عند نفسها.
الظاهر أنه یقبل ذلک منها بلا بیّنة و لا یمین و ذلک لأن التوبة ربما تکون من الأمور الّتی لا یعلم بها إلّا من قبل شخص التائب فیقبل قولها فیها و یردّ الحدّ بذلک و إن کان الشهود قد شهدوا بمعصیتها الموجبة للحدّ [۱].
هذا مضافا الی قاعدة درء الحدود بالشبهات.

---

[۱] أقول: قد قرأت فی کتاب أن المرحوم آقا نجفی الأصفهانی قدّس سرّه قد أتی عنده بمن شهدوا علیه بما یوجب الحدّ فقال هو: إنّی قد قرأت فی اللیلة الماضیة دعاء الکمیل، فأطلقه آقا نجفی و لم یقم علیه الحدّ و اکتفی بما فی الدعاء من طلب التوبة و الإنابة.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۶ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۱.
(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۷ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۶۵

و قد قال فی کشف اللثام: و لو تابت قبل البیّنة سقط عنها الحدّ و کذا لو ادّعت التوبة قبلها.

رابعها: أنه لو تابت بعد قیام البیّنة

فإنّه لا یسقط الحدّ عنها.
و قد استدلّ علی ذلک بأمور:
منها خبر أبی بصیر حیث دلّ علی وجوب القتل إذا وقع فی ید الإمام و وجوب ردّه إن عرف مکانه.
نعم قد یستشکل فیه من جهة دلالة صدره علی أنه إذا تاب بعد البیّنة فلیس علیه شیء.
لکنهم حملوه علی أن قول الإمام علیه السلام: إن تاب فما علیه شیء، یعنی تاب قبل قیام البیّنة و إن کان مورد السؤال هو أنه قد هرب بعد أن أقیمت علیه البیّنة.
و یمکن أن یقال فی توجیه ذلک بأنه کان قد تاب بینه و بین اللّه سبحانه الّا أن الشهود لم یعلموا ذلک و لذا أقدموا علی إقامة الشهادة و لما رأی أنه لا یتمکن من إثبات توبته من قبل هرب و فی الفرض لا شیء علیه بنفسه فلیس یجب علیه الحضور لإجراء الحدّ علیه و إنّما الحاکم موظّف بإقامة الحدّ علیه إذا وقع هو فی یده بل یبعث إلیه إن علم بمکانه.
و منها روایة الحلبی «۱» الواردة فی سرقة رداء صفوان المذکورة آنفا فإنّها صریحة فی أنه لا دافع للحدّ بعد الرفع و إثبات الجرم عند الحاکم فراجع.
و منها استصحاب بقاء وجوب الحدّ ما لم یدلّ دلیل علی سقوطه.
و دعوی عدم ثبوت الحدّ فی الذمّة بمجرّد قیام البیّنة لیستصحب فقد ردّ علیه فی الجواهر و استضعفه معلّلا بقوله: ضرورة دلالة النص و الفتوی علی تعلّقه

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۷ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۶۶

بالبدن بقیام البیّنة و أقصی القائل السقوط بالتوبة «۱».

و نقول: لا یعتبر فی الاستصحاب تعلّقه بالذّمة بل یستصحب أصل وجوب الحدّ علی الحاکم نظیر سائر الواجبات.

هذا کلّه فیما إذا تابت مع ثبوت العمل بالبیّنة و أمّا إذا تابت مع ثبوت ذلک بالإقرار فهنا أیضا صور و مسائل.

أحدها: توبتها قبل الإقرار، و الظاهر عدم خلاف فی أن ذلک یسقط الحدّ کما فی باب الزنا.

و یمکن التمسّک له بذیل روایة أبی العبّاس عن أبی عبد اللّه علیه السلام (فی رجل أتی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أقرّ أربع مرّات بالزنا فأمر صلوات اللّه علیه برجمه فرجم): لو استتر ثمّ تاب کان خیرا له «۲».

ثانیها: توبتها مع الإقرار و هناک یتخیّر الإمام فی إجراء الحدّ و العفو عنها و قد صرّح بذلک فی الشرائع.

و قال صاحب الجواهر فی شرح العبارة: علی حسب ما سمعته فی الزناء و اللواط إذ هی مثلهما فی ذلک و أولی.

بیان الأولویّة أنه إذا کان الإمام مخیّرا بینهما فی مورد الزنا و اللواط عند ما ثبت ذلک بالإقرار مع کون هاتین المعصیتین فی غایة الأهمیّة و العظمة فهو أولی بأن یکون مخیّرا بینهما فی مورد السحق إذا ثبت ذلک بالإقرار حیث أنه لیس مثلهما و بمثابتهما- فی حین کونه معصیة کبیرة.

و یدلّ علی جواز عفو الحاکم حینئذ الخبران بل الأخبار أنه: جاء رجل إلی أمیر المؤمنین علیه السلام فأقرّ بالسرقة فقال له: أ تقرأ شیئا من القرآن؟ قال:

نعم سورة البقرة قال: قد وهبت یدک لسورة البقرة قال: فقال الأشعث: أ تعطّل حدّا من حدود اللّه؟ فقال: و ما یدرک ما هذا؟ إذا قامت البیّنة فلیس للإمام أن

(۱) جواهر الکلام ج ۴۱ ص ۳۰۸.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۶۷

یعفو و إذا أقرّ الرجل علی نفسه فذاک الی الإمام إن شاء عفا و إن شاء قطع «۱».

و رواه الصدوق بإسناده إلی طلحة بن زید عن جعفر بن محمّد و قصور الأسانید مجبور بالتعدّد مع عمل الأکثر بل الکلّ عدا الحلّی و هو شاذ کما صرّح به بعض الأصحاب، کذا فی الریاض «۲» و قال أیضا:

و أخصیّة المورد مدفوعة بعموم الجواب مع عدم قائل بالفرق بین الأصحاب مع ورود نصّ آخر باللّواط متضمنا للحکم أیضا علی العموم من حیث التعلیل.

و هو المرویّ عن تحف العقول عن أبی الحسن الثالث علیه السلام فی حدیث قال: و أمّا الرجل الذی اعترف باللواط فإنّه لم یقم علیه البیّنة و إنّما تطوّع بالإقرار من نفسه و إذا کان للإمام الذی من اللّه أن یعاقب عن اللّه کان له أن یمنّ عن اللّه أما سمعت قول الله: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسک بغیر حساب «۳».

عفو الحاکم مشروط بتحقّق التوبة؟

ثم إنّه هل یعتبر فی جواز عفو الحاکم و عدم إجراءه الحدّ تحقّق التوبة أم لا؟.

ظاهر المحقق و جماعة منهم ذلک لکن لا تعرّض فی الروایات لهذا القید کما عرفت ذلک من هذه الأخبار المنقولة آنفا.

نعم بعض الروایات قـد ورد فی مورد التوبـهٔ و ذلک کروایهٔ مالک بن عطیّهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السـلام قال: بینما أمیر المؤمنین علیه السـلام فی ملأـ من أصـحابه إذ أتـاه رجل فقال: یا أمیر المؤمنین إنّی أوقبت علی غلام فطهّرنی فقال له: یا هـذا امض إلی منزلک لعلّ مرارا هاج بک. فلمّا کان من غد عاد إلیه فقال له: یا أمیر المؤمنین إنّی أوقبت علی غلام فطهّرنی فقال له: اذهب إلی منزلک لعلّ

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۱۸ من مقدّمات الحدود ح ۳.

(۲) راجع ج ۲ ص ۴۶۷ فی بحث الزناء.

(۳) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ص ۳۳۱ ب ۱۸ من مقدّمات الحدود ح ۴.

مرارا هاج بک حتّی فعل ذلک ثلاثا بعد مرّته الأولی فلمّا کان فی الرابعهٔ: قال له:

یا هذا إن رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثهٔ أحکام فاختر أیّهن شـئت. قال: و ما هنّ یا أمیر المؤمنین؟ قال: ضـربهٔ بالسـیف علی عنقک بالغـهٔ ما بلغت أو إهـداب- إهداء- من جبل مشدود الیدین و الرجلین أو إحراق بالنار قال: یا أمیر المؤمنین أیّهن أشدّ علیّ؟ قال: الإحراق بالنّار قال: فإنّی قد اخترتها یا أمیر المؤمنین فقال: خذ لذلک أهبتک فقال: نعم قال: فصـلّی رکعتین ثم جلس فی تشـهّده فقال: اللّهم إنّی قد أتیت من الذنب ما قد علمته و أنّی تخوّفت من ذلک فأتیت إلی وصی رسولک و ابن عمّ نبیک فسألته أن یطهّرنی فخیرنی ثلاثـهٔ أصـناف من العذاب. اللّهم فإنّی أخذت أشدهنّ. اللهمّ فأنی أسـئلک أن تجعل ذلک کفّارهٔ لذنوبی و أن لا تحرقنی بنارک فی آخرتی ثم قام و هو باک حتّی دخل الحفیرهٔ الّتی حفرها له أمیر المؤمنین علیه السلام و هو یری النار تتأجّج حوله، قال: فبکی أمیر المؤمنین علیه السـلام و بکی أصـحابه جمیعا فقال له أمیر المؤمنین علیه السلام: قم یا هذا فقد أبکیت ملائکهٔ السماء و ملائکهٔ الأرض فإنّ اللّه قد تاب علیک فقم و لا تعاودنّ شیئا ممّا فعلت «۱».

فـإنّه لاـ إشـکال فی أنه قـد تاب و ناجی اللّه تعالی بتلک الفقرات المهیّجـهٔ و الکلمات المحرقـهٔ. فعفی عنه الإمام علیه السـلام بعـد أن حکم بإحراقه بالنار.

و لکن هل هـذا یوجب التقییـد حتّی یکون عفو الإمام بعـد إقرار المجرم مقیّدا بما إذا تاب عن ذنبه و لا یجوز له ذلک لو لم یتب عن ذنبه؟.

الإنصاف أنه و إن لم تکن الروایهٔ المذکورهٔ خالیهٔ عن نوع من الإشعار بذلک الّا أنه لا یوجب التقیید.

و یمکن أن یقال إنّ نفس الحضور عنـد الحاکم و فی موضع إجراء الحـدّ لتطهیره عن المعصـیهٔ و الإقرار عنـده توبـهٔ فی الحقیقهٔ و هو حاک عن ندامته الباطنهٔ إذا کانت التوبهٔ مجرّد الندامهٔ.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ اللواط ح ۱.

الّا أن یقال: إنّ اللازم هو التوبهٔ الخاصّهٔ لا مجرّد الندامهٔ.

نعم قال السـید صاحب الریاض قدّس سرّه: لیس فی شـیء منها- أی الروایات- اعتبار التوبهٔ کما هو ظاهر الجماعهٔ و لعلّ اتّفاقهم علیه کاف فی تقییدها انتهی.

و کیف کـان فـالمتیقّن هو الاکتفـاء بمـا إذا کانت مع الإقرار التوبـهٔ. فإذا شکّ فی جواز العفو بـدون التوبـهٔ فمقتضـی الإکتفاء بالقـدر المتیقّن عدم جواز ذلک.

و إن شـئت فقـل: إنّه مع إقراره و توبته کـان الإمـام مخیّرا فمع عـدم توبته یشـکّ فی جواز العفو و من المعلوم أنه لم یکن العفو واجبا

حتی مع ثبوت توبته فکیف بما إذا لم یکن قد تاب، و علی هذا فالاحتیاط هو إجراء الحدّ لاحتمال وجوبه بخصوصه و لا مورد للتمسّک بحرمة إیذاء المؤمن، و فی الحقیقة أن الشک بالنسبة إلی العفو راجع إلی الشک فی الجواز و الحرمة و أمّا بالنسبة إلی الحدّ فهو راجع الی الشک فی الجواز و الوجوب و الاحتیاط یقتضی اختیار الحدّ هذا.

هل التخییر یختصّ بالإمام؟

ثم إنّه هل هذا التخییر یختصّ بالإمام أو یعم الإمام و غیره؟.

قال فی الریاض: و ظاهره- أی خبر تحف العقول- کباقی النصوص و الفتاوی قصر التخییر علی الإمام فلیس لغیره من الحکّام، و علیه نبّه بعض الأصحاب و احتمل بعض ثبوته لهم أیضا و فیه إشکال و الأحوط إجراء الحدّ أخذا بالمتیقّن لعدم لزوم العفو انتهی.

أقول: إذا کان المراد من الغیر هو الحاکم الجامع للشرائط فإلحاقه بالإمام غیر بعید.

نعم لو کان المراد به الأعمّ منه و من غیره فیشکل الإلحاق، و الاحتیاط یوجب إقامة الحدّ و ذلک لأن العفو لیس بلازم حیث إنّه قد تقدّم و تحقّق أنه مع إقراره و توبته یتخیّر الإمام بین إقامة الحدّ و العفو عنه، فهنا نشک فی هذا التخییر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۷۰

و فی جواز العفو و الأصل عدمه.

بما ذا یثبت السحق؟

بقی الکلام هنا فی أن السحق یثبت بما ذا و قد قال صاحب الجواهر بعد تقریره تخییر الإمام: بل هی أیضا مثلهما فی الثبوت بالإقرار أربعا قطعا و بشهادة الأربع رجال بل کاللواط فی عدم الثبوت إلّا بشهادة الرجال خاصّة للأصل و غیره إلخ.

یعنی کما أن السحق تکون کالزنا و اللواط فی تخییر الإمام عند الإقرار، و التوبة، کذلک تکون مثلهما فی الإثبات بالإقرار أربعا.

و قد ذهب إلی ذلک غیره من العلماء.

قال فی کشف اللثام (عند قول العلّامة: و یثبت بشهادة أربعة رجال لا غیر):

خلافا لابنی زهرة و حمزة و قد مرّ فی القضاء (ثمّ قال): و اشتراط هذا العدد مجمع علیه فی الظاهر (ثمّ قال):

و یدلّ علیه قوله تعالی وَ اللّاتِی یَأْتِینَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَیْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْکُمْ «۱» و قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ. «۲».

و قد جعل رحمه اللّه الفاحشة فی الآیة الأولی أعمّ من الزنا و غیرها ممّا یناسبها و یلحق بها.

و هذا خلاف ما هو الظاهر من بعض التفاسیر ففی تفسیر الصافی للکاشانی رحمة اللّه علیه: قیل: الفاحشة: الزنا سمّی بها لزیادة قبحها و شناعتها انتهی.

و لم أقف بعد علی ورود ذلک فی الروایات الشریفة.

و کیف کان فقد خالف فی ذلک المحقّق الأردبیلی قدّس سرّه و ذهب إلی کفایة

---

(۱) سورة النساء الآیة ۱۵.

(۲) سورة النور الآیة ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۷۱

الإقرار مرّتین فی إثبات السحق.

أقول: و ما أفاده لیس ببعید و ذلک لظهور الآیتین فی الزنا لا الأعم منها و ممّا یلحق بها و کأنه قیل فی الآیة الأولی: و اللّاتی یأتین الزنا من نساءکم و فی الآیة الثانیة وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ، بالزنا.، و إذا لم یکن دلیل علی اعتبار الأربع فی المقام فلا محالة یرجع إلی عموم أدلّة الشاهدین کقوله تعالی:

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجٰالِکُمْ «۱» و غیر ذلک و علی هذا فیکتفی فی إثبات السحق بشهادة شاهدین.

هذا بالنسبة إلی الشهادة، و أما بالنسبة إلی الإقرار فیکفی الإقراران فی إثبات ذلک- لأنه بحکمها- بل یمکن یقال بکفایة الإقرار الواحد.

حکم الأجنبیتین فی إزار واحد

قال المحقق: و الأجنبیّتان إذا وجدتا فی إزار مجرّدتین عزرت کلّ واحدة دون الحدّ.

أقول: البحث هنا هو البحث فی اضطجاع الرجلین تحت إزار واحد کما صرّح بذلک فی المسالک.

و فی الجواهر: و مقتضاه أن المشهور حینئذ من ثلاثین إلی تسعة و تسعین انتهی. (و قد مرّ أن مقتضی الجمع بین خبر سلیمان بن هلال و خبر معاویة بن عمّار ذلک أی ما بین الثلاثین إلی تسعة و تسعین).

و اختار ذلک شیخ الطائفة قدّس سرّه فی النهایة و ابن البرّاج: و إذا وجدت امرأتان فی إزار واحد مجردتین من ثیابهما و لیس بینهما رحم و لا أحوجهما إلی ذلک ضرورة من برد و غیره کان علی کلّ واحدة منهما التعزیر من ثلاثین سوطا

(۱) سورة البقرة الآیة ۲۸۲.

إلی تسعة و تسعین حسب ما یراه الإمام أو الوالی. «۱»

لکن قال الشیخ فی أشربة الخلاف: لا یبلغ بالتعزیر حدّا کاملا بل یکون دونه و أدنی الحدود فی جنیة الأحرار ثمانون فالتعزیر فیهم تسعة و سبعون جلدة و أدنی الحدود فی الممالیک أربعون و التعزیر فیهم تسعة و ثلاثون. «۲»

و ظاهر عبارته أنه قائل بذلک فی مطلق الحدّ و أیّ حدّ کان فی حین صرّح البعض «۳» بأنه إذا کان الموجب للتعزیر ممّا یناسب الزنا و نحوه ممّا یوجب مأة جلدة فالتعزیر فیه دون المائة و إن کان ممّا یناسب شرب الخمر أو القذف ممّا یوجب ثمانین فالتعزیر فیه دون الثمانین.

و قد حمل ابن إدریس رضوان اللّه علیه کلام الشیخ فی أشربة الخلاف علی ذلک و جعل الملاک هو الحدّ الکامل الذی هو المائة فالتعزیر مطلقا دونه و قد عدّ ما یظهر ممّا ذکره الشیخ، من أقوال المخالفین و اجتهاداتهم و قیاساتهم قال:

و الذی یقتضیه أصول مذهبنا و أخبارنا أن التعزیر لا یبلغ الحدّ الکامل الذی هو المائة أی تعزیر کان سواء کان ممّا یناسب الزنا أو القذف و إنّما هذا الذی لوّح به شیخنا، من أقوال المخالفین و فرع من فروع بعضهم و من اجتهاداتهم و قیاساتهم الباطلة و ظنونهم العاطلة انتهی [۱].

و کیف کان فمقتضی الجمع بین الأخبار هو الحکم بتعزیر هما من ثلاثین إلی تسعة و تسعین، و الاختیار فیهما و ما بینهما إلی الحاکم.

[۱] السرائر ج ۳ ص ۴۶۶، أقول: و قد ردّ علیه العلّامة فی المختلف ص ۷۶۶ بقوله: و أمّا ما ذکره الشیخ من تقدیر التعزیر فهو جیّد حسن لأنا لا نبلغ بما یناسب الفعل، و یقرب منه، و لیس به حدّ ذلک الفعل و حاشا شیخنا أن یقلّد غیره من علمائنا فکیف من لا یعتقد

صحّة مذهبه الى آخر کلامه زید فی علو مقامه فراجع.

(۱) النهایة ص ۷۰۷ و المهذّب ج ۲ ص ۵۳۳، و اللفظ للشیخ.

(۲) الخلاف ج ۳ کتاب الأشربة مسئلة ۱۴.

(۳) کأبی الصلاح الحلبی فراجع الکافی ص ۴۲۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۷۳

و أمّا ما ورد فی بعض الروایات من تعزیر هما بما دون الأربعین کما فی روایة حمّاد بن عثمان «۱» أو بالعشرة إلی العشرین کما فی روایة إسحاق بن عمّار [۱] فهی معرض عنها و العامل بها شاذّ.

کما أن ما ورد فیها من أنهما یضربان الحدّ کما فی صحیح الحلبی «۲» فیمکن أن یراد من الحدّ التعزیر فإنّه قد یستعمل فی التعزیر و قد یستعمل فی الأعمّ من الحدّ و التعزیر و علی الجملة، فإطلاق الحدّ هنا من باب المجاز.

هذا کلّه إذا صدر ذلک مرّة فلو تکرّر ذلک فإلیک حکمه:

حکم وقوع هذا العمل مرارا

قال المحقّق: و إن تکرّر الفعل و التعزیر مرّتین أقیم علیهما الحدّ فی الثالثة فإن عادتا

قال فی النهایة: قتلتا و الأولی الاقتصار علی التعزیر احتیاطا فی التهجّم علی الدماء.

و فی الجواهر (بعد قول المصنّف: فی الثالثة): بلا خلاف أجده إلّا ما یحکی عن ظاهر الحلّی من القتل فیها لأنه کبیرة و کلّ کبیرة یقتل فاعلها فی الثالثة بعد تخلّل الحدّ أو التعزیر أقول: قال ابن إدریس بعد الحکم بتعزیر الامرأتین اللّتین وجدتا فی إزار واحد: فإن عادتا إلی مثل ذلک نهیتا و أدّبتا فإن عادتا ثالثة أقیم علیهما الحدّ کاملا مأة جلدة علی ما روی.

ثمّ قال: أورده شیخنا فی نهایته و قال: فإن عادتا رابعة کان علیهما القتل.

[۱] مستدرک الوسائل ج ۱۸ ص ۱۹۴ ب ۶ من أبواب بقیة الحدود ح ۲: قال: سألت أبا إبراهیم علیه السلام عن التعزیر، قلت: کم هو؟ قال: ما بین العشرة إلی العشرین.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب بقیة الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۷۴

ثمّ قال: قال محمد بن إدریس: إنّ قتلهما فی الرابعة لقولهم علیهم السلام:

أصحاب الکبائر یقتلون فی الرابعة و الصحیح أنّهم یقتلون فی الثالثة انتهی «۱».

فمستند ابن إدریس القائل بالقتل فی الثالثة بعد تحقق التعزیر مرّتین خبر یونس عن أبی الحسن الماضی علیه السلام قال: أصحاب الکبائر کلّها إذا أقیم علیهم الحدّ مرّتین قتلوا فی الثالثة «۲».

نعم قد خرج عن ذلک باب الزنا لروایة أبی بصیر قال: قال: أبو عبد اللّه علیه السلام: الزانی إذا زنا یجلد ثلاثا و یقتل فی الرابعة، یعنی یجلد ثلاث مرّات «۳».

و قد قال الشیخ: الأوّل مخصوص بغیر الزنا.

و علی هذا ففی غیر الزنا یحدّ أو یعزّر فی المرّة الأولی و کذا الثانیة ثمّ فی الثالثة یقتل.

لکن الشیخ فی النهایة صرّح فی المقام بتعزیرهما ثلاثا ثمّ قتلهما فی الرابعة «۴» و وافقه فی ذلک ابن البرّاج و کذا العلّامة فی المختلف.

و مستنده فی ذلک أمران:

إحداهما روایة أبی خدیجة قال: لا ینبغی لامرأتین تنامان فی لحاف واحد إلّا و بینهما حاجز فإن فعلتا نهیتا عن ذلک فإن وجدهما بعد النهی فی لحاف واحد جلدتا کلّ واحد منهما حدّا حدّا فإن وجدتا الثالثة فی لحاف حدّتا فإن وجدتا الرابعة قتلتا «۵».

ثانیهما أنه کبیرة و کلّ کبیرة یقتل بها فی الرابعة.

و لکن فیه أن الروایة مع ضعف سندها لا تنطبق علی ما ذکره کاملا فإنّ

---

(۱) السرائر ج ۳ ص ۴۶۷.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۲.

(۴) النهایة ص ۷۰۷.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب الزنا ح ۲۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۷۵

مقتضاها هو أنه لا شیء فی المرّة الأولی سوی النهی إلّا أن یحمل علی صورة الجهل بالحکم، و یبقی مع ذلک التعبیر بالحدّ بالنسبة إلی المرّة الثانیة و الثالثة و الحال أنه لا- یقول بالحدّ بل هو قائل بالتعزیر اللهم إلّا أن یراد من الحدّ التعزیر و بعد ذلک کلّه یکون الحکم بالقتل بحسب ذلک فی المرّة الثالثة لأن المرّة الأولی لم تکن مقتضیة للتعزیر علی ما تقدّم من الحمل علی صورة الجهل و أین ذلک من القتل فی الرابعة الذی یقول به.

و امّا الاستدلال الثانی ففیه ما أفاده فی المسالک من أنه إن أراد مع إیجابها الحدّ فمسلّم لکن لا یقولون به هنا و إن أراد مطلقا فالظاهر منعه و من ثمّ اختار المصنف الاقتصار علی التعزیر مطلقا و هو الأوجه إن لم نقل بالحدّ کما اختاره الصدوق و إلّا کان القول بقتلهما فی الثالثة أو الرابعة أوجه انتهی.

أقول: و لا- یخفی علیک ما فی نسبة المسالک إلی المحقّق من الإشکال و ذلک لأنه نسب إلیه اختیار الاقتصار علی التعزیر مع أنه قدّس سرّه صرّح بالحدّ فی الثالثة.

و قد تعرّض صاحب الریاض لذکر الدلیلین ثمّ تنظّر فیهما لما ذکره فی المسالک ثمّ قال: و من ثمّ اختار الفاضلان و الشهیدان و أکثر المتأخرین کما فی المسالک الاقتصار علی التعزیر مطلقا إلّا فی کل ثالثة فالحدّ و لا ریب أنه أحوط انتهی.

نعم أورد علی صاحبی. المسالک و الریاض، فی الجواهر بقوله: و فیه أوّلا- إنّ المتّجه بناءا علی ما ذکراه القتل فی التاسعة أو الثانیة عشر لتخلّل الحدّ حینئذ لا أن الحکم کذلک مطلقا و ثانیا قد سمعت الصحیح و معقد الإجماع الدّالین علی قتل أصحاب الکبائر فی الثالثة.

ثم قال: نعم یقال فی المقام بالرابعة إلحاقا له بالزنا و احتیاطا فی الدماء.

أقول: فاللازم هنا البحث فی أن المراد من قتل أصحاب الکبائر بعد إجراء الحدّ علیهم مرّتین مثلا هل هو الحدّ المصطلح و خصوصه أو المراد منه الأعمّ منه و من التعزیر.

قال فی المسالک: مقتضی الحکم بالتعزیر عدم الحکم بالقتل مطلقا و إلیه ذهب

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۷۶

أکثر المتأخرين انتهى.

و على هذا فتصل النوبة إلى البحث فى أنه يعتبر التعاقب فى الحدّ مرّتين أو ثلاث مرّات بحيث لو حصل الانفصال لا يجوز القتل أو أنه يكفى فى القتل إجراء الحدّ مرّتين أو ثلاث مرّات مطلقا؟.

و الظاهر هو الثانى و عليه فيتحقّق فى كلّ ثلاث مرّات من وقوع الفعل حدّ واحد مسبوق بتعزيرين فيكفى فى الحكم بالقتل إجراء الحدّ عليهما ثلاث مرّات مثلا و إن لم تكن متعاقبة بل وقع كلّ منهما عقيب تعزيرين.

و امّا القول بتعزيره فى المرّة الأولى و الثانية و إقامة الحدّ عليه فى الثالثة مطلقا بلغ ما بلغ و مهما تكرّر منه الجرم، فهو خلاف الظاهر جدّا و هو يفضى إلى أن لا يقتل أصلا مهما أتى بهذا الفعل الشنيع و المعصية العظيمة.

و الإجماع المذكور فى خبر أبى خديجة و إن كان يقتضى الحكم بعدم القتل لأن الأصل عدم جوازه، و الاحتياط أيضا يقتضى ذلك إلّا أن الروايات الدّالة على قتل مرتكب الكبيرة فى المرّة الثالثة، أو الرابعة كما فى باب الزنا يوجب الحكم بالقتل فى المقام.

نعم لا يبعد الحكم بذلك فى الرابعة و التأخير فى قتله إليها و إن قلنا بالقتل فى الثالثة فى سائر المعاصى و المحرّمات، و ذلك لأنه لا يقتل فى الزنا إلّا فى الرابعة و بعد أن أجرى عليه الحدّ ثلاث مرّات فكيف يقال فى المقام بالقتل فى الثالثة و الحال أنه لم يكن شىء سوى كونهما تحت لحاف واحد.

و لعلّ نظر الشيخ قدّس سرّه من الحكم بقتلهما فى الرابعة هو إلحاقه بالزنا و إن كان قد يورد عليه بأنه قياس مع الفارق و لكنّ الإنصاف أن الحكم بالقتل فى الزنا فى الرابعة، و فى المقام فى الثالثة بعيد.

فتحصّل أنه يحكم بقتلهما بعد ارتكاب هذا العمل اثنى عشر مرّة و بعد أن عزّرا فى المرّتين الأوليين من كلّ ثلاث و حدّا فى كلّ ثالثة من الثلاثة الأولى و الثانية و الثالثة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۷۷

الكلام فى عدم جريان الكفالة فى الحدّ

اشارة

قال المحقّق قدّس سرّه: مسألتان:

[الأولى: لا كفالة فى الحدّ و لا تأخير فيه]

الأولى: لا كفالة فى الحدّ و لا تأخير فيه مع الإمكان و الأمن من توجّه الضرر و لا شفاعة فى إسقاطه.

أقول: قد ذكر قدّس سرّه فى المسألة الأولى ثلاثة من أحكام الحدّ أوّلها أنه لا كفالة فيه.

و الكلام هنا فى علّة ذلك و وجهه. فقال الشهيد الثانى قدّس سرّه فى المسالك بعد التصريح بفورية وجوب الحدّ عند ما ثبت موجبه: و من ثمّ لم يجز فيه الكفالة لأدائها إلى تأخيره و هو غير جائز مع إمكان تعجيله انتهى و ردّ عليه صاحب الجواهر رضوان اللّه عليه فقال عند توجيه عدم الكفالة فى الحد: لا لأدائه إلى التأخير إذ قد يكون العذر حاصلا فى تأخيره بل للحسن أو الصحيح عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله): لا كفالة فى حدّ، و نحوه عن أمير المؤمنين عليه السلام انتهى.

فقد علّل هو بورود النصوص و وجّه ذلك بالتعبّد.

و تظهر الثمرة فى أنه على الأوّل لو كان هناك عذر يمنع عن التعجيل فإنّه يقبل الكفالة حينئذ لجواز التأخير. بخلاف ما لو كان العلّة

هو النصّ فإنّه لا يجوز الكفالة أصلا.

قال بعض معاصرينا قدّس اللّه روحه عند بيان عدم الكفالة فى الحدّ: و هذا الكلام يمكن أن يراد منه أنه لا تقبل كفالة أحد إذا لزم الحدّ للزوم تأخير الحدّ فإذا فرض لزوم التأخير كما لو لزم إرضاع ولد بحيث يموت الولد مع ترك الأمّ الإرضاع، و من استحقّ الحدّ يمكن أن يهرب بحيث لا يمكن إجراء الحدّ عليه فإن كان النظر إلى هذا فلا بدّ من التقييد و هذا كما يقال: لا يجوز تأخير الحدّ فمع جواز التأخير لا مانع من الكفالة.

ثم قال: و يمكن أن يكون المراد أنه لا يصحّ الكفالة وضعا بحيث لو تعهّد الكفالة لا يصحّ و على هذا يكون الكفالة باطلة نظير البيع الغررى و على الأوّل

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۷۸

يكون نظير البيع وقت النداء يوم الجمعة «۱».

أقول: الظاهر أنه لا- يمكن حمل الكلام على الوجه الأوّل لأنه نظير: لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب الذى معناه أنه إذا كان جميع أجزاء الصلاة و شرائطها موجودة فهناك لا تتحقق الصلاة إلا بفاتحة الكتاب و لا يشمل الصلاة الباطلة مع قطع النظر عن قراءة فاتحة الكتاب و عدمها فيها ففى المقام لا معنى للكفالة فى الحدّ الفورى و عند ما لم يكن التأخير جائزا لعذر من الأعذار فإنّه لا بدّ حينئذ من إجراء الحدّ بالفور و إنّما يجرى بحث الكفالة فيما كان يجوز التأخير، فهنا الذى يتصوّر فيه الكفالة يقال: لا كفالة فى الحدّ بمعنى عدم صحّتها لا حرمتها، فإذا جاز التأخير و لم يجب الفور فهنا و إن كان يتصوّر الكفالة بأن يتعهّد الكفيل إحضاره فى الوقت الخاص لكن تبطل هذه الكفالة شرعا لعدم مشروعيّة الكفالة فى الحدود.

و بعبارة أخرى معنى العبارة الشريفة أن الكفالة المشروعة فى سائر الموارد غير مشروعة فى الحدّ.

و لعلّ الوجه فى عدم جريان الكفالة فى باب الحدود و سرّه أن لازم الكفالة و مقتضاها هو جواز استيفاء الحقّ من الكفيل مع عدم إمكان استيفائه من المكفول له و هذا لا يمكن فى باب الحدود لأنه لا يحدّ أحد بمعصية غيره و إنّما يتحقّق ذلك فى باب الأموال و لذا ترى أنه لا كفالة فى القتل و تكون فى الدية.

و الحاصل أنه يتعيّن الوجه الثانى من الوجهين و هو عدم مشروعيّة الكفالة فى الحدّ الذى لو لا الدليل لصحّت فيه الكفالة و ليس هو إلّا الحدود المؤجلة.

ثمّ إنّه لو كان الحدّ شاملا للتعزير أيضا كما هو الظاهر فالأمر واضح، و أما لو قلنا بأنّ المراد من الحدّ هو الحدّ المصطلح و اختصاصه بالحدّ المخصوص أعنى غير التعزير فحينئذ نقول: إنّ المناط فى كليهما واحد فكما لا يجوز و لا يمكن أن يقام الحدّ على الكفيل كذلك لا يمكن ان يعزّر الكفيل و على هذا فلا يجوز الكفالة

---

(۱) جامع المدارك الطبع الأوّل ج ۷ ص ۸۷ و ۸۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۷۹

فى التعزير.

عدم جواز التأخير فى الحدّ

هذا كلّه بالنسبة إلى الحكم الأوّل أعنى عدم جواز الكفالة.

و أمّا الحكم الثانى أى عدم جواز التأخير فنقول: إن التأخير فى الحدّ غير جائز و ذلك للنهى عنه.

ففى رواية عمران أو صالح بن ميثم عن أبيه فى حديث طويل: إنّ امرأة أتت أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّت عنده بالزنا أربع مرّات

قال: فرفع رأسه إلی السماء و قال: اللهم إنّه قد ثبت علیها أربع شهادات و إنّک قد قلت لنبیّک صلّی اللّه علیه و آله فیما أخبرته من دینک: یا محمّد من عطّل حدّا من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلک مضادّتی «۱» و عن السکونی عن جعفر عن أبیه عن علیّ علیه السلام فی حدیث قال: لیس فی الحدود نظر ساعة «۲».

و عن محمّد بن علیّ بن الحسین بإسناده إلی قضایا أمیر المؤمنین علیه السلام قال: إذا کان فی الحدّ لعلّ أو عسی فالحدّ معطّل. «۳»

و هل یختص عدم الجواز بما إذا کان علی نحو یصدق علیه التعطیل؟ قال فی الجواهر: و کذا لا تأخیر فیه علی وجه یصدق علیه التعطیل انتهی.

و لکن الظاهر أنه غیر جائز مطلقا و إن فرض عدم صدق ذلک علیه بل مجرّد الإمهال غیر جائز (کما هو مقتضی الروایة الثانیة) لو لم نقل بأن الإمهال أیضا نوع من التعطیل.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۶.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۵ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۵ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۸۰

ثمّ إنّه یستثنی من ذلک ما إذا لم یمکن التعجیل أو لم یکن هناک أمن من الضرر، و ذلک کالمرض و الحبل فإنّه لا بد معهما من التأخیر الحدّ إلی أن یبرأ أو تضع حملها.

ثمّ إنّ کون الاختیار بید الإمام فی بعض الموارد کما إذا ثبت بالإقرار فله العفو و الإقامة قد یوجب توهّم جواز التأخیر له.

و فیه عدم ملازمة بین کون الاختیار بیده و أن لا یجوز له التأخیر فی ذلک فعلیه أن یختار واحدا من الأمرین فورا.

عدم جواز الشفاعة فی الحدّ

الثالث أنه لا شفاعة فی إسقاط الحد.

و قد استدلّ علی ذلک بوجهین:

أحدهما أن استیفائه حقّ واجب علی الإمام و من ثمّ لم تجز فیه الشفاعة لأنه لا یشفع إلّا فیما هو حقّه- کذا فی المسالک.

أقول: و علی هذا فلو فرض فی مورد کون الأمر بید الإمام و أنه جاز له العفو کما فی غیر مورد ثبوته بالبیّنة فلا بدّ من جواز ذلک هناک.

ثانیهما الروایات:

فعن محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: کان لأمّ سلمة زوج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله أمة فسرقت من قوم فأتی بها النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فکلمّته أم سلمة فیها فقال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله: یا أم سلمة هذا حدّ من حدود اللّه لا یضیع فقطعها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله «۱» و عن مثنی الحناط عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: لأسامة بن زید: لا یشفع فی حدّ «۲»

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۰ من أبواب مقدمات الحدود ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۰ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۸۱

و عن سلمة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کان أسامة بن زید یشفع فی الشیء الذی لا حدّ فیه فأتی رسول الله صلّی اللّه علیه و آله بإنسان قد وجب علیه حدّ فشفع له أسامة فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: لا تشفع فی حدّ. «۱»

و عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: لا یشفعنّ أحد فی حدّ إذا بلغ الإمام فإنّه لا یملکه و اشفع فیما لم یبلغ الإمام إذا رأیت الندم و اشفع عند الإمام فی غیر الحدّ مع الرجوع من المشفوع له و لا یشفع فی حقّ امرئ مسلم و لا غیره إلّا بإذنه. «۲»

و ظاهر هذه الأخبار أنه لا أثر للشفاعة فی باب الحدود مطلقا و أن الحد ممّا لا یقبل الشفاعة.

و لو کان المراد هو التحریم فهو أیضا کاف فی إثبات المطلوب لأنه کیف یترتّب الأثر علی ما هو حرام؟

نعم ربما یستظهر من التعلیل الوارد فی خبر السکونی: (فإنّه لا یملکه) أنه لا شفاعة فیما لیس له العفو و لیس هو مالکا للحدّ و أمّا إذا کان مالکا له کما إذا ثبت الحد بالإقرار فهناک لا بأس بالشفاعة فیه.

فالأمر یدور بین تخصیص الروایات السابقة الدالّة علی أنه لا شفاعة فی حدّ بأن یقال: لا یشفع فی حدّ إذا لم یکن الإمام مالکا للعفو و الإقامة، أو یؤخذ بالنکرة فی سیاق النفی و یوجّه التعلیل الوارد فی المقام بأنه لا یملک الشفاعة و إن کان مالکا للعفو.

و علی الجملة فالإشکال الوارد فی المقام هو أن العلّة لیست صریحة فی عدم ملکه للعفو کی یقال: بأنه إذا کان مالکا للعفو یجری حینئذ الشفاعة، فلعلّ المراد أنه لا یشفعنّ أحد فإنّ الإمام لیس مالکا لذلک أی لقبول الشفاعة و لا بعد أصلا فی إرادة هذا المعنی، و بناءا علیه فیقدّم النکرة فی تلو النفی و یحکم بأنه لا أثر

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۰ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۰ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۸۲

للشفاعة فی باب الحدود.

قال فی الجواهر: قد یقال: إنّ مقتضی التعلیل المزبور جواز الشفاعة فیه فی مقام التخییر له إلّا أن إطلاق الأصحاب ینافیه انتهی.

المسألة الثانیة فی المرأة التی وطئها زوجها فساحقت بکرا فحملت

قال المحقّق: لو وطئ زوجته فساحقت بکرا فحملت قال فی النهایة علی المرأة الرجم و علی الصبیة جلد مأة بعد الوضع و یلحق الولد بالرجل و یلزم المرأة المهر.

أقول: إذا جامع الرجل زوجته ثم ساحقت هذه المرأة بکرا فحملت البکر من مائها الذی کان من الزوج فهناک أحکام:

أحدها أنه ترجم المرأة و العلّة فی ذلک أنها محصنة فإنّ المفروض أن زوجها قاربها عن قریب و قد تقدّم أن الشیخ قال فی باب السحق بأنه ترجم مع الإحصان و تحدّ مع عدمه.

ثانیها أنه تجلد الصبیّة مأة جلدة، و وجهه أن المفروض رضاها بذلک فتجلد مأة کما هی حدّها و المفروض انّها بکر لا زوج لها، نعم یؤخّر حدّها الی أن تضع حملها.

ثالثها أنه یلحق هذا الولد بالرجل صاحب الماء و ذلک لأنه قد تکوّن و نشأ منه.

رابعها أنه یلزم المهر للبکر علی المرأة المساحقة.

ذهب إلی ترتّب هذه الأحکام الأربعة شیخ الطائفة فی النهایة.

و یدل علی ذلک صحیح محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر و أبا عبد اللّه علیهما السلام یقولان: بینما الحسن بن علی فی مجلس

أمير المؤمنين عليه السلام إذ أقبل قوم فقالوا يا أبا محمّد أردنا أمير المؤمنين. قال: و ما حاجتكم؟ قالوا أردنا أن نسأله عن مسألة قال: و ما هى تخبرونا بها؟ قالوا امرأة جامعها زوجها فلمّا

قام عنها قامت بحموتها فوقعت على جارية بكر فساحقتها فوقعت النطفة فيها فحملت فما تقول فى هذا؟ فقال الحسن: معضلة و أبو الحسن لها و أقول، فإن أصبت فمن اللّه و من أمير المؤمنين و إن أخطأت فمن نفسى فأرجو أن لا أخطئ إن شاء اللّه: يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر فى أوّل وهلة لأن الولد لا يخرج منها حتّى تشقّ فتذهب عذرتها ثم ترجم المرأة لأنها محصنة و ينتظر بالجارية حتّى تضع ما فى بطنها و يردّ الولد إلى أبيه صاحب النطفة ثم تجلد الجارية الحدّ قال: فانصرف القوم من عند الحسن عليه السلام، فلقوا أمير المؤمنين عليه السلام فقال: ما قلتم لأبى محمّد و ما قال لكم؟ فأخبروه فقال: لو أنّنى المسئول ما كان عندى فيها أكثر ممّا قال ابنى «۱» و قد عمل بها الشيخ و أتباعه و لعلّ المسالك أيضا يرتضيه. و قد وافقه المحقّق قدّس سرّه فى ثلاثة من هذه الأحكام و خالف فى واحد منها و هو الرجم و إليك نصّه فى البحث الآتى:

رأى المحقّق و ابن إدريس حول المسألة

قال المحقّق: امّا الرجم فعلى ما مضى من التردّد و الأشبه الاقتصار على الجلد و أمّا جلد الصبية فموجبه ثابت و هو المساحقة و أمّا لحوق الولد فلأنّه ماء غير زان و قد انخلق منه الولد فيلحق به و أمّا المهر فلأنّها سبب فى إذهاب العذرة، و ديتها مهر نسائها و ليست كالزانية فى سقوط دية العذرة لأن الزانية أذنت فى الافتضاض و ليست هذه كذلك. انتهى.

أقول: و ابن إدريس خالف فى المسألة و ردّ الأحكام كلّها عدا إثبات الجلد على البكر نظرا إلى وجود مقتضيه و هو المساحقة قال رحمة اللّه عليه: فإن عضد هذه الرواية دليل من كتاب أو سنّة متواترة أو إجماع و إلّا السلامة التوقّف فيها

---

(۱) (ج) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ السحق ح ۱، و راجع أيضا ح ۲.

و ترك العمل بها و النظر فى دليل غيرها لأنا قد قلنا إنّ جلّ أصحابنا لا يرجمون المساحقة سواء كانت محصنة أو غير محصنة و استدللنا على صحة ذلك فكيف توجب على هذه الرجم، و إلحاق الولد بالرجل، فيه نظر يحتاج إلى دليل قاطع لأنه غير مولود على فراشه و الرسول عليه السلام قال: الولد للفراش، و هذه ليست بفراش للرجل لأن الفراش عبارة فى الخبر عن العقد و إمكان الوطى و لا هو من وطئ شبهة بعقد الشبهة، و إلزام المرأة المهر أيضا فيه نظر، و لا دليل عليه لأنّها مختارة غير مكرهة و قد بيّنا أن الزانى إذا زنا بالبكر الحرّة البالغة لا مهر عليه إذا كانت مطاوعة، و البكر المساحقة هاهنا مطاوعة قد أوجبنا عليها الحدّ لأنّها بغىّ، و النبىّ عليه السلام نهى عن مهر البغى فهذا الذى يقال على هذه الرواية فإن كان عليها دليل غيرها من إجماع و غيره فالتسليم للدليل دونها، فليلحظ ما نبّهنا عليه و يتأمّل و لا ينفى فى الديانة أن يقلّد أخبار الآحاد و ما يوجد فى سواد الكتب انتهى «۱».

و يؤل كلامه و إيراداته إلى إيرادين:

الأوّل أن الرواية من قبيل أخبار الآحاد الّتى لا يعمل بها.

الثانى أن الرواية على خلاف مقتضى القواعد فإنّ الحكم فى السحق هو الجلد مطلقا دون الرجم و إن فصل الشيخ قدّس سرّه بين المحصنة و غيرها فأوجب الرجم فى الأولى، و هذه الرواية تتضمّن الحكم بالرجم.

أمّا الأوّل فهو ممّا يقول به على خلاف المشهور.

و أمّا اشتمال الرواية على خلاف مقتضى القواعد فأمّا حكم السحق فهو و إن كان الجلد دون الرجم على ما عليه جلّ الأصحاب إلّا أنه

لا یرد إشکال لو قیل هنا بالرجم بمقتضی الروایة بعد البناء علی العمل بخبر الواحد فإنّ هذه مخصّصة للروایات الدالّة علی أن حدّ السحق هو الجلد و إن کان هذا خلاف ظاهر العموم، لکن یقال به عملا بهذه النصوص و جمعا بینها و بین ما تقدّم من الدلیل

---

(۱) السرائر ج ۳ ص ۴۶۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۸۵

علی عدم رجم المساحقة مطلقا کما ذکره فی الریاض.

سلّمنا أن هذه الجملة غیر معمول بها، و أنه لا بدّ من الأخذ بروایات الجلد فی السحق و ترجیحها علی روایة الرجم و لکن هذا لا ینافی العمل بباقی فقرأتها، و عدم العمل بقطعة من الروایة لا یضرّ بما سواها منها.

و الإنصاف أن احتمال العمل بتلک الروایة فی خصوص المورد لإیجابه حمل البکر، یدفعه اشتمالها علی التعلیل المقتضی تسریة الحکم إلی کلّ محصنة.

و أمّا ما أورده من عدم إلحاق الولد بالرجل معلّلا بأنه لیس مولودا علی فراشه کی یلحق به ففیه أنه مخلوق من مائه و متکوّن من نطفته و لم یکن هو بزان فیلحق به شرعا کما یلحق به لغة و عرفا، فإن ولد الرجل فیهما هو من تکوّن من مائه مطلقا و إن کان من زنا غایة الأمر أن الشارع الأقدس نفی ولدیة المتکوّن من زنا فی قسم من الأحکام کالإرث مثلا دون المحرمیّة و حرمة النکاح.

و أمّا قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: الولد للفراش فهو لا یفید النحصار بل هو لبیان حکم ما إذا کان هناک شبهة بأن یتردّد الولد بین شخصین فلا یفید أن المتکوّن فی غیر الفراش لیس بولد.

و علی الجملة فخروجه بدوا من بین الصلب و الترائب یقتضی إلحاقه بالرجل فإنّه منشأ حیاته و تکوّنه و لیس المقام من باب الزنا کی لا یلحق به شرعا.

و أمّا عدم الإلحاق بالأب فی باب الحیوانات فهو أمر عرفی لا یتعلّق ببحثنا.

و استشکل صاحب الجواهر قدّس سرّه فی إلحاقه به بقوله: إنّ ذلک لا یکفی فی لحوق الولد شرعا ضرورة کون الثابت من النسب فیه الوطی الصحیح و لو شبهة و لیس هذا منه و لیس مطلق التولّد من الماء موجبا للنسب شرعا ضرورة عدم کون العنوان فیه الخلق من مائه و الصدق اللغوی بعد معلومیّة الفرق بین الإنسان و غیره من الحیوان بمشروعیّة النکاح فیه دونه بل المراد منه تحقّق النسب. إلی آخر کلامه.

و فیه أن هذا خلاف اللغة و العرف بل و ما هو المستفاد من الروایات فإنّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۸۶

النسب یحصل من الماء و لا مدخلیّة للوطی فیه، و لذا لا خلاف فی أنه إذا لا عب الرجل زوجته فسبق الماء و حملت من ذلک بدون وطی فإنّ الولد ملحق به، مع أن الماء قد حصل فی المقام من الوطی الصحیح و إنّما المرأة عصت فی نقله إلی رحم البکر و إلحاق الولد بالصّبیة.

و هکذا بالنسبة إلی السؤال الوارد علینا و الذی یستفتوننا فیه و لعلّه واقع الآن أو أنه سیقع فی القابل من الأزمان و هو أنه إذا أخذت نطفة الرجل و جعلت فی ظروف مساعدة مناسبة کالمکائن و المصائع الخاصّة تحت حرارة لازمة کحرارة الرحم فتکونّ منها ولد، فهل لا یکون هذا الولد ملحقا بصاحب النطفة! [۱] قال قدّس سرّه: و من ذلک یظهر الإشکال فی لحوق ولد المکرهة بها إذا لم یثبت کون ذلک من الشبهة شرعا.

یعنی ممّا ذکرنا من عدم کفایة مجرّد التکوّن من الماء فی صدق الولد و اعتبار تحقّق النسب یظهر الإشکال فی الحکم بلحوق ولد المکرهة علی الزنا بها إذا لم یثبت کون وطیها من الشبهة بحسب الشرع فإنّه إذا أکره رجل امرأة علی الوطی بتصوّر أنّها زوجته ثمّ بان

أنها كانت أجنبيّة فحيث كان الوطى شبهة لا يرد إشكال فى لحوق الولد بها لمكان الشبهة بخلاف ما إذا أكرهها و لم يكن هناك شبهة فإنّه لا وجه للحوق الولد بالمرأة بعد أن كان الأب زانيا و الأمّ مكرهة و ذلك لعدم الفراش الشرعى و لا الشبهة.

و فيه أنه لا وجه للإشكال هنا أيضا بعد صدق الولد لغة و عرفا نعم لا يلحق بالأب شرعا كما مرّ لمكان الزنا.

ثم قال: كما أن من ذلك يظهر لك أن المتجه عدم لحوقه بالصبيّة و إن لم تكن زانية كما فى المسالك بل فى القواعد: إنه الأقرب، بعد الإشكال فيه و كأنّ وجهه

---

[۱] بل صرّح بعض بأنه لو صبّ ماء الرجل بعد الوطى، من رحم زوجته ثم اجتذبه رحم امرأة أخرى و تكوّن منه ولد فهو منتسب إلى هذا الرجل و المرأة الثانية دون الواسطة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۸۷

ممّا عرفت و من صدق عدم الزنا، مع الولادة و لا دليل على كونه بحكمه فى ذلك أيضا كما هو واضح نعم لا إشكال فى عدم لحوقه بالكبيرة لعدم الولادة.

أقول: يرد عليه إنّ انتفاء الوطى عن عقد صحيح ليس موجبا لعدم إلحاق الولد بالصبية مع تولّده منها فإنّ اللّه تبارك و تعالى الحق عيسى على نبيّنا و آله و عليه السلام بمريم و آبائها و أورثه منهم مع أنه لا عقد هناك و لا وطئ و لا ماء منهم فإنّه قد تكوّن بإرادة اللّه تبارك و تعالى كما قال اللّه سبحانه فَنَفَخْنا فِيها مِنْ رُوحِنا «۱» و مع ذلك فانتسب فى لسان الوحى و غيره إلى مريم و عدّه اللّه و جعله من ولد الأنبياء و ورثتهم بمجرّد خلقه فى رحم مريم بمشيّة اللّه تعالى و إرادته.

و على الجملة فالظاهر أنه لا إشكال فى إلحاق الولد و أن مجرّد تكوّن الولد فى رحم امرأة و بطنها كاف فى نسبته إليها و إلحاقه بها. ففى المقام يلحق بالبكر و ينتسب إليها خصوصا بلحاظ إمكان تهييج منيّها و دخلها فى تكوّن الولد مضافا إلى تكونه فى جوفها و الحاصل أن ما اختاره فى الرياض من إلحاقه بالصبية لا إشكال فيه.

نعم ما أفاده من عدم لحوقه بالكبيرة صحيح و ذلك لأنه لم يتولّد منها و إنّما كانت هى سببا لتكوّنه و تولّده.

اللهم إلّا أن يكون لمائها أيضا تأثير فى تكوّن الولد و شركتها فى تحقّقه بأن يكون الولد متكوّنا من ماء الرجل و ماء الكبيرة المنتقل بالمساحقة إلى البكر و لكن هذا غير معلوم فيرفع.

و قال: إنّها بعد الإذن بوضع النطفة فيها مع فرض علمها بوطى الزوج أو احتمالها لا تستحقّ المهر ضرورة كونها أقوى منها.

و حاصل إيراده أنه لا وجه لإلزام المهر على المساحقة لأن البكر رضيت بذلك فكانت مختارة غير مكرهة، و الزنا بالمختارة لا يوجب المهر و هى كانت عالمة بأنّ المرأة حاملة لماء الزوج و لا أقلّ من أنّها تحتمل ذلك فإذا أذنت و الحال

---

(۱) سورة الأنبياء الآية ۹۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۸۸

ذلك فهى بغى و لا مهر لبغىّ.

و فيه أن البكر قد رضيت بالمساحقة لا فى الحمل الذى هو سبب لإزالة عذرتها، و لا يقاس المقام بباب الزنا للفرق بينهما و هو أن الزانية رضيت و أذنت فى الافتضاض و إذهاب العذرة فلا عوض لها، و هذه لم تأذن فى ذلك و إنما رضيت و أذنت فى المساحقة و الملاصقة. [۱]

و إلى إشكال ابن إدريس نظر المحقّق بقوله فى عبارته الآتية:

رأی بعض المتأخرین

قال المحقّق: و أنکر بعض المتأخّرین ذلک و ظنّ أن المساحقة کالزانیة فی سقوط دیة العذرة و سقوط النسب.

أقول: و قد ظهر الجواب عنه.

ثم إنّه قد أورد صاحب الجواهر علی النص- بعد أن أقرّ بأن العمدة حینئذ العمل بالنّص المزبور- بقوله: بل قد یشکل ما فیه أیضا من تعجیل المهر بأنه غرامة قبل تحقّق السبب المحتمل للعدم بالموت و التزویج و نحوه.

یعنی کیف یحکم علی الکبیرة بالمهر الآن و معجّلا- و الحال أنه غرامة لم یتحقّق سببه و یحتمل أن لا- یحصل أصلا بالموت أو تزویجها مثلا و بعبارة أخری إنّه کالحکم بالقصاص قبل الجنایة و ذلک لأن المفروض أنه لم یخرج الحمل بعد فالعذرة باقیة فلا مهر و لا غرامة.

و هذا أیضا قابل للدفع لإمکان أن یکون المراد بیان أصل الاستحقاق فیکون تنجزه بالولادة و زوال البکارة کما أنه قدّس سرّه أجاب بذلک أیضا.

و قد تبیّن بما ذکر فی المقام أنه لیس فی تلک الأحکام ما یخالف القواعد أصلا

---

[۱] قال فی کشف اللثام: و احتمالها الحمل مع علمها بأن وطئها زوجها أو احتمالها ذلک لا یکفی فی الإذن. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۸۹

و لو فرض کونها خلاف القاعدة فنحن فی فسحة بعد ورود النص الصحیح الدّال علی ذلک مع عمل الأکثر به.

نعم ابن إدریس رحمه اللّه علیه فهو معذور علی حسب مبناه من عدم العمل بأخبار الآحاد.

ثمّ إنّه یتفرّع علی الحکم بالإلحاق أی لحوق الولد بالرجل أنه تجب نفقة الصبیّة فی مدّة الحمل علی هذا الرجل الذی هو زوج المساحقة [۱] بناء علی أن النفقة للحمل إذا بانت من زوجها.

و یتفرّع علیه أیضا وجوب الاعتداد ما دام الحمل إلی أن تضع حملها إن تزوّجت بغیر زوج الکبیرة.

و من الفروع المتعلقة بالمقام أنه لا یجوز إقامة الحدّ علیها ما دامت حاملا بل تؤخر فی الجلد إلی أن تضع و یستغنی الطفل. إلی غیر ذلک من الفروع و الأحکام، کلّ ذلک لترتّب أحکام الولد کلّها علی هذا الحمل کما فی الحمل الصحیح و من حملت عن زوجها.

---

[۱] قال فی کشف اللثام ج ۲ ص ۲۲۹: و النفقة علی الصبیّة مدّة الحمل علی زوج المساحقة إن قلنا إن النفقة علی الحامل إذا بانت من زوجها للحمل و إلّا فلا.

و أقول: راجع الجواهر أیضا ج ۳۱ ص ۳۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۹۰

الکلام فی القیادة

اشارة

قال المحقّق: و أمّا القیادة فهی الجمع بین الرجال و النساء للزنا أو بین الرجال و الرجال للّواط.

أقول: و زاد بعض العلماء علی العبارة المذکورة: أو بین النساء و النساء للسحق [۱].

---

[۱] قال السید أبو المکارم بن زهرة فی الغنیة: فصل فی حدّ القیادة: من جمع بین رجل و امرأة أو غلام و بین المرأتین للفجور فعلیه جلد خمسة و سبعین سوطا رجلا أو امرأة حرّا أو عبدا مسلما أو ذمیّا. الجوامع الفقهیّة ص ۶۲۲.

و قال ابن سعید فی الجامع ص ۵۵۷: و یحدّ الجامع بین الرجال و النساء و الرجال و الغلمان للفجور خمسا و سبعین جلدة رجلا کان أو امرأة عبدا أو حرّا مسلما أو کافرا.

و قال فی کشف اللثام (بعد قول العلّامة: القوّاد هو الجامع بین الرجال و النساء للزنا أو بین الرجال و الصبیان للّواط): و بین النساء و النساء للسحق انتهی.

و یقرب من ذلک عبارة صاحب الریاض قدّس سرّه فراجع کما أن علم التقی الشیخ المرتضی قدّس سرّه قال: القیادة حرام و هی السعی بین الشخصین لجمعهما علی الوطی المحرّم و هی من الکبائر.

أقول: و قد وردت فی حرمتها روایات منها ما رواه فی الوسائل ج ۱۲ ص ۳۱۴ ب ۲۷ من أبواب آداب التجارة ح ۱۱ عن کتاب تنبیه الخواطر للشیخ ورّام بن أبی فراس عن النبی صلی اللّه علیه و آله عن جبرئیل علیه السلام قال: اطلعت فی النار فرأیت وادیا فی جهنّم یغلی فقلت یا مالک لمن هذا؟ فقال: لثلاثة المحتکرین و المدمنین الخمر و القوّادین.

و منها ما رواه فی ج ۱۴ ص ۲۶۶ ب ۲۷ من أبواب النکاح المحرّم ح ۱ عن إبراهیم بن زیاد الکرخی قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۹۱

و لکن قال فی الجواهر بعد نقل ذلک عن جمع منهم: لم أتحققه لغة بل و لا عرفا انتهی.

و ذلک لأن الظاهر من القیادة هو الدلالة و الوساطة فی الزنا.

کما قال فی مجمع البحرین: القوّاد بالفتح و التشدید هو الذی یجمع بین الذکر و الأنثی حراما.

و الروایات الدّالة علی حرمتها لا- تتعرّض لغیر الجمیع بین الرجال النساء للزنا مثل ما رواه الصدوق فی عقاب الأعمال عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: و من قاد بین امرأة و رجل حراما حرم اللّه علیه الجنّة و مأواه جهنّم و ساءت مصیرا و لم یزل فی سخط اللّه حتّی یموت «۱».

و کذلک ما ورد فی حدّ القوّاد و هو خبر عبد اللّه بن سنان [۱] الآتی فإنّها لم تتعرّض لبیان ماهیّة القیادة [۲] و مجرّد إطلاق القیادة علی الجمع بین الرجل و المرأة لا یفید النحصار.

و خبر ابن سنان و إن کان مسبوقا بسؤال الراوی عن القوّاد لکن مع ذلک

الواصلة و المستوصلة یعنی الزانیة و القوّادة.

و منها روایة سعد الإسکاف قال: سئل أبو جعفر عن القرامل الّتی یضعها النساء فی رءوسهنّ یصلن شعورهنّ قال: لا بأس علی المرأة بما تزیّنت به لزوجها قال: فقلت له: بلغنا أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لعن الواصلة و المستوصلة فقال: لیس هناک إنّما لعن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله الواصلة الّتی تزنی فی شبابها فإذا کبرت قادت النساء إلی الرجال فتلک الواصلة و الموصولة. المکاسب ص ۲۱.

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۲۹ ب ۵ من أبواب حدّ السحق و القیادة ح ۱ أقول: و ظاهر هذا الخبر و هو خبر عبد اللّه بن سنان هو حصر القیادة فی ذلک فراجع.

[۲] أقول: إذا کان ذلک تاما فی روایة الصدوق فإنّه لا یتم جدّا فی خبر ابن سنان فإنّ ظاهره الحصر.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۴ ص ۲۶۶ ب ۲۷ من النکاح المحرّم ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۹۲

یمکن تعرّض الإمام علیه السلام لواحد من أفراده الشائع بین أهل العصیان و هو الجمع بین الرجل و المرأة للزنا کما أنه یمکن إرادة الخصوص.

و لا یخفی أن الحکم فی جمیع الصور معلوم و هو الحرمة بل لعلّها من الضروریّات کما أن الحکم فی القیادة هو الحرمة و الحدّ إلّا أن النزاع فی أن الجمع بین الذکرین أو بین الأنثیین أیضا من باب القیادة أم لا؟ و قد علم أن تعمیم حکم القوّاد فی الفرضین الأخیرین لا یستفاد من الروایات لعدم تعرّضها لهما.

إذا فلو شکّ فی شمول الحکم للموردین فلا یجوز إجراء حکم القیادة أعنی الحدّ بل لا بدّ من الحکم بالتعزیر.

نعم تمسّک بعض المعاصرین رضوان اللّه علیه فی إلحاق الجامع بین الذکر و الذکر، بالأولویّة القطعیة «۱».

و فیه أن الجزم بالحدّ بالأولویّة مشکل، لأن استفادة حکم الجامع بین الرجلین من حکم الجامع بین الرجل و المرأة- و إن کان اللواط أفحش و آکد حرمة و أشدّ مبغوضیّة- بالطریق الأولی محلّ تأمّل و شبهة و الحدود تدرء بالشبهات.

و حینئذ لم یبق ما یتمسّک به لإثبات الحکم فی الموردین إلّا أن یکون هناک إجماع فإن کان فیحکم بتساوی الموارد فی هذا الحکم أعنی الحدّ و إلّا فلا بدّ من الحکم بالتعزیر فیهما.

و لعلّ الإجماع قائم علی وحدة الحکم و اشتراک الموارد فی الحدّ، و لو کان إشکال فإنّما هو فی الإطلاق اسما و الشمول مفهوما و إلّا فالظاهر أن الحکم مجمع علیه بین الأصحاب.

---

(۱) راجع جامع المدارک ج ۷ ص ۹۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۹۳

فیما تثبت به القیادة و منها الإقرار

قال المحقّق: و یثبت بالإقرار مرّتین مع بلوغ المقرّ و کماله و حرّیّته و اختیاره.

و فی الجواهر بعد ذلک: بلا خلاف أجده فیه و کأنّه لفحوی اعتبار الأربع فی ما تثبته شهادة الأربع و لذا قال فی محکیّ المراسم: کلّ ما یثبته شاهدان من الحدود فالاقرار فیه مرّتان و نحوه عن المختلف.

أقول: فقد تمسّک قدّس سرّه باعتبار خصوص المرّتین فی المقام دون الأقلّ بفحوی ما ورد فی باب الزنا من قیام أربعة أقاریر مقام الشهادات الأربعة فإنّه یستفاد منه أن المیزان و الملاک فی الإقرار هو الشهادة فلو کانت القیادة تثبت بالشاهدین فهی تثبت بالإقرارین أیضا.

و فیه أنه لا محصّل لهذه الفحوی کما لا یخفی لأنه علی ذلک لم یبق مورد یکفی فیه الإقرار الواحد و یلزم أن لا یقبل الإقرار مرّة واحدة أبدا فإنّ أیّ مورد فرض لا أقلّ فی الشهادة به من اثنین، فأین یقبل الإقرار الواحد؟.

و قد تمسّک أیضا ببناء الحدود علی التخفیف و أن الأصل عدم ثبوته إلّا بالمتیقّن الذی هو الإقرار مرّتین.

و فیه إنّه لا مورد لهذا البناء و الأصل مع حجیّة أدلّة الإقرار مرّة واحدة فی الموارد بإطلاقها و لا مجال لهما بعد هذا الظهور العامّ.

و فی الریاض و مقتضی العموم الثبوت بالإقرار و لو مرّة و لکن لا قائل به أجده بل ظاهرهم الاتّفاق علی اعتبار المرّتین و مستندهم من دونه غیر واضح.

کما أن صاحب الجواهر أیضا اعترف بالإجماع بقوله بلا خلاف أجده فیه.

و على هذا فلو أقرّ مرّة واحدة فإنّه لا يحدّ نعم يعزّر لاعترافه بالكبيرة.

ثمّ إنه اعتبر فى المقرّ أمور- على ما تقدّم فى عبارة الشرائع-:

أحدها البلوغ فلا بدّ أن يكون المقرّ بالغا و ذلك لكون الصبىّ مسلوب العبارة نعم لو أقرّ بالقيادة فإنّه يؤدّب فإنّ لضربه عنوان التأديب لا التعزير.

ثانيها كماله بالعقل فلا عبرة بإقرار المجنون أيضا فإنّه كالصبىّ مسلوب

العبارة.

ثالثها الحرّيّة فلا يقبل إقرار العبد فإنّه و إن لم يكن العبد كالصبىّ و المجنون- مسلوب العبارة بل إقراره حجّة فى حدّ ذاته إلّا أنه لا بدّ فى الإقرار أن يكون فى حقّ نفسه لا فى حقّ الغير و بضرره، و هذا الشرط مفقود فى إقرار العبد لأنه مال المولى فإقراره إقرار فى حقّ المولى يتوجه به الضرر إليه فهو غير مقبول.

رابعها الاختيار فلو كان مكرها على الإقرار فلا حدّ عليه كما فى كلّ ما يوجب الحدّ و فى سائر الموارد و ذلك لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: رفع ما استكرهوا عليه «۱».

هذا لو كان مكرها فى الإقرار، و لو أقرّ مختارا بالقيادة مستكرها يقبل منه و لا يحدّ.

يثبت القيادة بشهادة الشاهدين

قال المحقّق: و بشهادة شاهدين.

أقول: فكما تثبت بالإقرار كذلك بشهادة شاهدين، و من المعلوم اعتبار اجتماع شرائط القبول كالعدالة.

و مقتضى العبارة أنه لا تثبت بشهادة غير الرجلين العدلين مع العلم بأنه تقبل شهادة رجل و امرأتين عن شهادة الرجلين فى بعض الموارد كما فى الدين حيث قال اللّه تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ «۲».

قال فى الجواهر (بعد كلام المحقق): بلا خلاف و لا إشكال بعد إطلاق ما دلّ على حجّيتها الشامل للمقام، و لا تثبت بشهادة النساء منفردات أو منضمّات لما عرفته فى محلّه انتهى.

و لا بدّ من المراجعة إلى الأدلّة كى يعلم أنه هل الأدلّة الدالّة على قيام المرأتين

---

(۱) توحيد الصدوق ص ۴۱۳.

(۲) سورة البقرة الآية ۲۸۲.

مقام الرجل الواحد قد خصّصت فى المقام فلا أثر لشهادة المرأة هنا مطلقا أو أن الموارد الّتى صرّحت بجواز شهادة المرأة فيها قد خرجت بالدليل و إلّا فالقاعدة عدم نفوذ شهادة النساء و الاقتصار فى الشهادة على الرجال و إنّما خصّصت بالدليل فى تلك الموارد الخاصّة. و لعلّ الظاهر هذا و أنه لا خلاف فيه كما يظهر من عبارة الجواهر المذكورة آنفا.

فى حكم القيادة

قال المحقّق: و مع ثبوته يجب على القوّاد خمس و سبعونه جلدة.

أقول: و هذا ثلاثة أرباع حدّ الزانى. و استدلّ على ذلك بالإجماع و الأخبار أمّا الإجماع ففى المسالك: اتّفق الجميع على أن حدّ

القيادة مطلقا خمس و سبعون جلدة انتهى.

و قال فى الانتصار: و ممّا انفردت به الإماميّة القول بأن من قامت عليه البيّنة بالجمع بين الرجال و النساء أو الرجال و الغلمان للفجور وجب أن يجلد خمسا و سبعين جلدة (إلى أن قال): و الحجّة لنا فيه إجماع الطائفة انتهى.

و قال فى الغنية: من جمع بين رجل و امرأة أو غلام و بين المرأتين للفجور فعليه جلد خمسة و سبعين سوطا رجلا أو امرأة (إلى أن قال:) كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة انتهى.

و أمّا الأخبار ففى خبر عبد اللّه بن سنان قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: أخبرنى عن القوّاد ما حدّه؟ قال: لا حدّ على القوّاد أ ليس إنّما يعطى الأجر على أن يقود؟ قلت: جعلت فداك إنّما يجمع بين الذكر و الأنثى حراما قال:

ذاك المؤلّف بين المذكر و الأنثى حراما فقلت: هو ذاك قال: يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزانى خمسة و سبعين سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه «۱».

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ السحق ح ۱.

و هو و إن كان ضعيفا لأن فى طريقة محمّد بن سليمان و هو مشترك بين جماعة منهم الثقة و منهم غيرها إلّا أنه بناءا على القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور فهو مجبور و بهذا الاعتبار يكون قويّا.

و على الجملة فلا خلاف و لا كلام فى وجوب ذلك و إنّما اختلفوا فى ثبوت حكم آخر معه كالنفى و الحلق و الشهرة و قد كان النفى مذكورا فى خبر عبد اللّه بن سنان و سيأتى حكم الحلق و الشهرة.

فى حلق رأس القوّاد و تشهيره

قال المحقّق: و قيل يحلق رأسه و يشهّر

أقول: و ممّن أفتى بذلك الشيخ فى النهاية فقال: الجامع بين النساء و الرجال و الغلمان للفجور إذا شهد عليه شاهدان أو أقرّ على نفسه بذلك يجب عليه ثلاثة أرباع حدّ الزانى خمسة و سبعون جلدة و يحلق رأسه و يشهّر فى البلد ثم ينفى عن البلد الذى فعل ذلك فيه إلى غيره من الأمصار «۱».

ثمّ إنّ المحقّق قدّس سرّه قد عبّر بلفظ المجهول إشعارا بضعفه، لكن فى الجواهر أنه مشهور بين الأصحاب الذين منهم ابن إدريس ثمّ نقل الإجماع المنقول عن السيّدين فى الانتصار و الغنية، ثمّ قال: و لعلّ ذلك كاف فى ثبوت مثله مضافا إلى إشعار النفى المراد منه شهرته بذلك.

فاعتمد هنا و اطمأن بلزوم الأمرين أوّلا بالشهرة و الإجماع المنقول ثم بذكر النفى فى رواية ابن سنان المشعر باعتبار الشهرة بسبب نفيه عن البلد و حلق رأسه، و أن اللّازم صيرورته مشهورا بالشناعة. و حيث اعتمد على ذلك أورد على المحقّق و غيره بقوله: فما عساه يظهر من المصنّف من التردّد فى ذلك بل عن ابن الجنيد الاقتصار على مضمون الخبر المزبور بل مال إليه فى المسالك فى غير

(۱) النهاية ص ۷۱۰.

محلّه انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: و الظاهر أن تردد المحقق المستفاد من نسبة ذلك إلى القيل فى محلّه و هو أحسن و أولى من تجزّم الجواهر على اعتبار الحلق،

و ما ذکره من الوجهین لا یتمّ بهما المطلوب.

أمّا الأوّل فإثبات الحکم فی مثل هـذه الموارد بمجرّد الشـهرة و الإجماع المنقول فی غایة الإشـکال و ذلک لأنه لا شکّ فی کون کلّ من الحلق أو الشهرة موجبا لإیذاء المؤمن و هتک عرضه و یشکل الجزم بذلک بهما. نعم لو حصل الجزم و القطع بهذا الإجماع یؤخذ به لکنّه مشکل خصوصا و أن السید ابن زهرة ینقل الإجماع کثیرا مع عدم تحقّقه فی کثیر من الموارد الّتی یدّعیه. و أمّا الثانی ففیه أن مجرّد نفی البلد غیر مستلزم لذلک لإمکان تبعیده عن مصره بلا ترتّب الشهرة علیه. و لو شکّ فی وجوب شیء زائدا علی أصل الحد فقاعدة درء الحدود تقتضی الاقتصار علی المتیقّن.

هذا کلّه بالنسبة إلی الحلق و الشهرة و أمّا النفی من البلد فقد مرّ التصریح به فی روایة ابن سنان.

الکلام فی أنه ینفی فی أوّل مرّة أم لا

نعم هنا بحث فی أنه هل ینفی فی أوّل مرّة أتی بهذا الفعل الشنیع أو أنه ینفی فی المرّة الثانیة؟.

قال المحقق: و هل ینفی بأوّل مرّة؟ قال فی النهایة: نعم، و قال المفید: ینفی فی الثانیة، و الأوّل مرویّ.

أقول: ظاهر الروایات کخبر ابن سنان هو الأوّل و قد تقدم ذکره، و فی خبر فقه الرضا علیه السلام: و إن قامت بیّنة علی قوّاد جلد خمسة و سبعین و نفی عن المصر الذی هو فیه، و روی: النفی الحبس سنة أو یتوب «۱» و قد أفتی به الشیخ

---

(۱) مستدرک الوسائل ج ۱۸ ص ۸۷ ب ۵ من حدّ القیادة و السحق ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۹۸

الطوسی قدس سره فی النهایة کما مرّ کلامه آنفا و تبعه بعض الأعلام، خلافا للشیخ المفید قدس سره حیث إنّه أفتی بنفیه فی المرّة الثانیة. و قد ذهب إلیه جمع آخر من الأعلام کابن زهرة و ابن حمزة و سلّار و غیرهم.

ففی المقنعة بعد الحکم بجلد القوّاد و حلق رأسه و تشهیره فی البلد: فإن عاد المجلود علی ذلک بعد العقاب علیه جلد کما جلد أوّل مرّة و نفی عن المصر الذی هو فیه إلی غیره انتهی «۱» و قد قال المحقّق بأن الأوّل مرویّ انتهی و ظاهره المیل إلیه.

و فی الجواهر: لا ریب أن الأحوط الثانی بل عن الغنیة الإجماع علیه.

و فیه: أنه لا مورد للاحتیاط بعد الاعتراف بأن الأصل فی المسألة الخبر و الاعتراف بظهوره فی النفی بأوّل مرّة.

و لو سلّم أنه مجمل فالأمر یدور بین وجوب تعجیل النفی بأوّل مرّة و حرمته إلی أن یتکرّر و من المعلوم أنه لا معنی للاحتیاط عند دوران الأمر بین الوجوب و الحرمة، اللّهم إلّا أن یقال: إنّه لما ذهب جمع إلی عدم جواز النفی إلّا فی المرّة الثانیة فلا محالة یصیر النفی فی المرّة الأولی مشکوکا و موردا للشبهة و الحدود تدرء بالشبهات. و لکن فیه إنّه لا وجه للتردید و الشبهة بعد ظهور الروایة المعمول بها فی النفی بأوّل مرّة.

و بذلک یظهر ما فی الریاض من قوله: و الأحوط القول الثانی بل لعلّه المتعیّن للأصل و دعوی الإجماع علیه فی الغنیة و هو أرجح من الروایة المذکورة من وجوه منها صراحة الدلالة فتقیّد به الروایة انتهی.

أمّا الاحتیاط فقد تقدّم ما فیه من الإشـکال. و أمّا الأصل فلا مورد له مع وجود الروایة. و أمّا الإجماع المنقول فالکلام فی حجیّته فضلا عن تقدّمه علی الروایة.

و یمکن أن یقال بالنسبة إلی عمل المشهور بأنا لا نجزم بعمل المشهور بهذه

---

(۱) المقنعة الطبع الجدید ص ۷۹۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۹۹

القسمة أیضا من الروایة إذا فیزول الوجوب بدرء الحدود.

و کیف کان فلا وجه للتمسّک بالاحتیاط فی المقام.

الکلام فی منتهی أمد النفی

ثمّ إنّه و إن کان أصل النفی مذکورا فی روایة عبد اللّه بن سنان إلّا أنه لا تعرّض فیها لمدّته و نهایة أجله و لم یتعرّض العلماء لتحدیده کما رأیت ذلک فی عبارة المحقّق نعم فی عبارة الجواهر نوع تعرّض له کما سیأتی. و قال ابن إدریس:

و ینفی عن البلد إلی غیره من الأمصار من غیر تحدید لمدّة نفیه انتهی.

فنقول: إنّه بعد عدم التعرض لذلک فی الأدلّة و الکلمات یأتی هنا احتمالات:

أحدها: تحقّق مجرّد النفی و صدق ذلک و علیه فیکفی أن ینفی من قم مثلا إلی تهران، و مجرّد وصوله إلیها کاف فی ذلک و له أن یرجع و یعود بمجرّد وصوله إلیها. لکن هذا الاحتمال واضح الفساد و لا یصار إلیه.

ثانیها: ما ذکره صاحب الجواهر رضوان اللّه علیه من أنه لا بدّ أن یکون هناک إلی أن یتوب فإذا تاب یجوز له العود إلی وطنه. قال: لیس فی الخبر تحدید له فینبغی أن یکون حدّه التوبة إذ بدونها یصدق علیه اسمه [۱] و حاصل التعلیل أنه ما دام لم یتب یصدق علیه (القوّاد) و بقاء الاسم و صدق العنوان موجب لبقاء الحکم. و أمّا الحدّ فقد أقیم علیه فلا یتکرّر بدون تکرار الفعل- بلا خلاف- و فیه أن الحکم لیس متعلقا بالاسم و جاریا علیه بل الموجب له هو عمل القوّاد، و الملاک هو الفعل المحرّم الخاصّ و هو قد انعدم بعد وجوده، و لأجل أن الحکم متعلق بذات الفعل فلو عاد إلی فعل القیادة ثانیا یجلد ثانیا و ینفی من

---

[۱] الظاهر أن أصل هذا المطلب من کشف اللثام فإنه قال: و لم یحدّ أحد منهم مدّة النفی لإطلاق الخبر، و حدّه المصنّف إلی أن یتوب لأنه قضیّة الإطلاق لدلالة اللفظ علی نفی القوّاد و ما لم یتب یصدق علیه اسمه فیجب نفیه انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۰۰

البلدة المنفیّ إلیها إلی غیرها أیضا. اللّهم إلّا أن یقرّر المطلب بأن علّة الحدوث علة البقاء فإذا وجدت علّة الحدوث و هو صرف الوجود من القیادة الموجب لإخراجه من بلده فهو کاف فی استمرار هذا النفی إلی أن یتوب فهذا الفعل کاف فی استمرار النفی إلی أن یحصل العلّة الرافعة له و هی التوبة و حینئذ تنقطع العلّة و إن کان الصدق الاسمی باقیا بعد تلبّسه بالمبدإ أوّلا فإنّ هذا لا یوجب دوام الحکم أی النفی.

و إن أمکن الإشکال بأنّه علی فرض کفایة الحدوث فی البقاء و کون علّة الحدوث علّة البقاء و الاستمرار یلزم الحکم مطلقا و قطع هذا الحکم بالتوبة یحتاج إلی دلیل.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۲، ص: ۱۰۰

لکنّ الإنصاف عدم وروده لأن مقتضی قوله صلّی اللّه علیه و آله: التائب من الذنب کمن لا ذنب له «۱» هو صیرورته کمن لم یأت بهذا العمل القبیح فلا عقوبة علیه سواء کان أخرویّا کالعذاب أو دنیویّا کالنفی و لا وجه لاحتمال کون المراد من عدم ذنب علیه هو العقوبة و العذاب و ذلک لکون النفی أیضا نوعا من العقوبة فهو کالعذاب الأخروی.

لا يقال: فعلى هذا فلا قضاء على من ترک صلاته و صيامه بعد أن تاب إلى اللّه تعالى و الحال أنه لا شکّ فی لزوم القضاء عليه.

لأنا نقول: إنّ مسألة القضاء مسألة أخرى غير العقوبات و الذى يرتفع بالدليل المزبور هو العقوبات وحدها.

و على الجملة فرفع النفى عنه بسبب التوبة و قطع هذا الحکم عنه بذلک أمران بينهما کمال المناسبة و الملائمة فإنّ التوبة کالماء بعينه الذى يزيل النجاسة، و تعمل التوبة فى نفس الإنسان بالنسبة إلى المعصية ما يعمله الماء فى بدن الإنسان أو ثوبه بالنسبة إلى القذارة أو النجاسة الحاصلة فيهما.

ثالثها ما ورد فى خبر من التحديد بالسّنة أو يتوب ففى خبر الفقه الرضوى

---

(۱) بحار الأنوار طبع بيروت ج ۶ ص ۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۰۱

المتقدّم آنفا: و روى: النفى هو الحبس سنة أو يتوب «۱» قال فى کشف اللثام: و فى بعض الأخبار النفى هو الحبس سنة. و فيه أنه مرسل يفسّر النفى بالحبس سنة و لا يصحّ رفع اليد عن الظاهر به.

قال فى الرياض: و ظاهر النفى فى الفتوى و النصّ إنّما هو الإخراج من البلد و لکنّ فى الرضوى و غيره: روى أن المراد به الحبس سنة أو يتوب، و الرواية مرسلة فلا يعدل بها عن الظاهر بلا شبهة انتهى.

أقول: بل إنّ رواية ابن سنان التى هى الأصل فى الحکم بالنفى کالصريحة بخلاف ذلک، و ذلک لأن لفظها: و ينفى من المصر الذى هو فيه، فکيف يقال بأن النفى هو الحبس سنة، و الحال هذه؟.

إلّا أن يقال: إنّ غرض الشارع من نفيه عن البلد عدم کونه فى المجتمع الذى ارتکب فيه هذا العمل الشنيع و هذا الفرض کما يحصل بإخراجه من البلد کذلک يحصل بالحبس. و هو کما ترى [۱].

لا فرق فى حکم القوّاد بين الحرّ و العبد.

قال المحقّق: و يستوى فيه الحرّ و العبد و المسلم و الکافر.

أقول: و قد استدلّ لذلک بالإطلاق و ذلک لأن لسان رواية عبد اللّه بن سنان:

أن الجامع بين الذکر و الأنثى حراما يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزانى خمسة و سبعين سوطا إلخ و هذا مطلق شامل للحرّ و العبد و هکذا يشمل المسلم و الکافر.

لکن لا يخفى أن هذا لا يساعد و لا يلائم الروايات الناطقة بأن حدّ العبد نصف الحرّ و هى أيضا بإطلاقها شاملة للمقام. ففى رواية سليمان بن خالد عن أبى عبد

---

[۱] أقول: و يمکن أن يقال إنّ کميّة مقدار النفى موکول بنظر الحاکم بل هو وجه وجيه و إن لم يذکره سيدنا الأستاذ الأکبر دام ظله.

---

(۱) مستدرک الوسائل ج ۱۸ ص ۸۷ ب ۵ من حدّ القيادة و السحق ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۰۲

اللّه عليه السلام قال: قيل له فإن زنى و هو مکاتب و لم يؤدّ شيئا من مکاتبته؟

قال: هو حق اللّه يطرح عنه من الحدّ خمسين جلدة و يضرب خمسين «۱».

و عن محمّد بن علىّ بن الحسين بإسناده عن سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى عبد بين رجلين أعتق أحدهما نصيبه ثمّ

إنّ العبد أتی حدّا من حدود اللّه قال: إن کان العبد حیث أعتق نصفه قوّم لیغرم الذی أعتقه نصف قیمته، فنصفه حرّ یضرب نصف حدّ الحرّ، و یضرب نصف حدّ العبد، و إن لم یکن قوّم فهو عبد یضرب حدّ العبد «۲» فإنّ ظاهر هاتین و أمثالهما هو العموم و إنّ الملاک هو حدّ من حدود اللّه سبحانه فإنّه ینصّف و من المعلوم أن الحدود کلّها حقّ اللّه، و حدود اللّه، و من جملتها حدّ القیادة.

و هذه الروایة إمّا حاکمة أو مخصّصة و ذلک لأنه إن کان موضوعها الحدّ فتکون ناظرة إلی أدلّة الحدود المقرّرة علی المعاصی الخاصّة کالدلیل الدّالّ علی أن حدّ شرب الخمر ثمانون جلدة و حدّ الزنا مأة إلی غیر ذلک من الحدود.

فروایات العبد تقول بأن حدّ العبد فی الموارد المختلفة هو النصف فتکون حاکمة، و لو کان الموضوع فیها هو العبد فهی مخصّصة و کأنّه قیل: کلّ من زنی یجلد مأة إلّا العبد فإنّه یضرب خمسین و کلّ من شرب الخمر فإنّه یجلد ثمانین إلّا العبد فإنّه یجلد أربعین و هکذا.

هذا مضافا إلی اشتمال بعض الأخبار الواردة فی المقام علی التعلیل فی الحکم بالنصف، فعن مروان بن مسلم عن عبید بن زرارة أو برید العجلی قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أمة زنت، قال: تجلد خمسین جلدة، قلت: فإنّها عادت قال: تجلد خمسین، قلت: فیجب علیها الرجم فی شیء من الحالات؟

قال: إذا زنت ثمانی مرات یجب علیها الرجم قلت: کیف صار فی ثمانی مرّات؟

فقال: لأن الحرّ إذا زنی أربع مرّات و أقیم علیه الحدّ قتل، فإذا زنت الأمة ثمانی

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳۱ من أبواب حدّ الزنا ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳۳ من أبواب حدّ الزنا ح ۶.

مرّات رجمت فی التاسعة قلت: و ما العلّة فی ذلک؟ قال: لأن اللّه عزّ و جلّ رحمها أن یجمع علیها ربق الرّق و حدّ الحرّ قال: ثمّ قال: و علی إمام المسلمین أن یدفع ثمنه إلی موالیه من سهم الرقاب «۱».

قال المحدّث الحرّ العاملی: و رواه الصدوق بإسناده عن إبراهیم بن هاشم نحوه إلّا أنه قال: فی عبد زنی.

فقد علّل تنصیف الحدّ فی المملوکة بأن اللّه رحمها و لم یجمع علیها حبل الملکیّة و حدّ الحرّیة.

فمقتضی هذه الروایات و هذا التعلیل هو الحکم بالنصف فی المقام أیضا و لم یتعرّض العلماء لهذا البحث فی المقام.

نعم قد تعرّض له بعض المعاصرین إشارة و بصورة التردید و الإجمال قال قدّس سرّه: و إطلاق الحدّ علی فرض الحجیّة یشمل جمیع ما ذکر فلا بدّ من ملاحظة ما دلّ علی تنصیف الحدّ بالنسبة إلی المملوک هل یشمل المقام أو لا؟. «۲».

و التحقیق أنه لو کان المعتمد فی الحکم بعدم الفرق إطلاق روایة ابن سنان فمقتضی القاعدة تقدیم روایات العبد خصوصا بلحاظ التعلیل المزبور، و اللازم العمل بها و الحکم بالنصف فی المقام أیضا و علی ذلک فلیس الإطلاق وجها فی الحکم بتساوی الحرّ و العبد و عدم الفرق بینهما فی الحکم.

نعم یمکن أن یقال إنّ المعتمد هو الشهرة أو الإجماع کما عن الانتصار و الغنیة ادّعاؤه علی عدم الفرق بینهما.

و فی الریاض: بلا خلاف علیه بل الإجماع فی الانتصار و الغنیة و هو الحجّة انتهی. و فی الجواهر: لا خلاف، أیضا إلی غیر ذلک من الکلمات و علی الجملة فهم قد صرّحوا هنا بعدم الفرق بین الحرّ و العبد [۱] و لو لا ذلک فقاعدة الدرء

---

[۱] یقول المقرّر: و ممّن صرّح بذلک أبو الصلاح الحلبی فی الکافی ص ۴۱۰ و المحقّق فی

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳۲ من حدّ الزنا ح ۱.

(۲) جامع المدارک ج ۷ ص ۹۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۰۴

أیضا تقتضی العمل بروایات العبد.

متی یقتل القوّاد

قال السید أبو المکارم ابن زهرة قدّس سرّه فی الغنیة، بعد أن ذکر حکم القوّاد فی المرّة الأولی و أنه فی الثانیة یجلد و ینفی عن المصر: و روی أنه إن عاد ثالثة جلد، فإن عاد رابعة عرضت علیه التوبة فإن أبی قتل، و إن أجاب قبلت توبته و جلد فإن عاد خامسة بعد التوبة قتل من غیر أن یستتاب انتهی.

فقد نسب ذلک إلی الروایة و أرسلها. و أفتی بذلک الحلبی فی الکافی قال: فإن عاد رابعة استتیب فإن تاب قبلت توبته و جلد، و إن أبی التوبة قتل، و إن تاب ثم أحدث بعد التوبة خامسة قتل علی کلّ حال انتهی. «۱».

و قد تعرّض العلّامة أعلی اللّه مقامه لنقل کلام أبی الصلاح و قال بعد ذلک:

و نحن فی ذلک من المتوقّفین «۲» فتوقّف و لم یوافقهما علی ذلک.

و قال فی الجواهر: بل ینبغی العمل بما دلّ علی قتل أصحاب الکبائر فی الثالثة أو الرابعة بعد تخلّل الحدّ.

حکم المرأة

قال المحقّق: و أمّا المرأة فتجلد و لیس علیها جزّ و لا شهرة و لا نفی.

أقول: إنّ ما ذکر إلی الآن کان حکم الرجل و أمّا لو کان القوّاد امرأة فهی أیضا تجلد الحدّ المخصوص و لکن سائر الأحکام کالجزّ و الشهرة و النفی فلا تجری فی حقّها.

الشرائع و النافع، و العلّامة فی التحریر ص ۲۲۵.

[۱] الکافی ص ۴۱۰.

---

(۱) المختلف ص ۷۶۷.

(۲) الکافی ص ۷۶۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۰۵

و استدلّ علی ذلک فی الریاض بقوله: بلا خلاف أجده بل علیه الإجماع و فی الانتصار و الغنیة: و هو الحجّة، و مضافا إلی الأصل، و اختصاص الفتوی و الروایة بحکم التبادر بالرجل دون المرأة، مع منافاة النفی و الشهرة لما یجب مراعاته من ستر المرأة انتهی کلامه رفع مقامه. کما أنه فی الجواهر قال: اتّفاقا علی الظاهر منهم کما اعترف به فی کشف اللثام، کما أنه وافقه فی الأصل لکن أورد علیه فیما أفاده بعد ذلک بأنّه لا دلیل حینئذ علی جلدها یعنی إذا کان المتبادر من الفتوی و الروایة، و الموضوع فیهما هو الرجل فکما أنه لا شهرة و لا حلق و لا نفی فی غیره أعنی الرجل کذلک لا وجه لجلد غیره أی المرأة و لا دلیل علیه.

و نحن نقول: إنّ السؤال فی خبر عبد اللّه بن سنان عن القوّاد و هو بظاهره هو الرجل القوّاد و لیس السؤال عن القوّادة فلا حاجة إلی التبادر بعد هذا الظهور.

إلّا أن الظاهر من أمثال هذه الأسئلة و الکلمات هو أنه لا خصوصیّة للرجل و لا اختصاص عند السائل و المسئول للرجل بما هو رجل بل المقصود هو المکلّف حتّی فیما إذا ذکر لفظ الرجل و التصریح به کما فی قولهم: رجل شکّ بین الثلاث و الأربع، فإنّ السؤال راجع إلی الشاکّ و المکلّف من دون نظر إلی الرجل، بل إنّ خصوصیة الرجولیة ملغاة و حینئذ فالملاک الکلّی و المعیار الأصلیّ فی المقام هو القیادة و الوساطة بین شخصین لاجتماعهما علی الحرام و حصول العمل الشنیع سواء کان المقدم علیه رجلا أو امرأة و بلحاظ المناط نعلم أن الموضوع هو الأعمّ و إن کان لفظه ظاهرا فی الخاصّ و علی هذا فالجلد حکم مطلق من صار واسطة لاقتراف الزنا مثلا لا لخصوص الرجل الذی کان کذلک، و لا تبادر فی مثل المقام.

و أمّا عدم جریان الحلق و الشهرة و النفی بالنسبة إلیها فلعلّه لما هو معلوم من مذاق الشارع فی أمر النساء، و اهتمامه البالغ فی سترهنّ و عفافهنّ و عدم تبرّزهن و أن النساء عیّ و عورة فإنّ جزّ رأسهن و إبرازهن و الإطافة بهن فی البلد و کذا إخراجهنّ إلی بلد آخر ینافی هذا المقصد السامی، فالشارع الذی یجدّ و یهتمّ فی ستر النساء بحیث یحکم مثلا بتجرید الرجل للحدّ دون المرأة فإنّه لا یرضی بتلک الأمور المنافیة له.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۰۶

فی حدّ القذف

اشارة

قال المحقّق: و النظر فی أمور أربعة الأوّل فی الموجب و هو الرمی بالزنا أو اللواط کقوله: زنیت أو لطت، أو لیط بک أو أنت زان أو لائط و ما یؤدّی هذا المعنی صریحا.

أقول: القذف فی اللغة الرمی یقال: قذف بالحجارة أی رماها و فی الاصطلاح رمی الغیر بالزنا أو اللواط، و کأنّ السّابّ یرمی المسبوب بالکلمة المؤذیة و لم یتعرّض المحقّق لتعریف القذف و تفسیره لأن مورد الحاجة و محلّ الابتلاء هو ما یوجب الحدّ المذکور هنا.

و قد عرّفه فی الریاض بقوله: و شرعا قیل رمی المسلم الحرّ الکامل المستتر بالزنا أو اللواط.

و فی مجمع البحرین: القذف الرمی یقال: قذفت بالحجارة قذفا من باب ضرب رمیت بها و قذف المحصنة رماها بالفاحشة.

و یدلّ علی حرمته و حدّه الکتاب و السّنة و الإجماع.

أمّا الکتاب فهو قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ الْغٰافِلٰاتِ الْمُؤْمِنٰاتِ لُعِنُوا فِی الدُّنْیٰا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ عَظِیمٌ «۱» و قوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِینَ جَلْدَةً وَ لٰا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً أَبَداً وَ أُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ إِلَّا الَّذِینَ تٰابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ «۲».

و أمّا الأخبار فهی کثیرة و سیأتی بعضها إن شاء اللّه تعالی.

---

(۱) سورة النور الآیة ۲۳.

(۲) سورة النور الآیة ۴ و ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۰۷

و کیف کان فالکلام هنا فی الموجب و قد ذکر أنه الرمی بالزنا أو اللواط و لا شکّ فی أن الرمی بهذین موجب للحدّ [۱].

و أما الرمی بالسحق فهو و إن کان حراما بلا کلام إلّا أن فی إیجابه الحدّ کلاما و استشکل فیه العلّامة فی القواعد، قال فی اللواحق من باب القذف: و لو قذفه بالإتیان بالبهیمة عزّر و کذا لو قذفه بالمضاجعة أو التقبیل أو قذف امرأة بالمساحقة علی إشکال. و هذا

الإشكال ناش من جريان وجهين فى المقام أحدهما يقتضى الحدّ و الآخر عدمه فمن حيث إنّه كالزنا و لذا كان فيه حدّ الزنا و اعتبرت فى شهادة الأربع أو الإقرار أربعا فيعمّه آية الرمى فيحكم على الرمى بالمساحقة الحدّ، و من حيث أن الأصل هو العدم و البراءة فلا حدّ كما أن خبر عبد اللّه بن سنان أيضا يدلّ على الوجه الثانى و سيأتى ذكره.

قال فخر المحقّقين قدّس سرّه عند تقرير الإشكال: قال المصنّف: فيه إشكال، ينشأ من أن المساحقة كالزنا و من أصالة البراءة و الأقوى عندى اختيار المصنّف فى المختلف و هو التعزير «۱».

و أمّا الرواية فعن عبد اللّه بن سنان قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن الفرية ثلاث يعنى ثلاث وجوه: إذا رمى الرجل الرجل بالزنا، و إذا قال: إنّ أمّه زانية، و إذا دعا لغير أبيه، فذلك فيه حدّ ثمانون «۲» تقرير الاستدلال بها إفادتها حصر الفرية فى ثلاث، و ليس المقام منها.

و فيه: إنّ الرواية ليست فى مقام الحصر و لذا لا تعرّض فيها للرمى باللواط بل إنّما هى فى مقام التعرّض لبيان وجوه نسبة الزنا فلا يتمّ التمسّك بها فى إثبات

---

[۱] يقول المقرّر: و لكن المستفاد من كلمات بعض العلماء أن القذف خصوص الرمى بالزنا قال سلّار فى المراسم ص ۲۵۵: و من قذف لا بالزنا عزّر و قال فى ص ۲۵۶: و ما عدا الرمى بالزنا ففيه التعزير.

---

(۱) إيضاح الفوائد ج ۴ ص ۵۰۹.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۲، ص: ۱۰۸

عدم كون الرمى بالسحق قذفا موجبا للحدّ.

و الظاهر منها أن الرمى لا ينحصر فى رمى شخص المخاطب بنفسه و قذفه بالزنا بل يتحقّق القذف إذا تكلّم بكلام كان معناه رمى غير المخاطب فإذا رمى أمّ المخاطب بالزنا أو ادّعى لغير والده فقد تحقّق القذف و يوجب الحدّ و كان ذو الحق هو المنسوب إلى الزنا دون المخاطب.

و أمّا الأصل فإن كان المقصود أصالة عدم الحدّ ففيه أنه معارض بأصالة عدم التعزير فإنّ كان المقصود أصالة عدم الحدّ ففيه أنه معارض بأصالة عدم التعزير فإنّ الأصل فى كلّ منهما العدم. نعم لو كان المقصود من الحدّ الجلد و التعزير فيمكن أن يقال: إنّ ما دون الحدّ معلوم، و الزائد حتّى يبلغ الحدّ مشكوك فيه و الأصل عدمه.

و بعبارة أخرى إنّ العلم الإجمالى حاصل بأنه إمّا أن يلزم عليه ثمانون جلدة لو كان الرمى بالسحق كالرمى بالزنا، و إمّا أنه يجب عليه دون ذلك بعنوان التعزير بناءا على أن كلّ معصية كبيرة يجب فيها التعزير، و المتيقّن هو الأقلّ.

و أمّا الوجوه التى تمسّك بها لتقريب الوجه الأوّل أى إلحاق الرمى بالمساحقة بالرمى بالزنا و إقامة الحدّ على الرامى هنا أيضا، فلا يصحّ التمسك بها أيضا لإثبات المطلوب فإنّ إثبات ذلك بوحدة الحدّ فى الزنا و المساحقة و اعتبار الأربعة فى الشهادة و الإقرار فى كلام الموردين يشبه القياس، و كيف يمكن إثبات حكم اللّه تعالى به.

و على الجملة فإثبات أصل السحق بالأربعة شهادة و إقرارا و عدم إثباته بأقل منها كما فى باب الزنا بعينه و كذا كون حدّ أصل السحق كحدّ الزنا لا يدلان على أن الرمى بالسحق كالرمى بالزنا. و ليس فى المقام تنقيح مناط قطعىّ كما أن التمسك بإطلاق الزنا على المساحقة فى بعض الروايات أيضا لا يوجب إثبات حدّ الرمى بالزنا للرمى بالمساحقة فإن هذا الإطلاق من باب المبالغة و إظهار شدّة فظاعة هذه المعصية. أضف إلى ذلك أن الرواية المتضمّنة لهذا التشبيه ليست

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۰۹

فی المجامیع الروائیة الأصلیّة الصحاح بل هی منقولة فی المستدرک و الجعفریّات مثلا.

و علی الجملة فلا دلیل علی کون الرمی بالسحق کالرمی بالزنا و إیجابه الحدّ و لذا قوّی صاحب الجواهر عدم ترتّب الحدّ علیه وفاقا للمحکیّ عن السرائر و المختلف فیبقی أنه حیث کان من الکبائر یجب فیه التعزیر، بناء علی وجوب التعزیر علی ارتکاب کلّ کبیرة.

ثم لا یخفی أن إشکال العلّامة کما هو صریح عبارته أو ظاهرها متعلّق بالتعزیر حیث إنّه حکم أوّلا بالتعزیر فی القذف بإتیان البهیمة و کذا علی القذف بالمضاجعة أو التقبیل ثم استشکل فی قذف المرأة، و الحال أن ظاهر عبارة الجواهر أن الإشکال فی الحدّ. فالعلّامة رحمه اللّه یستشکل فی جریان التعزیر لاحتمال الحدّ، و صاحب الجواهر ینسب إلیه أنه استشکل فی الحدّ المستفاد منه أنه یحتمل التعزیر. ثم إنّ تعبیر الآیات الکریمة هو الرمی إلّا أنه لمّا ورد فی الروایات التعبیر بالقذف فلذا صار عنوان الباب فی کلمات الفقهاء بالقذف نعم ورد فی الروایات التعبیر بالفریة و الافتراء أیضا.

و لعلّه یبدو فی الذهن أنه لماذا سمّی بالفریة و الحال أن القاذف رأی و علم ذلک من المقذوف؟ لکنّه مدفوع بأنه افتراء تعبّدا کما فی الآیة الکریمة فَأُولٰئِکَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْکٰاذِبُونَ «۱» حیث أطلق علی الذین جاءوا بالإفک و لم یأتوا بأربعة شهداء: الکاذبین.

ثم إنّ المحقّق قدّس سرّه ذکر مصادیق للقذف الموجب للحدّ:

منها أن یقول القاذف للمقذوف: زنیت بفتح التاء- أی بلفظ المخاطب- و منها أن یقول له: لطت، کذلک حتّی یکون خطابا و نسبة إلی المخاطب.

و منها أن یقول: لیط بک، بلفظ المجهول.

و منها قوله: أنت زان.

---

(۱) سورة النور الآیة ۱۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۰

و منها قوله: أنت لائط.

و منها قوله: أنت منکوح فی دبره. ثم قال رحمه اللّه: و ما یؤدّی هذا المعنی صریحا.

و مثّل له صاحب الجواهر بقوله بعد ذلک: کالنیک و إدخال الحشفة حراما انتهی و ظاهر کلام المحقق الذی اعتبر الصراحة فی المعنی أنه لو کان اللفظ ظاهرا فی الرمی و نسبة الفاحشة إلیه فهو لا یؤثّر فی إیجاب الحدّ.

و الظاهر أنه خلاف التحقیق و لذا قال فی الجواهر: و لعلّ المراد بالصراحة ما یشمل الظاهر عرفا و إن أشکل بوجود الاحتمال الذی یدرء به الحدّ لکن ظاهرهم کما اعترف به الاتّفاق علی الحدّ بذلک، و لعلّه للنصوص المزبورة و لصدق الرمی انتهی.

و التحقیق أن الظاهر معنی مستقلّ و مفهوم بحیاله فی قبال النص، و المتعارف فی المحاورات و التفاهمات العرفیّة هو الظهورات بل لعلّ الصریح أقلّ قلیل، فانصراف الرمی إلی الصریح منه خلاف الظاهر، فهذه الأخبار و الروایات العدیدة الّتی هی ظهورات، لا تنافی احتمال الخلاف فاشتراط الصراحة فی المقام لا وجه له بل کما یؤخذ بالصریح کذلک یؤخذ بالظهور و لذا قال رضوان اللّه علیه: لعلّ المراد بالصراحة ما یشتمل الظاهر عرفا.

لا بدّ من معرفة القائل باللغة التی رمی بها

قال المحقّق: مع معرفة القائل بموضوع اللفظ بأیّ لغة اتّفق.

أقول: لا بدّ فی تحقّق القذف أن یکون القاذف عارفا بمعنی اللفظ الموضوع له کی یصدق أنه قد نسب هذه النسبة القبیحة إلی

المقذوف فإذا لم یکن عارفا بالمعنی و تفوّه بالکلمة السیّئة فهو و إن ذکر اللفظة لکنّه حیث لا یعلم معناها بل ربّما تخیّلها کلمة حسنة و نسبة فأخره فلا حدّ علیه. نعم لو کان یعلم إجمالا أن هذه الکلمة تؤذی المخاطب أو توجب وهنه فحینئذ یجب تعزیره للإیذاء

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۱

و التوهین.

قال فی النافع بعد ذکر بعض ألفاظ القذف: إذا کانت مفیدة للقذف فی عرف القائل و لا یحدّ مع جهالته فائدتها.

و أورد علیه بعض المعاصرین بقوله: و أمّا ما ذکر من أنه لا یحدّ مع جهالته فائدتها ففی إطلاقه نظر فإنّ الجاهل تارة لا یخطر بباله أن کلامه رمی فلا إشکال فیه، و أخری یحتمل، فمع الاحتمال کیف یکون معذورا و هذا کما لو قال أحد فی مقام العداوة: قل لفلان کذا و کذا من الألفاظ الصریحة فی الرمی أو الشتم و قال الواسطة: الألفاظ المذکورة، لفلان المذکور مع احتمال الواسطة أن یکون القول المذکور رمیا أو شتما فهل یکون الواسطة معذورا؟ کما لو أمر کاتبه: اکتب لفلان کذا و کذا بلغة لا یعرفها الکاتب مع احتمال الرمی و الشتم، فالکاتب لیس معذورا عند المکتوب إلیه.

و حاصل کلامه و إشکاله الفرق بین الجاهل المرکّب و البسیط فلو کان جاهلا محضا لا یلتفت إلی المطلب فالأمر کما ذکر، و أمّا إذا کان جاهلا- شاکّا متوجّها إلی جهله و ملتفتا إلیه فإنّه یحتمل عند نفسه أن یکون کلامه شتما و قذفا فهنا لا یتمّ القول بأنّه معذور للجهالة.

ثم تعرّض لإشکال و جوابه بقوله: لا- یقال: مع الاحتمال یکون القائل معذورا لکون الشبهة بدویّة کسائر الشبهات البدویّة لأنه مع صدق الرمی یترتّب الحکم کما لو رأی الزنا أو اللواط و تخیّل أنه مع الرؤیة یجوز الرمی، و کما لو رأی الأربعة و بناءهم علی الشهادة مجتمعین فشهد بعضهم و لم یشهد بعض آخر مع الاجتماع، و ثانیا الجواز معلّق علی جواز ما یحتمل کونه إیذاء للمؤمن و لا أظنّ أن یلتزم به و البناء علی الاستحلال إذا صدر کلام فیه شبهة إساءة الأدب «۱».

و نحن نقول: إنّ الاحتمال هنا و إن کان منجّزا للتکلیف حیث إنّ عرض المسلم کدمه و یتوجّه عدم المعذوریّة للاهتمام البالغ بذلک و وجوب الاحتفاظ

---

(۱) جامع المدارک ج ۷ ص ۹۲ و ۹۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۲

به، إلّا أن الکلام فی إجراء الحدّ فهل مجرّد ذلک کاف فی الحکم بالحدّ؟ و کیف یحکم بذلک و الحال أن الموضوع مشکوک فإنّ الموضوع للحدّ هو القذف و الآن یشکّ فی کونه قذفا فإنّه حین إلقاء الکلمة لا یقطع بذلک بل یشکّ فیه و علی الجملة فمع کون الشبهة بدویّة موضوعیّة کیف یترتّب أحکام الموضوع؟ و هل یحدّ من شرب مشکوک الخمریّة؟ فمن ارتکب ما لا یعلم أنه قذف لا یترتّب علیه الأحکام کالحدّ.

و ما ذکره قدّس سرّه من شهادة بعض و إباء بعض آخر مع اجتماعهم لذلک و وجوب حدّ من أقدم علی الشهادة. ففیه: أن الرمی هناک قد تحقّق، غایة الأمر أنه کان یزعم أن رمیه هذا حلال و جائز لتخیّل أن الشهادات تتمّ بالأربعة فکانت شهادته الرمی و القذف بخلاف المقام فإنّه لا یعلم أن قوله هذا رمی أم لا و هکذا فی مثال رؤیة الزنا و اللواط.

فتحصّل أنه مع معرفة اللافظ أن لفظة کذا رمی فهی لا توجب الحدّ، نعم إذا علم أنه سبّ و توهین للمؤمن فهو یوجب التعزیر کما تقدّم آنفا.

ثم إنّه هل یعتبر مضافا إلی معرفة القاذف باللغة و معناها القصد إلی الرمی أو یکفی فی القذف مجرّد إلقاء اللفظ و لو لم یقصد المعنی کما إذا سأل أحد عن تفسیر القذف فأجاب المسئول: هو أن أقول لک: یا زانی، فإنّ القائل لم یقصد بهذه الکلمة الرمی و إنّما

ألقاها قاصدا المثال. من المعلوم أن هذا ليس قذفا لعدم صدق الرمى و الحال هذه، لكن إذا ألقى تلك الكلمة مزاحا لا جدّا كما هو دأب جهلة الناس و الفئة غير المبالين فهل هذا يعتبر رميا بعد أن كان حراما بلا ترديد و إشكال؟.

يمكن أن يقال: إنّ مقام الفحش و الشتم غير مقام النسبة حقيقة ألا ترى أنه لو واجه إنسانا بقوله: يا كلب بن كلب كما قد اتّفق ذلك بالنسبة إلى بعض الأعلام [۱] فإنّ هذا قد شتم المخاطب لا أنه أراد أن يقول إنّه كلب و أبوه كلب

---

[۱] فى الفوائد الرضويّة ص ۶۰۹: فى ترجمة خواجه نصير الدين: أن ورقة حضرت إليه من

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۳

و قد يرى من يتفوّه بكلمة خبيثة و حين ما يعترض عليه المخاطب فى قوله هذا يجيب بأنّى قد أردت المزاح لا الجدّ، و الحاصل أن الفحش و الشتم غير القذف فإنّ القذف هو النسبة فإلقاء الكلمة فحشا لا يؤثّر فى إيجاب الحدّ.

و مع ذلك كلّه من الممكن أن يقال: إنّه يحسب قذفا لترتّب الأثر على الظاهر إلّا أن يأتى قرينة على ذلك عند إلقائه. كما و أنه قد أجاب بعض عن الكلام الأوّل بأن كونه فحشا باعتبار النسبة و لو لاها لم ينتزع الفحش أصلا.

و على الجملة فلو ألقى اللفظ الصريح فى الزنا لكن بلا قصد للرمى بل قاصدا به المجاز فهل هو كالإنشاءات الّتى لا تتحقّق بدون القصد فلا يحصل الملك مثلا بدون قصده؟ الظاهر أن هذه اللفظة لفظة الرمى و القذف فإنّ الرمى ليس شيئا وراء ما يوجب فضيحة المخاطب مثلا و هى قد حصلت بهذه اللفظة و يصدق قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ إلخ على من ألقى تلك الكلمة سواء قصد القذف أم لا.

و الحقّ أن المسألة محلّ الإشكال و إنّى أقول فى هذا المقام ما قاله العلّامة أعلى اللّه مقامه فى بعض المسائل و المقامات: إنّى فى ذلك من المتوقّفين.

ثمّ إنّه لو كان اللفظ مجملا فلا يترتّب عليه الحدّ.

و لو عادى أنّى ما كنت أعرف معناه أو ما قصدت ذلك فإنّه يقبل منه و يصدّق فى ذلك إن أمكن ذلك فى حقّه بأن أمكن عدم معرفته بذلك مثلا- و أمّا إذا كان ناشئا بين العارفين بها لم يقبل قوله. و أمّا صدق القاذف أو كذبه فلا دخل له فى القذف و إجراء الحدّ عليه.

شخص من جملة ما فيها: يا كلب بن كلب فكان الجواب: أمّا قوله: يا كذا فليس بصحيح لأن الكلب من ذوات الأربع و هو نابح طويل الأظفار و أمّا أنا فمنتصب القامة بادى البشرة عريض الأظفار ناطق ضاحك فهذه الفصول و الخواصّ غير تلك الفصول و الخواص و أطال فى نقض كلّ ما قاله هكذا ردّ عليه بحسن طوية و تأنّى غير منزعج و لم يقل فى الجواب كلمة قبيحة انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۴

ثم إنّ صاحب الجواهر مثّل (لقول المحقّق: و ما يؤدّى هذا المعنى صريحا) بقوله: كالنيك و إدخال الحشفة حراما انتهى. و يشبه ذلك كلام بعض آخرين «۱» و الغرض من قيد (الحرام) فى لفظ الجواهر و غيره، اعتبار نسبة الرامى الفعل القبيح إلى المقذوف مع كونه حراما على المقذوف فلو نسب إليه الزنا مكرها عليه أو صغيرا أو مجنونا فليس على القاذف حدّ فى ذلك كما أنه إذا قال له أنت منكوح فى دبره مقهورا عليه و مكرها عليه فلا حدّ عليه و إن كان يعزّر إذا كان ذلك إيذاء و توهينا للمخاطب.

و استشكل فى ذلك بعض المعاصرين رضوان اللّه عليه بقوله: ثم إنّ المذكور فى كلماتهم اشتراط كون ما رمى به على الوجه المحرّم و أمّا لو كان على وجه يكون الرمى معذورا ككونه مقهورا أو نائما فلا يترتّب عليه الحدّ مع كون المذكور إيذاء و توهينا للمرميّ يكون الكلام حراما لكونه إيذاء و يترتّب عليه التعزير.

ثم قال: و استفادة هذا من الأخبار مشكل ففی حسنة عبد اللّه بن سنان قال:

قال أبو عبد اللّه عليه السـلام: قضـی أمير المؤمنين صـلوات اللّه عليه أن الفرية ثلاثة يعنی ثلاث وجوه: إذا رمی الرجل بالزنا و إذا قال: إنّ أمّه زانيـة و إذا دعـاه لغير أبيه فـذلك فيه حـدّ ثمـانون، و قـال أيضا فی خبر عبّاد بن صـهيب: كان علیّ عليه السـلام يقول: إذا قال الرجـل للرجـل: يـا معفوج و منكوحـا فی دبره فـإنّ عليه حـدّ القـاذف. و فی خـبر وهب بن وهب عن جعفر بن محمّـد عن أبيه عليهما السـلام: إنّ عليّا عليه السلام: لم يكن يحدّ فی التعريض حتّی يأتی بالفرية المصرّحة مثل يا زان و يا ابن الزانية أو لست لأبيك، و نحوه خبر إسـحاق بن عمّـار. ثم قال فی مقام اسـتظهار الإطلاق من هـذه الأخبار: فإنّ المرمیّ يمكن أن يكون مقهورا أو مكرها بنحو يكون معذورا «۲». و كأنّه رضوان اللّه عليه يقول:

ليس مجرّد عدم استفادة ما ذكر من الأخبار بل يستفاد و يستظهر منها خلاف

---

(۱) راجع تحرير العلّامة ص ۲۳۷ ج ۲ و كشف اللثام ج ۲ ص ۲۳۱.

(۲) جامع المدارك ج ۷ ص ۹۳ و ۹۴.

ذلك فإنّ إطلاق هذه الأخبار تدلّ علی عدم اعتبار هذا الشرط و إنّما الملاك هو مجرّد النسبة فهو كاف فی إيجاب الحدّ عليه.

و فيه: أنه و لو فرض إطلاق لهذه الروايات فشـرط الأخذ بالإطلاق عدم قيام دليل فی قباله يقيّده، و ما نحن فيه ليس كذلك لأن تلك المطلقات مقيّـدة بروايات منها عموم: من لا حـدّ عليه لا حـدّ له، المراد منه أن من لم يكن عمله كقـذفه للغير موجبا للحـدّ فهذا العمل الصادر من الغير بالنسـبة إليه لا يوجب حدّا كما إذا قذفه الغير فعن أبی مريم الأنصاریّ قال: سألت أبا جعفر عليه السـلام عن الغلام لم يحتلم يقـذف الرجل هل يجلـد؟ قال: لا و ذاك لو أن رجلا قـذف الغلام لم يجلد «۱». تری أنه نفی عن الغلام القاذف، الحدّ لأنه لو قذفه رجل لما كان علی هذا الرجل حدّ.

و عن أبی بصـير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يقذف الجارية الصغيرة قال: لا يجلد إلّا أن يكون قد أدركت أو قاربت «۲».

و قد عنون الشيخ الكلينی قدّس سرّه بابا باسم: باب أنه لا حدّ لمن لا حدّ عليه، فيه روايتان: عن إسحاق بن عمّار عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال:

لا حـدّ لمن لا حـدّ عليه و تفسير ذلك: لو أن رجلا مجنونا قـذف رجلا لم يكن عليه شـیء و لو قـذفه رجل لم يكن عليه حـدّ «۳»، و الثانية عن الفضيل بن يسار قال:

سمعت أبا عبد اللّه عليه السـلام يقول: لا حدّ لمن لا حدّ عليه. يعنی لو أن مجنونا قذف رجلا لم أر عليه شـيئا و لو قذفه رجل فقال له: يا زان- يا زانی- لم يكن عليه حدّ [۱].

و يمكن أن يقال إنّ ما نسبه إلی العلماء رضوان اللّه عليهم أجمعين هو ما يستفاد

---

[۱] الكافی ج ۷ ص ۲۵۳ ح ۲ و فی مرآة العقول ج ۲۳ ص ۳۹۳ إن التفسير من إسحاق أو ابن محبوب، و فی تذييلات الوسائل ج ۱۸ ب ۱۹ من مقدّمات الحدود إنّه من إسحاق أو الفضيل.

---

(۱) الكافی ج ۷ ص ۲۰۵ ح ۵.

(۲) الكافی ج ۷ ص ۲۰۹ ح ۲۲.

(۳) الکافی ج ۷ ص ۲۵۳ ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۶

من الآیـة الشـریفة من اعتبار کون المقـذوف محصـنا و قد ذکروا أن الإحصان عبارة عن البلوغ و العقل و غیر ذلک [۱] فلا بدّ من أن یکون العمل الذی رماه به حراما فی حقّه.

و التحقیق أن المقصود من هذا البحث کون القاذف بصدد نسبة فعل الحرام إلی المقذوف بحیث لو کان المقذوف عادلا اقتضی هذا الفعل فسقه و هذا یستفاد من بعض الأخبار جدّا فعن حریز عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سئل عن ابن المغصوبة یفتری علیه الرجل فیقول: یا بن الفاعلة فقال: أری أن علیه الحدّ ثمانین جلدة و یتوب إلی اللّه ممّا قال [۲].

فإنّ المغصوبـة هی الّتی غصبت و أجبرت علی الزنا و حیث إنّ عملها لم یکن محرّما علیها لهـذه الجهـة فلـذلک یحدّ المفتری ثمانین جلدة لأنه نسب إلیها الحرام مع أنه لم یکن کذلک.

---

[۱] أقول: إنّ سـیّدنا الأسـتاذ الأکبر دام ظلّه قد عدل فی تقریر المطلب إلی هذا البیان حتّی تستقیم النسبة إلی العلماء التی صرّح بها فی جـامع المـدارک، و الحـال إنّه یشـکل من جهـة أخری و ذلـک لأنـه لـو کـان المقصـود من هـذا البحث هو الـذی ذکروه فی شـرائط المقذوف فقد تعرّض فی جامع المدارک تبعا لمختصر النافع لشـرائط المقذوف و ذکر هناک روایات لا حدّ لمن لا حدّ علیه و لسائر الأخبار فکیف قال قدّس سرّه هنا: و استفادة هذا من الأخبار مشکل انتهی؟

فالظاهر أن البحث فی المقام أمر وراء ما ذکروه من شـرائط المقذوف و أن الکلام هنا فی أنه لا بدّ من أن یکون القاذف قد نسب إلی المقـذوف الزنا المحرّم فلو نسـبه إلی الزنا حلالا بالإکراه مثلا لم یکن علیه حدّ و إن کان یعزّر للإیذاء و غیره. و هذا مذکور فی کلام جمع من الأعلاـم کالعلّامـة فی التحریر و الأصـبهانی فی کشف اللثام و صاحب الجواهر فیه فلا یرد ما کان یؤکّـد دام ظلّه علیه من أن جامع المدارک نسب ذلک إلی العلماء و الحال أنه لیس ذلک فی کلماتهم.

[۲] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب القـذف ح ۴، أقول: و مثله الروایة ۶ عن ابن محبوب عن أبی عبد اللّه علیه السـلام فی رجل وقع علی جاریة لأمّه فأولدها فقذف رجل ابنها فقال:

یضرب القاذف الحدّ لأنّها مستکرهة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۷

إذا نفی ولده عن نفسه

قال المحقّق: و لو قال لولده الذی أقرّ به: لست ولدی، وجب علیه الحدّ، و کذا لو قال لغیره: لست لأبیک.

أقول: إذا نفی عن نفسه ولدیّة من أقرّ بکونه ولـدا له فهو قـذف لأـمّه و یوجب الحـدّ [۱] و مثله مـا لو قال لمن ثبت بحکم الشـرع أنه ولـده: لست ولـدی، و ذلک لأنه لا خصوصـیّة للإقرار بل یکفی فی ذلک مجرّد کون الولـد محکوما بأنّه ولـده و لـذا أضاف صاحب الجواهر قوله: أو حکم له به شرعا انتهی.

و مثله أیضـا کـلّ مـا کـان فی حکم الإقـرار کمـا إذا لم یتلفّظ و لم ینطق بأنه ولـده إلّا أنه أقام لولادته حفلـة التهنئة و مراسم الفرح و السرور مثلا إلی غیر ذلک من الوجوه الّتی توجب إلحاق الولد به لأنه لا خصوصیّة للإقرار القولی کما أنه إذا قال لشخص آخر: لست لأبیک فهو أیضا قذف و یوجب الحدّ و لا شکّ أن توجیه هذا الخطاب إلی من عرف بین الناس بأنّه ولد فلان یحسب قذفا.

و فی الجواهر بعد ذکر اللفظین من عبارة المحقق: بلا خلاف أجده فیه بیننا.

و الظاهر أنه ادّعی عدم الخلاف من الإمامیّة بالنسبة إلی الفرضین کما یدلّ

[۱] فعن السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: من أقرّ بولد ثمّ نفاه جلد الحدّ و ألزم الولد، وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۳ من أبواب القذف ح ۱ و أمّا خبر علاء بن فضیل عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت له: الرجل ینتفی من ولده و قد أقرّ به قال: فقال: إن کان الولد من حرّة جلد الحدّ خمسین سوطا حدّ المملوک و إن کان من أمة فلا شیء علیه. الوسائل ج ۱۸ ب ۲۳ من أبواب حدّ القذف ح ۲، الدّال علی عدم الحدّ ففیه ما ذکره فی کشف اللثام ج ۲ ص ۲۳۱ بقوله: و هو ضعیف متروک انتهی.

و قال الشیخ فی الإستبصار ج ۴ ص ۲۳۳: الوجه فی هذا الخبر أن نحمله علی أنه و هم من الراوی- فی قوله خمسین سوطا- و فی الوسائل: و یمکن حمله علی التعزیر مع عدم التصریح بالقذف.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۸

علی اتّحاد حکمهما الأخبار.

و قال الشهید الثانی قدّس سرّه فی المسالک: عند ذکر اللفظة الأولی: و هذه الصیغة عندنا من ألفاظ القذف الصریح لغة و عرفا فیثبت بها الحدّ لأمّه انتهی.

و لکن قد اختلف بعض العامّة و فرّق بین الصیغتین فجعل الثانیة قذفا بلا کلام دون الأولی. و استند فی ذلک إلی أن الأب یحتاج إلی مثل ذلک فی تأدیب ولده زجرا له عمّا لا یلیق بنسبه و لوما له علی أنه لیس مثله فی الخصال الحسنة التی یتوقّعها منه و لیست فیه. و أورد علیه فی الجواهر بأن الظاهر عدم الحدّ مع فرض إرادة ذلک کما هو مستعمل فی العرف کثیرا ضرورة عدم الرمی بمثله عرفا، و إنّما الکلام فی ثبوت القذف به مع عدم القرینة علی إرادة التجوّز المزبور به و لا ریب فی صدق القذف عرفا به انتهی.

أقول: و یمکن دفع هذا الإیراد بأن الأبوّة کالبنوّة دائمیّة فهی قرینة علی عدم إرادة المعنی الحقیقی. و إن شئت قلت: إنّ المقام نظیر إرادة الاستحباب من صیغة الأمر الذی قال صاحب المعالم رضوان اللّه علیه: یستفاد من تضاعیف أحادیثنا المرویّة عن الأئمة علیهم الصلاة و السلام أن استعمال صیغة الأمر فی الندب کان شائعا فی عرفهم بحیث صار من المجازات الراجحة إلخ «۱» فکأن شیوع الاستعمال و کثرة إطلاق الصیغة فی مقام الزجر و حمل الولد علی مکارم الصفات و محامد أخلاقه صار سببا لرجحان هذا المجاز علی الحقیقة فهو من المجازات الراجحة التی لا تحتاج إلی القرینة و لا أقل من کونها مساویة للمعنی الحقیقی فلو فرض أنه ورد فی الروایات أو الکلمات أن هذه الصیغة تکون قذفا فهو محمول علی ما إذا کان هناک نزاع و مرافعة، و آل الأمر إلی إلحاق الولد به و نسبته إلیه ثمّ بعد ذلک قد نفاه عن نفسه فی طیّ نزاع و مرافعة مثلا و قال لست ولدی فإنّ القرینة حاصلة علی أن المقصود لیس هو التأدیب و تعییره علی عدم اتّصافه بمحامد أخلاقه و معالی شیمه، و إلّا فالحقّ مع هذا البعض و إن کان عامیّا فإنّ

(۱) معالم الأصول للشیخ حسن بن زین الدین ص ۴۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۱۹

عدم اتّصاف الولد بصفات والده یحمل کثیرا له علی أن ینفیه عنه بل قد یقع ذلک بالنسبة إلی الغیر أیضا نظیر ما ورد فی القرآن الکریم حکایة عن بنی إسرائیل خطابا لمریم یا أُخْتَ هارُونَ ما کانَ أَبُوکِ امْرَأَ سَوْءٍ وَ ما کانَتْ أُمُّکِ بَغِیًّا «۱».

و نحن جمیعا نعلم أنه إذا کان هناک رجل عظیم ذو وجهة عالیة و مکانة معنویة سامیة و کان ولده علی سبیل النشأ و الأحداث غیر مبال بالآداب و لا معتن بمبادئ الدین فإنّه یقال له: إنّک لست ولد أبیک أو ولد فلان، و القرائن تشهد بأن هذا لیس رمیا بل تستعمل الکلمة المزبورة تعییرا و زجرا له، و فی مقام النصحیة فلا یوجب ذلک حدّا.

صور من القذف

قال المحقّق: و لو قال زنت بک أمّک أو یا بن الزانیة فهو قذف للأمّ و کذا لو قال زنی بک أبوک أو یا بن الزانی فهو قذف لأبیه و لو قال: یا بن الزانیین فهو قذف لهما و یثبت به الحدّ و لو کان المواجه کافرا لأن المقذوف ممّن یجب له الحدّ.

أقول: اللّفظان الأوّلان یحسبان رمیا للأمّ و إن کان المواجه هو الابن لأن النسبهٔ کانت إلی الأمّ، و الرمی قد تعلّق بهما. و أمّا الثالث و الرابع فهما قذف لأبیه لأنه نسب الزنا إلی أب المخاطب تارهٔ بلفظ الماضی و أخری بلفظ اسم الفاعل کالصورتین السابقین. و أمّا اللفظ الخامس فهو قذف لکلیهما حیث أتی بلفظ التثنیهٔ فیجب الحدّ إذا ففی جمیع الصور الخمس قد تحقق القذف بالنسبهٔ إلی الغائب و لا خلاف فی ذلک و لا فرق بین کون المواجه مسلما أو کافرا فإنّ القذف لیس بالنسبهٔ إلیه و لا الحدّ لیس لأجله و هذا هو فائدهٔ تمییز المواجه عن المقذوف، فإنّ الحدّ یتعلّق بالقذف و هو حقّ للمقذوف فلا-بدّ من أن یعلم من هو صاحب الحق هل هو المخاطب أو أبوه أو أمّه أو کلاهما، و إجراء الحدّ موقوف

---

(۱) سورهٔ مریم الآیهٔ ۲۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۰

علی طلب صاحب الحق فإن لم یکن القذف متوجّها إلی المخاطب کالولد فلیس له طلب ذلک نعم یعزّر القاذف لأجله إذا کان المواجه مسلما و قد أوذی أو هتک بذلک.

نعم هنا بحث و هو أنه هل التعزیر حقّ للمواجه کالقذف حتی یسقط بعفوه و یحتاج إلی المطالبهٔ أو أنه حقّ اللّه تعالی و لا یسقط بعفوه و یقام بلا حاجهٔ إلی مطالبهٔ أحد؟.

من المعلوم أن التعزیر علی المعاصی و ترک الواجبات و ارتکاب المحرّمات عند عدم تعیین حدّ هناک حقّ اللّه محضا لا یتوقف علی شیء فلو ترک الصلاهٔ أو أفطر صیامه بلا عذر فإنّه یعزّره الحاکم بلا حاجهٔ إلی مطالبهٔ أحد لأنه لا حقّ هناک لأحد سوی اللّه تعالی. و إنما البحث فیما إذا کان للعمل تعلّق بالغیر مثل الغیبهٔ و التهمهٔ فهل التعزیر فیه حق الناس حتی یحتاج إلی مطالبهٔ المغتاب (بالفتح) مثلا و له أن یعفو عنه أو أنه حقّ اللّه محضا یقیمه الحاکم بلا توقّف علی المطالبهٔ؟ و من هذا الباب ما نحن فیه.

و لا بدّ من التحقیق فی ذلک و لم أجد فی هذه العجالهٔ من تعرّض لهذا المطلب و لا یبعد الثانی لو لم یدلّ هناک دلیل [۱].

---

[۱] أقول: قال العلّامهٔ فی القواعد فی المطلب الخامس من باب القذف: لو کان المقذوف عبدا کان التعزیر له لا لمولاه فإن عفی لم یکن لمولاه المطالبهٔ و کذا لو طالب انتهی.

و یستفاد من هذا أن أمر التعزیر هنا بید صاحب الحق لکن یظهر من کلام سیّدنا الأستاذ دام ظله فی مجمع المسائل ج ۳ ص ۲۰۶ فی جواب سؤال ۶۵ خلاف ذلک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۱

اللفظ المشتبه فی الرمی

قال المحقق: و لو قال: ولدت من الزناء ففی وجوب الحدّ لأمّه تردّد لاحتمال انفراد الأب بالزنا و لا یثبت الحدّ مع الاحتمال.

أقول: الظاهر أن المراد أنه لو کان هناک حدّ فهو للأمّ و ذلک لأن النسبهٔ بمقتضی العبارهٔ إلی الأمّ لکون الولادهٔ منتسبهٔ إلیها و مقتضی ذلک رمی الأمّ إلی الزنا.

لکن فیه إشکال و ذلک لانتساب الولادهٔ إلیهما فإنّ نسبهٔ الولد إلی الوالدین واحدهٔ و لیس له مزید اختصاص بأحدهما و من المعلوم أن نشیء ولد الزنا تارهٔ یکون بزناء الأب و أخری بزناء الأمّ و ثالثهٔ بزناء کلیهما و القذف و الرمی إلی الزنا أیضا کذلک. فإذا ألقی

الصیغة الخاصّة فیمکن أن یکون بصدد رمی الأب أو رمی الأمّ، أو رمیهما جمیعا و ذلک لإمکان کون واحد منهما مکرها أو مشتبها علیه بأن یکون الأب مثلاـ زانیا و الأمّ مکرهة علی الزنا و یمکن عکس ذلک کما أنه یمکن کون کلّ واحد منهما زانیا واقعا و علی ذلک فلا یعلم أنه قد قذف هذا بالخصوص أو ذلک بالخصوص أو کلیهما فالمقذوف بخصوصه غیر معلوم و المستحقّ بشخصه غیر معیّن فتحصل الشبهة الدارئة للحدّ، و صراحة اللفظ فی القذف لا تنفع مع اشتباه المقذوف لأنّها لا توجب الحقّ لتوقّف الاستیفاء علی المطالبة، و المطالبة لا بدّ أن تکون من ناحیة المستحق للحق و هو غیر معلوم.

و التحقیق أن فی المسألة ثلاثة وجوه:

أحدها: أن الصیغة المزبورة توجب الحدّ لأنّها قذف صریح و متعلّقه هو الأمّ لاختصاصها بالولادة ظاهرا و قد تعدّت الولادة إلی الزنا بحرف الجرّ و مقتضاه نسبة الأمّ إلی الزنا. و قد ذهب إلی هذا الشیخان و القاضی و المحقّق فی نکت النهایة و جماعة أخری.

ثانیها أنه قذف صریح إلّا أن متعلّقه الأبوان کلاهما لأن نسبته إلیهما واحدة و لا اختصاص لأحدهما دون الآخر لأن الولادة إنّما تتمّ بهما فیکون کلّ منهما

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۲

مطالبا مستقلّا و هو أحد قولی العلّامة و الشهید فی شرح الإرشاد.

ثالثها: أنه لا حدّ أصلا لا للمواجه و لا لأیّ واحد من الوالدین أمّا المواجه فواضح لأنه لیس بمقذوف و أمّا الأبوان فلاحتمال الاشتباه و الإکراه فی الأمّ أو الأب فلا یعلم کونه قذفا لأحدهما بالخصوص و لا المستحقّ فتحصل الشبهة.

و استشکل فی ذلک الشهید الثانی فی المسالک قائلًا: و یمکن الفرق بانحصار ذلک الحق فی المتنازع فی الأبوین فإذا اجتمعا علی المطالبة تحتّم الحدّ لمطالبة المستحقّ قطعا و إن لم یعلم عینیّته. ثم قال: لعلّ هذا أجود نعم لو انفرد أحدهما بالمطالبة تحقّق الاشتباه و اتّجه عدم ثبوت الحدّ حینئذ لعدم العلم بمطالبة المستحق به، انتهی.

فقد فصل قدّس سرّه بین ما إذا طالب کلاهما الحدّ و بین ما إذا کان المطالب واحدا منهما فأثبت الحدّ فی الأوّل و نفاه فی الثانی، و ذلک لأنّه فی الثانی لاـ یعلم أن صاحب الحق قد طالب به بخلاف الأوّل فإنّه لا شکّ فی أن صاحب الحق قد طالب بحقّه و إن لم یعرف بشخصه.

و ردّ علیه صاحب الجواهر بقوله: قلت: قد یمنع ظهور الأدلّة فی ثبوت الحدّ فی الفرض الذی ذکره أیضا و الأصل العدم مضافا إلی بنائه علی التخفیف و سقوطه بالشبهة انتهی.

أقول: و هذا هو الأقوی لو لم نقل بالقول الأوّل أی قول الشیخین فإنّ النسبة مردّدة لم تتحقّق بالأب و لا بالأمّ بل النسبة إلی کلّ منهما لیس إلّا احتمال الزنا و لا أظنّ أحدا یقول إنّه یحدّ من قال یحتمل أن یکون زید زانیا، و المقطوع هو الفرد المردّد لا کلّ واحد منهما معیّنا و إذا کان نسبة احتمال الزنا إلی رجل یوجب الحدّ فلا بدّ من أن یقال فی المقام بوجوب حدّین لأنه نسب إلی کلّ منهما احتمال الزنا و لا یلتزم به و علی الجملة فإنّ حدّ القذف لا بدّ من أن یطالبه مستحقّه و المستحق مردّد حسب الفرض و قد ظهر بما ذکرنا أنه لا مجال للتمسّک بالعلم الإجمالی و لزوم مخالفته.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۳

ثمّ إنّه قد اتّضح أنه لا تردّد فی المطلب علی الوجه الأوّل و الثانی لأنه علی الأوّل قذف صریح بالنسبة إلی الأمّ، و فی الثانی بالنسبة إلی کلّ واحد منهما مستقلّا. و إنّما التردید و الإشکال جار علی الوجه الثالث حیث یحتمل الإکراه و الإجبار و الاشتباه فلا حدّ هناک و إن طالب به کلّ منهما فإنّ الصیغة مردّدة بین زنا هذا أو زنا ذاک و هو فی الحقیقة فی حکم أن یقال لأحد أنت من زنا أبیک أو أمّک، و بوجه نظیر أن یقول أحد لغیره: یحتمل أنّک زنیت، و ذلک لأنّ الزنا بالنسبة إلی کلّ واحد منهما محتمل، و مطالبة کلّ منهما بالحدّ لا یؤثّر شیئا لأن معنی مطالبة الأب أنه إن کان القذف قذفا لی فإنّی أطالب القاذف بالحدّ کما أن معنی مطالبة الأمّ أنه إن کان

القذف قذفا لى فأنا أطالب بالحدّ فليس إلّا أن كلّ واحد منهما محتمل المقذوفية و من المعلوم أن موضوع الحدّ هو القذف المسلم لا المحتمل، و كما يعتبر فى القذف اللفظ الصريح كذلك يعتبر فى المقذوف التعيّن، و على ذلك فالشكّ فى تحقّق القذف لا فى المستحقّ حتّى يقال إنّ كلّ واحد منهما مطالب بالحق و الحدّ، فيجب إقامته، فإنّ الاستحقاق مشروط بالقذف و المفروض الشكّ فى تحقّقه. و قد ظهر بذلك أنه لا يتمّ ما أفاده فى الجواهر بقوله:

قد يمنع ظهور الأدلّة فى ثبوت الحدّ فى الفرض الذى ذكره أيضا و الأصل العدم إلخ. فإنّ الحقّ أنه لا يصدق القذف و الحال هذه و لا تصل النوبة إلى البحث عن ظهور الأدلّة و عدمه [۱].

ثمّ إنّ ممّا ذكر فى المقام يتّضح الحال فى فرع آخر ذكره العلّامة فى القواعد حيث قال- فى البحث عن المقذوف و عند الكلام عن مثل: يا خال الزانى أو الزانية مثلا-: فإن اتّحد المنسوب إليه فالحدّ له و إن تعدّد و بيّن فكذا، و إن أطلق ففى المستحقّ إشكال ينشأ من المطالبة له بالقصد أو إيجاب حدّ لهما و كذا لو قال:

---

[۱] أقول: لا يخفى أن صاحب الجواهر قدّس اللّه نفسه قد تفطّن لذلك و لذا قال فى آخر البحث ص ۴۰۶ ج ۴۱: الإنصاف تحقّق الاشتباه موضوعا و حكما انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۴

أحدكما زان أو لائط [۱].

قال فى الجواهر بعد اختيار عدم الحدّ فى الفرع السابق لا للمواجه و لا للأب و لا للأمّ: و من ذلك يعلم الحال فى ما لو قال أحدهما زان، لا على التعيين الذى استشكل فيه فى القواعد من ثبوت حقّ فى ذمّته و قد أبهم فلنا المطالبة بالقصد و من أن فى ذلك إشاعة الفاحشة و زيادة فى الإيذاء و التعيير فليس إلّا إيجاب حدّ لهما لا يقام إلّا عند اجتماعهما لانحصار الحدّ فيهما و فى كشف اللثام: و هو الأقوى: و فيه ما سمعته انتهى.

أقول: الكلام فى هذا الفرع هو الكلام فى الفرع السابق و الظاهر عدم تحقّق القذف و ليس إلّا احتماله بالنسبة إلى كلّ واحد منهما. و أمّا مطالبته بالبيان و توضيح المراد و القصد ففيه أنه لا داعى إلى ذلك و لا دليل على جوازه و ليس وظيفة الحاكم التجسّس عن ذلك بعد أن فيه إشاعة الفحشاء و مزيد الإيذاء حيث إنّه إذا طولب بالبيان و شرح ما قصد فيؤل الأمر إلى استحقاق الحدّ بعد أن استحقّ التعزير بالكلام المبهم و على هذا فيكتفى بالتعزير و يختم الدعوى. و أضف إلى ذلك أنه لا يجرى المطالبة بالقصد فى جميع صور المسألة بل إنما يجرى فى بعضها.

توضيح ذلك إنّ رمى غير المعيّن قسمان: فتارة يعرف هو الشخص المجرم

---

[۱] قال فخر الدين قدّس سرّه فى الإيضاح ص ۵۰۳ عند البحث فى كلام العلّامة المذكور: إذا قال له يا خال الزانى و تعدّد ولد أخته أو يا عمّ الزانى و تعدّد أولاد أخيه أو يا جدّ الزانى و تعدّد ولد ولده، فإن بيّن من مراده، بالقذف كان حقّ الحدّ له و إن لم يبيّن ففيه إشكال يحتمل أن يلزم بالبيان لأن فى ذمّته حقّا قد أبهم مستحقّه ليلزم تبيانه بحيث يستوفى له و هذا ضعيف لأنه أمر بإشاعة الفاحشة و الأولى عندى أن يتوقّف على مطالبتهما و اجتماعهما فيقام الحدّ عليه لأنّه لا يخرج الحقّ عنهما انتهى.

و فى كشف اللثام ج ۲ ص ۲۳۳ ذكر الوجهين و اختار الثانى بقوله: و هو الأقوى، و قد ذكر وجهه قبل ذلك بقوله: لانحصار الحقّ فيهما.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۵

لكنّه لا يعيّنه بل يرميه مبهما، و أخرى لا يعلم و لا يعرف هو أيضا المجرم بعينه كما إذا علم و رأى أن أحدهما قد زنى و لم يدر أيّا

منهما کان هو الزانی، و ما ذکر من المطالبة بالقصد إنّما یتمّ و یأتی فی الفرض الأوّل دون الثانی لأنه إذا لم یکن یعرفه فکیف یطالب بقصده فهو فی الحقیقة لم یقصد إلّا الواحد المردّد لا المعیّن.

و قد تحصّل من جمیع الأبحاث أن الأقوی عندنا أنه لا حدّ فی المقام و إنّما یعزّر الرامی.

مخالفة سیّدنا الأستاذ للشرائع و الجواهر

قال المحقّق: أمّا لو قال: ولدتک أمّک من الزناء فهو قذف للأمّ و هذا الاحتمال أضعف و لعلّ الأشبه عندی التوقّف لتطرّق الاحتمال و إن ضعف. انتهی

و ذکر فی الجواهر أنه لا یخلو عن قوّة.

و فیه أن العبارة المذکورة و إن کان یجری فیها احتمال کون زنا الأمّ عن إکراه مثلا إلّا أن هذا الاحتمال ضعیف کما صرّح بذلک المحقّق قدّس سرّه، فإنّ اللفظة ظاهرة عرفا فی أنّها زنت باختیارها لا أنّها کانت مکرهة علی ذلک، و مع الظهور العرفی لا یعتنی باحتمال الخلاف و لا یؤخذ بالإمکان العقلی.

و علی الجملة فقوله: ولدتک أمّک من الزنا لیس کقوله: ولدت من الزنا و ذلک لتحقق الظهور العرفی، فی المقام دونه فلذا یجب حدّ الرامی.

رمی المنسوب إلیه لا المواجه

قال المحقّق: و لو قال: یا زوج الزانیة فالحدّ للزوجة و کذا لو قال: یا أبا الزانیة أو یا أخا الزانیة فالحدّ لمن نسب إلیها الزناء دون المواجه.

أقول: و هذا واضح فإنّ نسبة الزنا فی المثال الأوّل إلی زوجة المخاطب دونه و فی الثانی إلی بنت المخاطب دونه و فی الثالث إلی أخت المخاطب دونه فالحدّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۶

للزوجة و للبنت و للأخت دون المواجه نعم یعزّر القاذف لحقّ المواجه.

قذف واحد أو قذفان؟

قال قدّس سرّه: و لو قال: زنیت بفلانة أو لطت بفلان فالقذف للمواجه ثابت و فی ثبوته للمنسوب إلیه تردّد قال فی النهایة و المبسوط: یثبت حدّان لأنه فعل واحد متی کذّب فی أحدهما کذّب فی الآخر و نحن لا نسلّم أنه فعل واحد لأن موجب الحدّ فی الفاعل غیر الموجب فی المفعول و حینئذ یمکن أن یکون أحدهما مختارا دون صاحبه.

إذا قال القاذف لمخاطبه: زنیت بفلانة أو لطت بفلان فرماه إلی الزنا فی الأوّل و اللواط فی الثانی. و قد اتّفقوا علی تحقّق القذف بالنسبة إلی المخاطب لدلالة لفظه علی وقوعه منه اختیارا و إنما اختلفوا فی أنه قذف واحد فیجب حدّ واحد أو قذفان: قذف المخاطب و هو معلوم و قذف الرجل المنتسب إلیها الزنا، و فلان المنتسب إلیه اللواط؟.

ذهب الشیخ المفید و الشیخ الطوسی فی النهایة و المبسوط و الخلاف «۱» إلی الثانی و مال المحقّق و جمع آخر إلی الأوّل.

و استدلّ للقول بوجوب الحدّین لتحقّق القذفین بأن الزنا فعل واحد یقع بین اثنین و نسبة أحدهما إلیه بالفاعلیّة و الآخر بالمفعولیة فیکون قذفا لهما و لأن کذبه فی أحدهما یستلزم کذبه فی الآخر لاتّحاد الفعل.

و قد ردّ علی ذلک، المحقّق قدّس سرّه بعدم تسلّم وحدة الفعل حیث أن موجب الحدّ فی الفاعل غیر الموجب فی المفعول.

و وجهه کما فی المسالک أن الموجب فی الفاعل التأثیر و فی المفعول التأثّر و هما

---

(۱) راجع المقنعة ص ۷۹۳ و النهایة ص ۷۲۵ و المبسوط ج ۸ ص ۱۶ و الخلاف کتاب الحدود مسألة ۴۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۷

متغایران، و جاز أن یکون أحدهما مکرها و الآخر مختارا فتحقّق القذف بالنسبة إلی المخاطب لا یستلزم ذلک بالنسبة إلی المنسوب إلیه أیضا.

و وافق الشهید الثانی الشیخین و الأتباع قال: و الأقوی ثبوته لهما إلّا مع تصریحه بالإکراه فینتفی بالنسبة إلی المکره و حیث یحکم بثبوته لهما یجب لهما حدّان و إن اجتمعا فی المطالبة لأنّ اللفظ هنا متعدّد بدلیل أنه لو اقتصر علی قوله:

زنیت من دون أن یذکر الآخر تحقّق القذف للمواجه فیکون قذف الآخر حاصلا بضمیمة لفظ کذا ذکره المصنّف فی النکت انتهی.

و فی کشف اللثام عند بیان إشکال العلّامة فی مورد المنسوب إلیه: ینشأ من احتمال الإکراه بالنسبة إلیه و لا تحقّق الحدّ مع الاحتمال، و هو خیرة الدروس و مال إلیه فی التحریر، و من أن کلّا من الزنا و اللواط فعل واحد فإن کذب فیه بالنسبة إلی أحدهما کذب بالنسبة إلی الآخر، و وهنه واضح، و لعدم الاعتداد بشبهة الإکراه فی الشرع، و لذا یجب الحدّ إجماعا علی من قال: یا منکوحا فی دبره، و لتطرّق الاحتمال بالنسبة إلی کلّ منهما فینبغی اندراء الحدّ عنه بالکلیّة انتهی.

و قد ذکر فی کلامه عند توجیه الوجه الثانی الذی هو مختار الشیخین ثلاثة أمور:

۱- أنّ الزنا مثلا فعل واحد فإن کان هناک کذب بالنسبة إلی المنسوب إلیها فهو کذب بالنّسبة إلی المواجه به قضاءا لوحدة الفعل.

۲- إنّ احتمال الإکراه لا یعتنی به فی الشرع کما أن لفظة یا منکوحا فی دبره، توجب الحدّ مع کونه مساویا للعبارة المبحوث عنها.

۳- إنّه إذا کان تطرّق الاحتمال بالنسبة إلی غیر المواجه موجبا لسقوط الحدّ عنه فإنّ الاحتمال جار بالنسبة إلی المواجه أیضا فیلزم أن لا یحدّ هو أیضا، و علی هذا فیلزم الحکم بحدّ کلّ واحد منهما.

ثم استشکل فی ذلک بقوله: و فیه إنّ المکره علی الزنا أو اللواط لیس زانیا و لا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۸

لائطا.

أقول: و هذا کلام عجیب.

أمّا أوّلا فلأنه إذا لم یکن المکره زانیا و لا أنه یطلق علیه الزانی فکیف یقول:

یکره علی الزنا و یعبّر بأن المکره علی الزنا أو اللواط کذا فهو بنفسه قد جمع بین التعبیر بالزنا و الإکراه.

و ثانیا إنّ هذا الإطلاق عرفیّ و العرف ینسب المکره إلی الزنا کالمختار بعینه.

و علی الجملة فالظاهر أنه یطلق هذا اللفظ عند العرف علی الفعل المخصوص سواء صدر من الفاعل أو المفعول اختیارا أو إکراها و إن لم یترتّب علی المکره أحکام الزنا المحرّم شرعا.

لا یقال: إنّ الإشکال الثانی و إن کان واردا إلّا أن الإیراد الأوّل قابل للدفع و ذلک لأن الزنا المذکور فی کلامه قد ذکر باعتبار الفاعل المکره دون القابل المکره و لا شکّ فی تحقّق الزنا بالنسبة إلی الأوّل [۱].

لأنا نقول: إنّ الإکراه لا یتعلّق بفعل الفاعل بل إکراهه یتعلّق بفعل القابل فإذا الإشکال بحاله.

ثمّ إنّ الحقّ فی المقام هو ظهور الصیغة المبحوث عنها فی الزنا الاختیاری و إمکان کون الزنا فی جانب المنسوب إلیها بالإکراه لا یدفع الظهور العرفی.

و بعبارة أخری لا إشکال فیما أفادوا من إمکان اختلاف الزانیین فی زناء واحد بأن یکون أحدهما مختارا و الآخر مکرها إلّا أن مجرد

إمكان ذلك لا- ينافى كون اللفظ ظاهرا فى رمى الطرفين و نسبة الزنا إلى الشخصين بنحو واحد و باختيار الطرفين و إلّا لجرى هذا الاحتمال بالنسبة إلى المواجه المخاطب بهذا الخطاب فإنّ ظاهر النسبة أنها بالنسبة إليهما على و زان واحد و حدّ سواء بلا تفاوت بينهما أصلا فالصيغة المبحوث عنها نظير قولك: صافحت زيدا و باحثت عمرا و غير ذلك من التراكيب فهل يحتمل أحد أن زيدا كان مكرها على

---

[۱] أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظله العالى بما فى المتن.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۲۹

المصافحة أو أن عمرا كان مقهورا على المباحثة [۱]؟.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر أعلى اللّه مقامه قال (تقريبا و تأييدا لما ذهب إليه المحقّق من ثبوت قذف واحد و حدّ واحد لإمكان أن يكون أحدهما مختارا دون صاحبه): فهو حينئذ إن لم يكن متعدّدا حقيقة فحكما باعتبار اختلاف الحكم فلا أقلّ من تحقّق الشبهة الدارئة بذلك.

«ثمّ قال:» بل قيل: إنّه يدلّ عليه ظاهر الصحيح الوارد فى نظير البحث.

أقول: و الصحيح الذى ذكره صحيح محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل قال لامرأته يا زانية، أنا زنيت بك، قال: عليه حدّ واحد لقذفه

---

[۱] يقول المقرّر: الذى بدا لى فى هذا المقام أن النسبة الفاعليّة نسبة الصدور و البروز و هى ظاهرة فى الاختيارى بلا كلام كما فى كل فعل يستند إلى الفاعل إلّا فى موارد خاصّة و هذا بخلاف النسبة المفعوليّة فإنّ المفعول هو من يقع عليه الفعل و كأنّه أشرب فى معنى المفعول القهر و الغلبة كالمقتول و المضروب فهو غير ظاهر فى الاختيار لو لم يكن ظاهرا فى غير الاختيار.

ثمّ إنّى قد وقفت بعد ذلك على كلام لفخر الدين قدّس سرّه يناسب ما ذكرناه قال فى الإيضاح ج ۴ ص ۵۰۴ بعد أن نقل عن ابن إدريس أنه ليس عليه إلّا حدّ واحد للمواجه إذا نسب إليه فعل الزنا أو اللواط و أمّا الذى نسب إليه بأنه فعل به لا فعل هو فإنه لا حدّ عليه) فهنا قال: أمّا الأوّل فلأنّه نسبة إلى فاعل قادر عليه عالم به إنّه فعله و ذلك يكفى فى وجوب الحدّ إجماعا لأنّ هذه النسبة تقتضى صدور الفعل منه حقيقة و أمّا الثانى فلأنّه نسب المزنىّ بها إلى الانفعال لا إلى الفعل و هو أعمّ من المطاوعة على ذلك لصدقه حقيقة فى المكرهة، و العامّ لا دلالة له على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث و لا حدّ مع الاحتمال فكيف مع عدم السبب المقتضى له و اختار المصنّف فى المختلف قول الشيخ فى النهاية لأنه هتكه و لو لم يجب فى ذلك الحدّ لم يجب فى قوله: يا منكوحا فى دبره، و التالى باطل فالمقدّم مثله و الملازمة ظاهرة لأن دلالة اللفظ على النسبة إليهما واحدة فإنّه كما يحتمل أن تكون هى مكرهة فى صورة النّزاع يحتمل فى قوله: يا منكوحا فى دبره، فلو اقتضى المنع ثمة لاقتضاه هنا و أمّا بطلان التالى فبالإجماع للاتفاق على وجوب حدّ القذف به و لأن الأصل المطاوعة و لدلالته عرفا على نسبة الفعل إليهما و الأقوى ما اختاره المصنف فى المختلف انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۳۰

إيّاها، و أمّا قوله: أنا زنيت بك فلا حدّ فيه إلّا أن يشهد على نفسه أربع شهادات بالزنا عند الإمام «۱».

قال قدّس سرّه فى وجه دلالته: من حيث نفى الحدّ فيه أصلا و إن كان فيه ما فيه، و ترتّب الحدّ بقوله: منكوح فى دبره، للإجماع و النصّ أو للدلالة العرفيّة لا يقتضى ثبوته فى الفرض انتهى.

أقول: أمّا حديث الشبهة ففيه إنّه لا مجال بعد ما ذكرنا من الاستظهار.

و أمّا الرواية ففيها أن قوله: يا زانى قد أوجب الحدّ للقذف فقوله بعد ذلك بلا فصل: أنا زنيت بك لا يزيد شيئا بعد أن قذف و لم

یحدّ بعد.

و قد علم بما ذکرنا أن قوله علیه السلام: و أمّا قوله: أنا زنیت بک لا یراد به فرض آخر فإنّه لیس إلّا فرض واحد و هو قول الرجل: یا زانی أنا زنیت بک و کأنّه علیه السلام قال: إنّه یحدّ حدا لرمیه بقوله: یا زانی و أمّا ذیل الکلام فلا یوجب شیئا آخر.

و أمّا ما ذکره صاحب الجواهر بقوله: و إن کان فیه ما فیه انتهی فهو لأن الإقرار بالزنا لیس رمیا حتّی یترتّب علیه حدّ القذف، و الزنا لا یثبت بالإقرار إلّا إذا وقع أربع مرّات.

و أمّیا ما أفاده من الفرق بین المقام فلا حدّ و بین قول القاذف: فلان منکوح فی دبره، فیجب الحدّ مع أنه بعینه کالمزنیّ بها فی جملة زنیت بفلانة و کالمنکوح و الملوط فی جملة: لطت بفلان بأن ذلک للإجماع. یعنی إنّه للدلیل الخارجیّ و إلّا فهو أیضا کمحلّ البحث و مقتضی القاعدة أن یقال إنّه یحتمل کونه مکرها فی صیرورته منکوحا فی دبره.

ففیه: أن الإجماع لو کان فهو لأجل الظهور العرفی فی کونه باختیاره و أمّا کونه إجماعا تعبّدیّا بلا لحاظ هذه الجهة فهو بعید جدّا و إجراء الحدّ تعبّدا من دون الرّمی مقطوع العدم، و أمّا الدلالة العرفیّة فهی صحیحة لکن لا فرق بین الجملتین

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۳ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

فی ظهور هما فی وقوع الفعل عن اختیار لا عن إکراه.

فتحصّل أنه کما کانت نسبة الزنا أو اللواط فی محل البحث إلی المخاطب ظاهرة فی الاختیاری فکذلک بالنسبة إلی المنسوب إلیها أو إلیه.

قذف الملاعنة

قال المحقّق: و لو قال لابن الملاعنة: یا بن الزانیة فعلیه الحدّ.

إذا لا عن الرجل امرأته ثم بعد ذلک نسب رجل ابن هذه المرأة إلی الزنا بأن یقول له: یا بن الزانیة فإنّه یوجب الحدّ و ذلک لصدق القذف الموجب له و کذا لو قال لهذه المرأة نفسها: یا زانیة، و قد ادّعی عدم الخلاف فی وجوب الحدّ علیه.

و الوجه فی وجوب الحدّ علی القاذف فی الفرضین أن هذه المرأة محصنة و نسبة الزوج لها إلی الزنا لا یخرجها عن ذاک و لذا تری أن لها أن تدافع عن نفسها و تدفع الحدّ عنها باللعان و ذلک لعدم ثبوت الزنا علیها فقاذفها قاذف المحصنات الذی یقام علیه الحدّ بنص الکتاب. سواء قذفها بلا واسطة أو بواسطة ابنها.

و تدلّ علی وجوب الحدّ علی القاذف، عدّة روایات:

عن سلیمان یعنی ابن خالد عن أبی عبد اللّه عن أبیه علیهما السلام قال: یجلد قاذف الملاعنة «۱».

و عن ابن محبوب عن بعض أصحابه عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: یحدّ قاذف اللقیط و یحدّ قاذف الملاعنة «۲».

و عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل قذف ملاعنة قال: علیه الحدّ «۳».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

و عن أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام عن رجل قذف امرأته فتلاعنا ثم قذفها بعد ما تفرّقا أیضا بالزنا أ علیه حدّ؟ قال: نعم علیه حدّ «۱».

و هذه الروایات کما تری صریحهٔ فی وجوب الحدّ علی القاذف.

قذف المحدودهٔ قبل التوبهٔ أو بعدها

قال المحقق: و لو قال لابن المحدودهٔ قبل التوبهٔ لم یجب به الحدّ و بعد التوبهٔ یثبت الحدّ.

أقول: إذا زنت امرأهٔ و أقیم علیها الحدّ ثم نسبت إلی الزنا بلا واسطهٔ کما إذا قال الرامی لها: یا زانیهٔ أو بواسطهٔ ولدها بأن قال له: یا بن الزانیهٔ فلا یخلو عن أنه قال بـذلک قبل أن تتوب أو بعد ذلک فعلی الأوّل لا حدّ علی القاذف و علی الثانی یجب حدّ القذف علیه أمّا الأوّل فللأصل و لأنّه لا فریهٔ هنا لأن المفروض قیام البیّنهٔ علی زناها، و ثبوت الزنا بذلک و حدّت عقیب ذلک و هی لم تتب بعد، فقد خرجت عن المحصنات فلا تشملها آیهٔ الرمی الواردهٔ فی قذف المحصنات العفیفات و علیه فلا یترتّب علی قذفها شیء و أمّا الثانی فلأنّه و إن أقیمت الشهادهٔ علی زناها و قد ثبت ذلک بشهادهٔ الأربع و حدّت لکنّها قد تابت من عملها الشنیع و صارت بذلک محصنهٔ فیکون قذفها قذف المحصنات الموجب للحدّ.

و یدلّ علی ذلک خبر فضل بن إسماعیل الهاشمی عن أبیه قال: سألت أبا عبد اللّه و أبا الحسن علیهما السلام عن امرأهٔ زنت فأتت بولد و أقرّت عند إمام المسلمین بأنّها زنت و أن ولدها ذلک من الزنا فأقیم علیها الحدّ و إنّ ذلک الولد نشأ حتّی صار رجلا فافتری علیه رجل هل یجلد من افتری علیه؟ فقال: یجلد و لا یجلد فقلت: کیف یجلد و لا یجلد؟ فقال: من قال له: یا ولد الزنا لم یجلد

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۱۳ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

و یعزّر و هو دون الحدّ و من قال له: یا بن الزانیهٔ جلد الحدّ کاملا قلت له: کیف (صار) جلد هکذا؟ فقال: إنّه إذا قال له: یا ولد الزنا کان قد صدق فیه و عزّر علی تعییره أمّه ثانیهٔ و قد أقیم علیها الحدّ فإن قال له: یا ابن الزانیهٔ جلد الحدّ تامّا لفریته علیها بعد إظهار التوبهٔ و إقامهٔ الإمام علیها الحدّ «۱».

ثم إنّه قد اتّضح ممّا تقدّم، الفرق بین الملاعنهٔ و المحدودهٔ قبل التوبهٔ و وجه الحکم بثبوت حدّ القذف فی الأولی دون الثانیهٔ فإنّ اللعان لیس طریقا لثبوت الزنا بل هو سبب لسقوط الحدّ فهی بعد لم تخرج عن کونها محصنهٔ و هذا بخلاف المحدودهٔ غیر التائبهٔ فإنّها خرجت عن کونها محصنهٔ بإقامهٔ الشهود الشهادهٔ علی زناءها، و إجراء الحدّ علیها مع عدم توبتها فلا یوجب قذفها حدا لأنّها لیست من المحصنات و الحال هذه.

إذا قال لامرأته: زنیت بک.

قال المحقّق: و لو قال لامرأته: زنیت بک فلها حدّ علی التردّد المذکور و لا یثبت فی طرفه حدّ الزنا حتّی یقرّ أربعا.

أقول: وجه التردّد هو احتمال کونها مکرههٔ فلیست العبارهٔ المذکورهٔ قذفا لها و هذا التردّد هو الذی قد ذکره فی ما لو قال لمخاطبه: زنیت بفلانهٔ، فراجع.

و فی المسالک: و الأقوی ثبوته ما لم یدّع الإکراه بتقریب ما سبق ثم تعرّض لصحیح محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل قال لامرأته: یا زانیهٔ أنا زنیت بک قال: علیه حدّ واحد لقذفه إیّاها و أمّا قوله: أنا زنیت بک فلا حدّ فیه إلّا أن یشهد علی نفسه أربع شهادات بالزنا عند الإمام «۲» فإنّ ظاهره أنه لا أثر لقوله: أنا زنیت بک.

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ب ٧ من أبواب حدّ القذف ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ب ١٣ من أبواب حدّ القذف ح ١.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج٢، ص: ١٣۴

و أجاب قدّس سرّه عن ذلك بقوله: لا يدلّ على ثبوت الحدّ بقوله أنا زنيت بك و لا نفيه لأن حدّ القذف ثابت على المذكور فى الرواية بالكلمة الأولى و هى قوله: يا زانية و يبقى حكم الآخر على الاشتباه و لا يلزم من تعليق الحكم على الاشتباه و لا يلزم من تعليق الحكم على اللفظين ثبوته مع أحدهما إلّا أنه ثابت بالأوّل من دليل خارج انتهى.

أقول: و يمكن إثبات ظهور اللفظة و لزوم حدّ القذف برواية السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا سألت الفاجرة من فجر بك فقالت: فلان فإنّ عليها حدّين حدّا من فجورها و حدّا من فريتها على الرجل المسلم «١».

و ذلك لعدم الفرق بين: فجر بى فلان، و زنيت بك. و أنت ترى أن الإمام عليه السلام حكم فى الأوّل بالحدّ للفجور فلو لم يكن (زنى بى) ظاهرا فى اختيارها فكيف تستحقّ حدّ الفجور مع إمكان أن يكون المزنى بها مكرهة و حيث إنه لا فرق بين هذا الكلام و بين قوله: زنيت بك فلا محالة يكون هو أيضا ظاهرا فى الاختيار أى اختيارها فيكون قذفا لها، و احتمال الإكراه لا يؤثّر شيئا كما أنه لا ينفع بالنسبة إلى حدّ فجورها فقد حكم بذلك الحدّ أيضا مع احتمال كونها مكرهة على الزنا.

لا يقال: إنّ الموضوع فى رواية السكونى هو الفاجرة و هذا العنوان ظاهر جدّا فى الإرادة و الاختيار فلا يكون الخبر شاهدا للمقام.

لأنّا نقول: إنّ الفاجرة أيضا قد تكون مكرهة فإنّ حالها تتفاوت بالنسبة إلى الأشخاص و بالنسبة إلى ما يبذل لها.

و أمّا ما يتوهّم من أن الرواية تدلّ على إقامة حدّ الفجور بالإقرار مرّة واحدة.

ففيه أنّها ساكتة عن هذه الجهة لعدم كونها فى مقام البيان بالنسبة لها فالمراد

(١) التهذيب ج ١٠ ص ۶٧ ح ١٢ وسائل الشيعة ج ١٨ ب ٢ من حدّ القذف ح ٣.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج٢، ص: ١٣۵

أنّها تحدّ حدّ الفجور بشرائطه.

ألفاظ خاصّة

قال المحقّق: و لو قال: يا ديّوث أو يا كشخان أو يا قرنان أو غير ذلك من الألفاظ فإن أفادت القذف فى عرف القائل لزمه الحدّ و إن لم يعرف فائدتها أو كانت مفيدة لغيره فلا حدّ و يعزّر إن أفادت فائدة يكرهها المواجه.

أقول: ظاهر عبارته أن هذه الألفاظ إن أفادت القذف فى عرف القائل يلزم هناك الحدّ و إن لم يفد فى عرف المواجه و لذا قال صاحب الجواهر بعد ذلك: و كذا لو كانت مفيدة فى عرف المواجه و قالها له جريا على عرفه انتهى.

و فيه إنّ الظاهر أن الأدلّة محمولة على المتعارف بين الناس و هو ما إذا قاله الرامى و فهم منه المخاطب و المقول فيه ذلك، و إلّا فالذى يلقى الكلمة الخبيثة بلا سامع أصلا فهو أيضا مشمول للأدلّة و هو بعيد.

و على الجملة فصدق الرمى بمجرّد الإفادة فى عرف القائل غير معلوم بل لو كان فى عرف المتكلّم غير مفيد و فى عرف المواجه صريحا فصدق الرمى عليه أولى.

و الأولى أن يقال إن كان اللفظ مفيدا فى عرفهما فلا إشكال فى كونه رميا و أمّا فى غير هذه الصورة فصدق الرمى بنحو الإطلاق ممنوع و لا أقلّ من كونه مشكوكا فيه و يدرء الحدّ للشبهة [١].

نعم یمکن أن یوجب الکلمهٔ الخاصهٔ تعزیر القائل مع عدم تحقّق القذف إذا أوجب إکراه المواجه و إیذاءه.

---

[۱] و قد أوردت علیه دام ظلّه بأنه کیف لم تتعرّضوا لهذا الإشکال فی أوّل بحث القذف الذی صرّح المحقّق بقوله: مع معرفهٔ القائل، فأجاب بورود الإشکال هناک أیضا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۳۶

الکلام فی التعریض

قال المحقّق: و کلّ تعریض بما یکرهه المواجه و لم یوضع للقذف لغهٔ و لا عرفا یثبت به التعزیر لا الحدّ.

أقول: إنّ التعریض علی ما قالوا خلاف التصریح و هو الإیماء و التلویح و لعلّ معناه الظاهر هو الکنایهٔ و کون الکلام موهما [۱].

قال صاحب الجواهر بعد عبارهٔ المحقّق: بلا خلاف أجده فیه بیننا. ثم قال:

نعم عن مالک أنه یجعله قذفا عند الغضب دون الرضا انتهی.

و کأنّه رحمه اللّه کانت له عنایهٔ بنقل ذلک عن مالک.

و کیف کان فعنده أن التعریض إذا کان عند الغضب فهو قذف و هذا الذی ذکره لا بأس به، و ذلک لتحقّق الدلالهٔ العرفیهٔ عند إلقائه فی حال الغضب دون مقام الرضا.

قال فی الجواهر توجیها لما ذکره مالک من کونه قذفا: یمکن إرادته الدّالّ منه عرفا علی ذلک لا غیره ممّا لم یکن کذلک.

ثم قال: اللّهم أن یقال: إنّ التعریض الذی نفوا الحدّ فیه دالّ عرفا بدلالهٔ التعریض إلّا أنّها غیر معتبرهٔ فی ثبوت القذف للأصل و اعتبار التصریح فی ما سمعته من الخبر و بناء الحدّ علی التخفیف و غیر ذلک، و من هنا صرّح فی الریاض بعدم اعتبار التعریض.

و فیه إنّه قد تقدّم عدم خصوصیّهٔ للصریح بمعناه اللغوی بل کان یکفی مطلق الدلالهٔ و إن کان بالظهور لا بالصراحهٔ و حینئذ فإذا کان التعریض دالّا عرفا علی

---

[۱] فی مجمع البحرین: الکنایهٔ بالکسر و هی ما دلّ علی معنی یجوز حمله علی جانبی الحقیقهٔ و المجاز بوصف جامع بینهما و یکون فی المفرد و المرکّب و هی غیر التعریض فإنّه اللفظ الدّال علی معنی لا من جههٔ الوضع الحقیقی أو المجازی بل من جههٔ التلویح و الإشارهٔ فیختصّ باللفظ المرکّب کقول من یتوقّع صلهٔ: و اللّه إنّی لمحتاج، فإنّه تعریض بالطلب انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۳۷

نسبهٔ الزنا مثلا إلیه فکیف یقال بعدم الحدّ بعد أن حکم الشارع کتابا و سنهٔ مترتّب علی ما یفهم من اللفظ أی القذف فإنّ خطابات الشرع منزّلهٔ علی المفاهیم العرفیهٔ و علی الجملهٔ فلو کانت الدلالهٔ بالتأویل و التوجیه فهو و أمّا إذا کان لفظ التعریض دالّا عرفا فهو من أقسام المصرّح و یترتّب علیه الحدّ.

و علی هذا فیکفی فی تحقّق القذف الظهور العرفی و لا حاجهٔ إلی الصریح.

و قد یتمسّک لاعتبار التصریح بروایهٔ إسحاق بن عمّار عن جعفر علیه السلام: إنّ علیّا علیه السلام کان یعزّر فی الهجاء و لا یجلد الحدّ إلّا فی الفریهٔ المصرّحهٔ أن یقول: یا زان أو یا بن الزانیهٔ، أو لست لأبیک «۱».

و فیه أنه مع التصریح باعتبار الفریهٔ المصرّحهٔ فقد مثّل علیه السلام بقوله:

لست لأبیک، مع أنه لیس بصریح فی الزنا بل هو ظاهر فیه لاستعماله فی ولد الشّبههٔ أیضا و علی هذا فالموارد التی نفی الإمام علیه السلام الحدّ فیها لم یکن فیها ظهور عرفیّ.

إن قلت: إنّ النسب التعریضیّة مثل قوله القائل: لست بحمد اللّه بزان أیضا ظاهر فی نسبة المخاطب مثلا إلی الزنا [۱].
نقول: لیس لهذا الترکیب ظهور عرفیّ فی ذلک کما أن قولنا: أنت لا تأکل أموال الناس، لا یدلّ علی أنّنا نأکل أموال الناس.
ثم إنّ المستفاد من عبارة المحقّق هو أن الملاک فی التعریض الموجب للتعزیر هو کونه بما یکرهه المواجه.
و فیه إنّه لا خصوصیّة للمواجه فربّما لا یکون النسبة متوجّهة إلیه بل النسبة متوجّهة إلی شخص آخر لا تعلّق له بالمواجه به أو أنه و إن کانت بینهما علقة و قرابة لکنّها لا توجب کراهیة المواجه فهل یمکن أن یقال: إنّه لیس بتعریض أو

---

[۱] من المقرّر، و قد أجاب دام بقاه بما فی المتن و لعل مراده أن قول: لست بزان دالّ علی عدم زناه قطعا و لا یدلّ علی زنا الغیر قطعا بل یرید أن یقول هناک احتمال ذلک و هذا لا یوجب الحدّ.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب حدّ القذف ح ۶.

أنه لا یوجب التعزیر استنادا إلی عدم إیجابه کراهیة المواجه؟
و علی الجملة فلم یتعرّض بحسب ظاهر کلامه لما یکرهه المنسوب إلیه لو سمعه مع أنه أیضا کالأوّل و لا خصوصیّة له.
بل لعلّ ذلک خلاف المستفاد من الروایات، فإنّ الظاهر منها أن مطلق السبّ و الهجاء و ما یوجب کراهیة من قیل فیه یقتضی تعزیره و إلیک قسما من الروایات الدّالّة علی أن السّب مطلقا أو الهجاء للمؤمن حرام و فسوق أو أنه یوجب التعزیر و قد ذکر قسم منها فی أبواب أحکام العشرة من کتاب الحج و قسم آخر منها فی أبواب القذف:
فمنها عن أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه معصیة و حرمة ماله کحرمة دمه «۱».
و عن معلّی بن خنیس عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: قال اللّه عزّ و جلّ: لیأذن بحرب منّی من أذلّ عبدی المؤمن و لیأمن من غضبی من أکرم عبدی المؤمن «۲».
و هذه الروایات تدلّ علی الحرمة و أمّا ما دلّ علی التعزیر أیضا:
ففی صحیح عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل سبّ رجلا بغیر قذف یعرض به هل یجلد؟ قال: علیه تعزیر «۳».
و عن جرّاح المدائنی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: إذا قال الرجل: أنت خبیث (خنث) أو أنت خنزیر فلیس فیه حدّ و لکن فیه موعظة و بعض العقوبة [۱].

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب حدّ القذف ح ۲، و فی المنجد: خنث الرجل فهو خنث، کان فیه لین و تکسّر و تثنّ فکان علی صورة الرجال و أحوال النساء.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۸ ص ۶۱۰ ب ۱۵۸ من أحکام العشرة ح ۳.
(۲) وسائل الشیعة ج ۸ ص ۵۹۱ ب ۱۴۷ من أحکام العشرة ح ۱.
(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۵۲ ب ۱۹ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

و عن أبی مخلّد السّراج عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل دعا آخر: ابن المجنون، فقال له الآخر: أنت ابن المجنون فأمر الأوّل أن یجلد صاحبه عشرین جلدة و قال: اعلم أنه مستعقب مثلها عشرین فلمّا جلده أعطی المجلود السوط فجلده عشرین نکالا ینکل بهما «۱».

و عن النعمان بن عبد السلام عن أبی حنیفة قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل قال لآخر: یا فاسق، قال: لا حدّ علیه و یعزّر «۲».

و عن أبی مریم عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الهجاء التعزیر «۳».

و عن إسحاق بن عمّار عن جعفر علیه السلام: إنّ علیّا علیه السلام کان یعزّر فی الهجاء و لا یجلد الحدّ إلّا فی الفریة المصرّحة أن یقول: یا زان، أو یا ابن الزانیة أو لست لأبیک «۴».

و فی قرب الإسناد عن جعفر بن محمّد عن أبیه فی رجل قال لرجل: یا شارب الخمر یا آکل الخنزیر قال: لا حدّ علیه و لکن یضرب أسواطا «۵».

و عن عبد اللّه بن سنان قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجلین افتری کلّ واحد منهما علی صاحبه؟ فقال: یدرأ عنهما الحدّ و یعزّران «۶».

و عن أبی ولّاد الحنّاط قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: أتی أمیر المؤمنین علیه السلام برجلین قذف کلّ واحد منهما صاحبه بالزنا فی بدنه، قال:

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۹ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب حدّ القذف ح ۵.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب حدّ القذف ح ۶.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب حدّ القذف ح ۱۰.

(۶) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۸ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

فدرأ عنهما الحدّ و عزّرهما [۱].

إلی غیر ذلک من الأخبار الدالة علی المقصود و سیأتی بعض آخر منها فی طیّ الأبحاث و علی الجملة فلا شکّ فی أن إیذاء المؤمن من المعاصی الکبیرة و لا- فی أن سبّه أو تعریضه موجب لإیذائه و هو موجب للتعزیر فإذا سبّ مؤمنا فإنّه یعزّر علی ذلک سواء کان سبّه له بالمواجهة أو فی غیابه.

نعم لو اغتابه بلا سبّ فربّما یکفّره مجرّد الاستحلال منه بلا حاجة إلی التعزیر إلّا أن یثبت فی محلّه وجوب التعزیر لکلّ کبیرة و لا أقلّ من إثبات وجوبه للغیبة.

و أمّا وجوب التعزیر لسبّ المؤمن إذا لم یکن مقرونا بالقذف فهو المصرّح به فی هذه الرّوایات.

و قد اتّضح أن الأخبار متعرّضة للتعزیر فی موارد و عند حصول عناوین مختلفة:

أحدها: السّب کما فی روایة عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه المذکورة آنفا.

ثانیها و ثالثها: قول یا خبیث، أو یا خنث أو یا خنزیر کما فی روایة المدائنی.

رابعها: قول: یا ابن المجنون کما فی روایة السّرّاج.

خامسها قول: یا فاسق کما فی روایة أبی حنیفة.

سادسها: الهجاء کما فی روایة أبی مریم و روایة إسحاق بن عمّار.

سابعها و ثامنها قول: یا شارب الخمر، یا آکل الخنزیر کما فی روایة قرب الإسناد.

تاسعها: افتراء کل منهما الآخر کما فی روایة عبد اللّه بن سنان.

عاشرها: قذف کلّ منهما الآخر کما فی روایة الحنّاط.

لکن لا یخفی أن التعزیر هنا مخصوص بما إذا کان قذف کل بالنسبة إلی صاحبه. و أمّا إذا کان بالنسبة إلی والد الآخر أو والدته کما إذا قال: یا بن الزانی

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۸ من أبواب حدّ القذف ح ۲- قوله: فی بدنه، الظاهر أنه بدنة أی قذف صاحبه فی نزاع بینهما فی بدنة. راجع الوافی ج ۲ أبواب الحدود ص ۵۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۱

أو یا بن الزانیة فهنا لکلّ من المقذوفین أن یطالب حدّ القاذف فدرء الحد، مخصوص بما إذا قال کلّ للآخر: یا زانی مثلا.

و هنا روایات مشتملة علی عناوین أخر فی هذا المقام فنقول:

حادی عشرها و ثانی عشرها: لا أب لک و لا أمّ لک ففی روایة مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبیه عن علیّ علیه السلام قال: من قال لصاحبه: لا أب لک و لا أمّ لک یتصدّق بشیء و من قال: لا و أبی فلیقل أشهد أن لا إله إلّا اللّه فإنّها کفّارة لقوله [۱].

أقول: الظاهر أن المراد بقوله: لا أب و لا أمّ لک هو أنه لیس لک أب و أمّ وجیهان لا أن یکون المقصود کونه من الزنا.

ثالث عشرها: احتلمت بأمّک أی رأیتها فی المنام و حصل لی الاحتلام بها.

کما فی روایة حسین بن أبی العلا عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: إنّ رجلا لقی رجلا علی عهد أمیر المؤمنین علیه السلام فقال: إنّ هذا افتری علیّ قال:

و ما قال لک؟ قال: إنّه احتلم بأمّ الآخر قال: إنّ فی العدل إن شئت جلدت ظلّه فإنّ الحلم إنّما هو مثل الظلّ و لکنّا سنوجعه ضربا وجیعا حتّی لا یؤذی المسلمین، فضربه ضربا وجیعا «۱».

و عن محمّد بن علیّ بن الحسین بإسناده إلی قضایا أمیر المؤمنین علیه السلام:

إنّ رجلا قال له: إنّ هذا زعم أنه احتلم بأمّی فقال: إنّ الحلم بمنزلة الظّلّ فإن شئت جلدت لک ظلّه ثم قال: لکنی أؤدّبه لئلّا یعود یؤذی المسلمین «۲»

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب حدّ القذف ح ۷ و حیث إنّ اللفظین کان من السبّ فلذا قال: فلیتصدّق و أمّا قول: و أبی فهو القسم بغیر اللّه تعالی و فیه شائبة الشرک فلذا یکفّره بقول: لا إله إلّا اللّه و قد ورد فی تفسیر آیة: و ما یؤمن أکثرهم باللّه إلّا و هم مشرکون، یوسف ۱۰۶ عن الباقر علیه السلام: من ذلک قول الرجل: لا و حیاتک، راجع تفسیر الصافی ج ۱ ص ۸۶۰.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۴ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۲

رابع عشرها: قول الرجل لامرأته: لم أجدک عذراء کما فی روایات عدیدة و سیأتی الکلام فیه.

خامس عشرها الإيذاء و هو الكلّى الجامع الذى يشمل الموارد المذكورة و يجمعها و هذا العنوان مذكور فى هاتين: رواية حسين بن أبى العلا و رواية قضايا أمير المؤمنين عليه السلام ففى الأولى حتّى لا يؤذى المسلمين، و فى الأخيرة: لئلا يعود يؤذى المسلمين.

ثم إنّ فى بعض الروايات تعزير من افترى على أهل الذمّة و أهل الكتاب، و عليه فمن العناوين: الافتراء عليهم.

فعن إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الافتراء على أهل الذمّة و أهل الكتاب هل يجلد المسلم الحدّ فى الافتراء عليهم؟ قال: لا و لكن يعزّر «۱».

ثمّ إنّ مقتضى التعليل الوارد فى رواية حسين بن أبى العلا و رواية القضايا هو أن الملاک الكلّى الإيذاء و من المعلوم أن إيذاء المسلم حرام يوجب التعزير سواء كان لفظيّا أم فعليا و سواء كان بالنسبة إلى المواجه أو الغائب إذا كان هناک مخاطب و إن لم يكن النسبة إليه و لا إلى من يلوذ به بل إلى أجنبىّ عنه.

نعم هو منصرف عمّا إذا قال فى حقّ أحد كلمة سوء و لم يكن هناک أحد يستمعه و إنّما ذكر ذلک و تفوه بها تحت لحافه مثلا.

ثم إنّه بعد ما استفدنا أن الملاک الكلّى هو استخفاف المؤمن و إيذائه فالظاهر أنه لا اختصاص بتلک الكلمات الواردة فى الروايات فدقّق النظر فى رواية حسين بن أبى العلا تجد أنه لا خصوصيّة للرؤيا فى المنام و لا للتّفوّه بتلک الكلمة الخاصّة أى احتلمت بأمک بل تمام المعيار هو إيذاء المسلم و عليه فالأمثلة الواردة فى الروايات كانت من باب المثال لا لخصوصيّة فيها فلذا لو قال له: يا آكل الربا أو يا آكل الدم أو الميتة و غير ذلک فالأمر كما ذكر.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۷ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۳

قال المحقّق الأردبيلى (عند قول العلّامة فى الإرشاد: و كلّ تعريض بما يكرهه المواجه يوجب التعزير كانت ولد حرام.): و الظاهر أن كلّ ما يؤذى المسلم بغير حقّ بل كلّ ذنب غير موجب للحدّ موجب للتعزير و ليس بمخصوص بالخطاب إلى مواجه بما يكرهه كما يفهم من تضاعيف الأبحاث و لأنّه لا خصوصيّة له بالمخاطب بل باللّفظ و الكلام أيضا بل سببه كونه معصية و ذنبا فيؤخذ أينما وجد، و أمّا الدليل على الكليّة فلا يكاد أن يوجد ما يكون نصّا فيه نعم قد يوجد فى الأخبار ما يمكن فهمه منها و قد مرّ بعضها مثل صحيحة عبد اللّه بن سنان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام إلخ فراجع.

و قد ذكر العلماء رضوان اللّه تعالى عليهم أمثلة كثيرة ينطبق على كثير منها السبّ أو ما يؤذى المؤمن من جهة دلالتها على فعل المحرّم أو على ما هو وهن و تحقير له مثل يا خبيث و يا وضيع.

و قد مثّل المحقّق قدّس سرّه لذلک

بقوله: أنت ولد حرام، أو حملت بک أمّک فى حيضها أو يقول لزوجته لم أجدک عذراء أو يقول: يا فاسق أو يا شارب الخمر و نحو ذلک و هو متظاهر بالفسق، أو يا خنزير أو يا كلب أو يا حقير أو يا وضيع.

فإنّ الجملة الأولى ليست صريحة و لا ظاهرة فى الزنا لاستعماله فى غير هذا المعنى أيضا كالحمل فى حال الحيض أو الصوم أو الإحرام.

و الجملة الثانية صريحة فى معنى آخر غير ما هو ملاک القذف لكنها نسبة توجب الاستخفاف و الفضيحة.

و الجملة الثالثة أيضا ليست صريحة فى نسبة الزنا إليها و لا ظاهرة فى ذلک فإنّ العذرة قد تزول بأسباب أخر غير المجامعة كما صرّح بذلک فى مرسلة الصدوق:

إنّ العذرة قد تسقط من غير جماع قد تذهب بالنكبة و العثرة و السّقطة [۱].

و يدلّ على لزوم التعزير فى خصوص هذا القول رواية يونس عن أبى بصير

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۵ ب ۱۷ من أبواب اللعان ح ۶ أقول: قال فی مجمع البحرین: النکبة فی قوله: العذرة یعنی البکارة قد تذهب بالنکبة، یعنی الطفرة و العثرة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۴

عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: فی رجل قال لامرأته: لم أجدک عذراء قال:

یضرب، قلت: فإن عاد قال: یضرب فإنّه یوشک أن ینتهی «۱».

قال الشیخ المحدّث الحرّ العاملی بعد نقل هذا الخبر: و رواه الکلینی عن علی بن إبراهیم عن محمّد بن عیسی عن عبید عن یونس. و زاد: قال یونس:

یضرب ضرب أدب لیس یضرب الحدّ لئلّا یؤذی امرأة مؤمنة بالتعریض.

و أمّا باقی الألفاظ الذی ذکره المحقّق قدّس سرّه فقد صرّح ببعضها فی الروایات المتقدّمة کروایة المدائنی و السّرّاج. مضافا إلی أن نسبة الفسق أو فسق خاصّ إلی المسلم یوجب إیذاءه و هو یوجب التعزیر.

نعم هذا مخصوص بمن یواظب علی الستر و الإخفاء و یأبی عن التجاهر بالفسق فلو کان متجاهرا بالفسق فلا بأس برمیه به و هو مستحق لذلک و لا تعزیر علیه کما سیأتی البحث فی ذلک.

و هل إطلاق الکلب و الخنزیر علی الفاسق أیضا کذلک؟ لا یبعد ذلک.

و التعدّی عن جواز غیبته إلی إطلاق هذه الکلمات علیه لا یخلو عن کلام.

و قد یقال [۱] إنّه قد ورد فی خصوص المورد ما یفید الجواز مثل قول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لمروان: الوزغ بن الوزغ «۲».

و قول الإمام أبی جعفر علیه السلام لمن قال له: إنّی أصوم یوما و أفطر یوما فهل یکون هذا کفّارة لذاک؟: یا بازنة تعمل عمل أهل النار و ترید أن تدخل الجنة «۳».

فقد أطلق فی الأول لفظ الوزغ علی مروان و أبیه و فی الثانی لفظ بازنة المراد منه بوزینه، علی الشخص الذی کان یزنی یوما و یصوم یوما.

أقول: و لعلّه کذلک کما أن رسول اللّه علیه و آله شتم بنی قریظة بأمثال هذه

[۱] قاله هذا العبد.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۵ ب ۱۷ من أبواب اللعان ح ۲.

(۲) الغدیر ج ۸ ص ۲۶۰ نقلا عن مستدرک الحاکم- ۴- ۴۷۹.

(۳) الوافی ج ۲ باب الحدود و التعزیرات ص ۳۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۵

الکلمات فقد ورد أنه کان کعب بن أسید یشتم رسول اللّه و یشتم المسلمین فلمّا دنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله من حصنهم قال: یا إخوة القردة و الخنازیر و عبدة الطاغوت أ تشتمونی إنّا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباحهم- صباح المنذرین- فأشرف علیهم کعب بن أسید من الحصن فقال: و اللّه یا أبا القاسم ما کنت جهولا و لا سبّابا فاستحیی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله حتّی سقط الرداء من ظهره حیاء ممّا قال [۱].

ثم إنّه بعد أن ثبت أن إیذاء المسلم حرام قطعا و بلا تردید یأتی هنا سؤال و هو أنه هل یمکن الحکم بحرمة کلّ ما یتأذّی منه المسلم

و إن کان تأذّیه علی خلاف القاعدة لکونه بنفسه خلاف المتعارف و کان له شذوذ و حالات خاصّة؟.
الظاهر خلاف ذلک و أنّ المعیار هو تأذّیه المناسب بحیث کان عند متعارف الناس فی موضعه و یحکم العرف بأنه کان حقیقا بأن یتأذّی لا- ما إذا کان یتأذّی لکونه کثیر التوقّع سریع التأثّر ینتظر من الناس ما لا- یطیقونه و یتوقّع منهم ما لا- یتحمّله المجتمع فی محاوراتهم و مراوداتهم.
و منه قد اتّضح حال فرع آخر و هو أن بعض الناس یتأذّون بمدحهم و بالکلمة الحسنة التی یقال فیهم فإنّه لا مجال للحکم بالحرمة و التعزیر هنا.
و علی الجملة فالمعیار هو ما کان متعارفا فإیذاءه بهذا النحو و إلقاء کلمة إلیه توجب ذلک یوجب التعزیر.
و أمّا أنّ کلّ کبیرة أو کل معصیة یوجب التعزیر أم لا فهو یحتاج إلی مزید التتبع و مراجعة الأدلّة و سیأتی البحث عن ذلک إن شاء اللّه تعالی.

---

[۱] بحار الأنوار ج ۲ ص ۲۳۴ و ۲۶۲، و فی السفینة فی روایة الطبرسی قال بعد قوله: فساء صباح المنذرین: یا عباد الطواغیت اخسأوا أخساکم اللّه فصاحوا یمینا و شمالا: یا أبا القاسم ما کنت فحّاشا فما بدا لک؟ قال الصادق علیه السلام: فسقطت العنزة من یده و سقط رداؤه من خلفه و رجع یمشی إلی ورائه حیاء ممّا قال لهم.
الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۶

إذا کان المقول له مستحقا فلا شیء علی من عرّضه

قال المحقّق: و لو کان المقول له مستحقّا للاستخفاف فلا حدّ و لا تعزیر.
و فی الجواهر فی بیان وجه استحقاق الاستخفاف و موجبه: لکفر أو ابتداع أو تجاهر بفسق.
و حاصل الکلام أنه لو کان الرامی کافرا أو مبتدعا فی الدین أو متجاهرا بالمعصیة فهو مستحقّ للاستخفاف و الإهانة به و لا بأس بذلک.
و قال عند قول المحقّق: فلا حدّ و لا تعزیر،: بلا خلاف بل عن الغنیة الإجماع علیه بل و إشکال بل یترتّب له الأجر علی ذلک [۱].
أقول: أمّا الکافر فهو و إن کان یدلّ علی جواز قذفه بعض الروایات إلّا أن فی بعضها الآخر ما یخالف ذلک فعن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام إنّه نهی عن قذف من لیس علی الإسلام إلّا أن یطّلع علی ذلک منهم و قال: أیسر ما یکون أن یکون قد کذب «۱».
و عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام: أنّه نهی عن قذف من کان علی غیر الإسلام إلّا أن تکون قد اطّلعت علی ذلک منه «۲».

---

[۱] أقول: محلّ البحث هنا غیر منقّح و ذلک لأن الظاهر بمناسبة المطالب السابقة هو إلقاء الألفاظ و العناوین الموهنة إلّا أن نفی الحدّ فی کلام المحقّق ینافی ذلک و لذا قال فی المسالک:
و یظهر من قوله: فلا- حدّ و لا- تعزیر أن بعض المذکورات یوجب الحدّ و الّا لما کان لنفیه فائدة و لیس کذلک لأنّها فی جمیعها یوجب التعزیر إلّا أن یرید بنفی الحدّ فی حقّه علی تقدیر قذفه بالزنا مع تظاهره به فإنّ القذف ممّا یوجب الحدّ فی غیره و لکن سیأتی أنه یوجب التعزیر و الأولی ترک الحدّ، و الاقتصار علی نفی هذا التعزیر کما صنع فی القواعد انتهی. أقول: و سیأتی کلام عن سیّدنا الأستاد الأکبر فی ذلک الشأن.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب القذف ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۷

فمقتضی هاتین الروایتین أن قذف غیر المسلم منهیّ عنه مع عدم اطّلاع علی فعله و أمّا مع الاطلاع فلا بأس به.

و علیه فالفرق بین المسلم و الکافر فی أنه لا یجوز القذف بالنسبة إلی المسلم مطلقا صادقا أو کاذبا و أمّا بالنسبة إلی کافر فلا یجوز بدون الاطلاع أی کاذبا و أمّا صادقا کما إذا کان قد رأی ذلک منه فلا بأس به، و مع ذلک فلا تعرّض فیهما للتعزیر و عدمه.

و عن أبی الحسن الحذّاء قال: کنت عند أبی عبد اللّه علیه السلام فسألنی رجل ما فعل غریمک؟ قلت: ذاک ابن الفاعلة فنظر إلیّ أبو عبد اللّه علیه السلام نظرا شدیدا قال: فقلت: جعلت فداک إنّه مجوسیّ أمّه أخته فقال: أو لیس ذلک فی دینهم نکاحا؟ «۱».

و هنا أیضا و إن لم یکن تعرّض بالنسبة إلی الحدّ أو التعزیر إلّا أنه ظاهر فی الحرمة و المعصیة.

و عن غیاث بن إبراهیم عن جعفر عن أبیه قال: جاءت امرأة إلی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فقالت: یا رسول اللّه إنّی قلت لأمتی: یا زانیة فقال: هل رأیت علیها زنا؟ فقالت: لا، فقال: أما إنّها ستقاد منک یوم القیامة فرجعت إلی أمتها فأعطتها سوطا ثمّ قالت: اجلدینی فأبت الأمة فأعتقتها ثم أتت إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله فأخبرته فقال: عسی أن یکون به «۲».

و یستظهر من هذا ترتب الحدّ أو التعزیر مضافا إلی الحرمة، کما یستفاد منه أیضا أنه لو عفی صاحب الحق فلا بأس به و یسقط بذلک الحد.

لا یقال: إنه یستفاد منه أیضا أن أمر الحدّ أو التعزیر یکون بید غیر الحاکم أیضا لأنّه یقال: لا دلالة له علی ذلک لأنّه وقع الأمر و تحقّق تحت نظر النبیّ الأعظم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بإمضائه صلوات اللّه علیه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۸

و کیف کان لیس المقصود من جواز قذف الکفّار جوازه علی الإطلاق بل فی الجملة فإنّ الأخبار علی طوائف مختلفة، و سیأتی کلام آخر فی ذلک- فی البحث عن المقذوف فانتظر.

هذا أبا لنسبة إلی الکافر و أمّا المبتدع فیجوز ذکره بسوء لأنه مستحقّ للاستخفاف ففی روایة داود بن سرحان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إذا رأیتم أهل الریب و البدع من بعدی فأظهروا البراءة منهم و أکثروا من سبّهم و القول فیهم و الوقیعة و باهتوهم کیلا- یطمعوا فی الفساد فی الإسلام- و یحذرهم الناس- و لا یتعلّمون من بدعهم یکتب اللّه لکم بذلک الحسنات و یرفع لکم به الدرجات فی الآخرة «۱».

تری أنه قد جوّز بمقتضاها البهتان و الافتراء علیهم و حیث إنّ الکذب غیر جائز فلا بدّ من القول بأنّه قد جوّز الکذب هنا للمصلحة و هی سقوط اعتبار المبتدع و کسر جاهه فی أنظار الناس کیلا یمیلوا إلیه فیضلّوا به و إلّا فالبهتان و الکذب لیسا بجائزین [۱].

---

[۱] کأنّه دام ظلّه العالی کان قاطعاً بأن قوله علیه السلام: باهتوهم بمعنی البهتان و الحال أنه محلّ البحث فإنّه ورد أن: بهته بهتا أی أخذه بغتة.

و قال العلّامة المجلسی قدّس سرّه فی مرآة العقول ج ۱۱ ص ۸۱ بشرح الخبر: و الظاهر أن المراد بالمباهتة إلزامهم بالحجج القاطعة و جعلهم متحیّرین لا یحیرون جوابا کما قال تعالی:

فبهت الذی کفر، و یحتمل أن یکون من البهتان للمصلحة فإنّ کثیرا من المساوی یعدّها أکثر الناس محاسن خصوصا العقائد الباطلة و الأوّل أظهر قال الجواهریّ: بهته بهتا أخذه بغتة و بهت الرجل بالکسر إذا دهش و تحیّر إلخ.

و قال فی رسالته الفارسیة الموسومة ب حدود و قصاص و دیات ص ۲۸: عند ذکر الروایة:

و بر ایشان حجّت تمام کنید تا ایشان طغیان نکنند در فاسد کردن دین إسلام.

و تری أن صاحب الریاض بعد نقّل الروایة قال: و لا تصحّ مواجهته بما یکون نسبته إلیه کذبا لحرمته و إمکان الوقیعة فیه من دونه إلخ.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۱ ب ۳۹ من أبواب الأمر بالمعروف ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۴۹

و أمّا المتجاهر بالفسق فجواز إهانته ممّا نصّ علیه فی الأخبار [۱].

ففی روایة هارون بن الجهم عن الصادق جعفر بن محمّد علیهما السلام: قال:

إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غیبة «۲».

(و عن قرب الإسناد عن أبی البختری عن جعفر بن محمّد عن أبیه قال: ثلاثة لیس لهم حرمة: صاحب هوی مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بالفسق) «۳».

نعم غیبته فی غیر ما تجاهر به من المعاصی مشکل فیقتصر فی غیبته علی المعصیة المتجاهر بها.

فتحصّل أن التعریض و النسبة السوء إلی الأشخاص یوجب التعزیر إن حصل شرائط التعریض لا مع عدمه و هو فی مورد الکافر الرؤیة و الاطلاع علی ما رأیت فی بعض الأخبار الماضیة [۴] و فی مورد الفسّاق الفسق المتجاهر بها و فی غیرهما البدعة فی الدین.

ثم لا یخفی أن المحقّق رحمه اللّه نفی فی هذا المقام کلّا من الحدّ و التعزیر فقال:

لا حدّ و لا تعزیر، و قال فی البحث عن المقذوف و عند اشتراطه فیه البلوغ و کمال العقل و الحریّة و الإسلام و العفّة: فمن استکملها وجب لقذفه الحدّ و من فقدها أو بعضها فلا حدّ و فیه التعزیر انتهی.

فحیث إنّه صرّح بلزوم تعزیر القاذف إذا قذف الکافر مثلا فلا بدّ أن یکون قوله فی المقام: (فلا حد و لا تعزیر) متعلّقا و مربوطا بالتعریض و علیه فمعنی الکلام أن التعریض الذی لو کان بالنسبة إلی المسلم لکان موجبا للتعزیر

---

[۱] و عن الغنیة الإجماع علیه.

[۴] و قد علمت أن تلک الأخبار واردة فی قذف الکافر و متعلّقة بحدّه لا تعزیره اللّهمّ إلّا أن یتمسّک بتنقیح المناط.

---

(۲) وسائل الشیعة ج ۸ ب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشرة ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۸ ب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشرة ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۵۰

فلا یوجب ذلک إذا کان بالنسبة إلی الکافر فلا تعزیر هنا کما لا حدّ.

تعزیر من قال ما یوجب الأذی

قال المحقّق: و کذا کلّ ما یوجب أذی کقوله: یا أجذم و یا أبرص.

أقول: إنّ ذکر هذه الجملة هنا زائد لا حاجة إلیها أصلا بعد أن صرّح بأن الملاک الکلّی هو کراهة المواجه فکان ینبغی له أن یقتصر

علی ذکر المثالین عطفا علی الأمثلة المتقدّمة.

و مجرّد کونهما راجعین إلی العیوب الجسمانیّة و من باب نسبة المواجه إلی عیب فی بدنه لا یوجب أداء المطلب علی النحو المزبور [۱].

ثمّ إنّه لا یبعد عدم الفرق فی حرمة التعریض بین ما إذا کان المواجه فطنا متوجّها و ما إذا کان بحیث لا یدرک الخیر و الشرّ أو کان بحیث لا یبالی بما قال و لا ما قیل فیه [۲].

بحث فی التعزیر

ثم إنّه لما انجرّ الکلام إلی تعزیر من رمی بما فیه تعریض و إیذاء للغیر فقد ناسب أن نبحث فی التعزیر مطلقا سواء کان من هذا المورد أو غیره.

فنقول: هل یمکن القول بوجوب التعزیر فی کلّ الذنوب و المعاصی أم لا؟ و لا أقل أن نقول: إنّه یترتب علی کلّ الکبائر أم لا؟ بعد أن علم ترتّب التعزیر علی

[۱] قاله دام ظلّه العالی جوابا عمّا أوردته من أن هذا البحث ممتاز عن سابقه باعتبار تعلّقه بنسبة أحد غیره إلی ما کان من عیوبه الجسمانیة.

[۲] إذا کان الملاک هو الإیذاء فلا یخلو ما أفاده دام ظلّه فی الفرضین الأخیرین عن کلام فتأمّل.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۵۱

الإیذاء و الإهانة بمقتضی الأخبار السابقة. یمکن أن یقال باستفادة ذلک منها بلحاظ ذکر أشیاء أخر فیها أیضا یوجب التعزیر کما هو المصرّح به فیها.

ففی روایة إسحاق بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنه قال: آکل المیتة و الدّم و لحم الخنزیر علیه أدب فإن عاد أدّب فإن عاد أدّب و لیس علیه حدّ «۱».

و عن أبی بصیر قال: قلت: آکل الربا بعد البیّنة قال: یؤدّب فإن عاد أدّب فإن عاد قتل «۲».

بل لعلّه ورد التعزیر [۱] فی بعض الصغائر أیضا کما أنه قد ورد موارد لم یقع هناک تعزیر فقد روی أن الخثعمیّة أتت رسول اللّه علیه و آله فی حجّة الوداع تستفتیه فی الحجّ و کان الفضل بن عبّاس ردیف النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، فأخذ ینظر إلیهما و أخذت تنظر إلیه فصرف النبیّ صلّی اللّه علیه و آله وجه الفضل عنها و قال: رجل شابّ و امرأة شابّة فخشیت أن یدخل بینهما الشیطان «۳».

تری أنّه صلوات اللّه علیه صرف وجه الفضل و لم یعزّره.

و علی الجملة فلم یرد نصّ یدلّ علی أن کلّ من فعل ذنبا و أتی بمحرّم یعزّر بل من یقول بذلک فإنّما هو من باب الاستظهار و الاستفادة من تلک الروایات

[۱] و هنا موارد أخر صرّح فی الروایات بالتعزیر فیها، منها: مطاوعة المرأة لزوجها فی إفطار رمضان فإنّه یضرب کلّ واحد منهما خمسة و عشرین سوطا. الکافی ۷ ص ۲۴۲ ح ۱۲.

و منها: إتیان الأهل و هی حائض فإنّه یضرب خمسة و عشرین سوطا الکافی ۷ ص ۲۴۲ ح ۱۳.

و منها: شهود الزور کما فی روایة سماعة ح ۱۶ إلی غیر ذلک من الموارد بل ذکر المجلسیّ قدّس سرّه فی رسالته الفارسیة فی الحدود و القصاص ص ۶۰ أن التعزیر علی خمسین نوعا ثم ذکر تلک الموارد و بعد أن فرغ منها قال فی ص ۶۶: لم ینضبط

التعزیرات علی النهج المذکور فی هذه الرسالة فی کتاب أحد من علماء السلف رضوان اللّه علیهم بل لم یذکروا عشرا منها و إنّما ذکروا بعضا منها متفرّقة.

---

(۱) الکافی ج ۷ ص ۲۴۷.

(۲) الکافی ج ۷ ص ۲۴۲ ح ۹.

(۳) المبسوط ج ۴ ص ۱۶۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۵۲

و نظائرها و الأمثلة المذکورة فیها و علی هذا فیترتّب التعزیر علی فعل المعصیة بما یراه الحاکم مصلحة.

و حینئذ فلو استفید من تلک الأخبار الواردة فی المعاصی الخاصّة أن الملاک الکلّی و المعیار الوحید هو الذنب و إنّما کان ذکر هذه الأمور من باب المثال فلا کلام و إلّا فیشکل الأمر فی التعزیر علی مطلق المعاصی.

و الإنصاف أن مجال الإشکال فی استفادة ذلک منها واسع و ذلک لوجهین:

أحدهما ما ذکره البعض من أنه لا یستفاد منها ترتّب التعزیر علی کلّ ذنب من جهة اختلاف المراتب.

و هذا الإشکال وارد جدّا فتری الاختلاف الفاحش فی المعاصی بحسب العقوبات و الفساد المرتّب علیها فمنها ما یوجب الرجم، و منها ما یوجب القتل، و منها ما یوجب القطع، و منها ما یوجب الجلد، و منها ما یترتّب علیه عقوبة واحدة، و منها ما یترتّب علیه عقوبتان، بل و ربّما یختلف عقوبات أقسام من معصیة واحدة و هکذا و لا شکّ فی أن هذه الاختلافات کاشفة عن اختلاف مراتب المعاصی و مبغوضیّتها و أنّها لیست علی نسق واحد فالقول بأن الملاک هو الذنب و أن ما ذکر فی الروایات کان من باب المثال بلا خصوصیّة أصلا و إنّما ذکرت هذه الأمثلة لمصالح و جهات عارضیّة مثلا لا یخلو عن إشکال.

بل و من هذا یظهر الإشکال فیما ذکرناه سابقا من ترتّب التعزیر علی الإیذاء فإنّ هذا أیضا بإطلاقه غیر تامّ و یشکل الالتزام بأن کلّ أذیّة قلیلة کانت أو کثیرة و فی أی حالة من الحالات توجب التعزیر نعم لا شکّ فی حرمة إیذاء المؤمن و أمّا التعزیر مطلقا فمشکل لاختلاف مراتب الأذیّة و لذا قد صار أمر التعزیر موکولا إلی الحاکم حتّی یختار ما هو الأصلح و المناسب قلیلا أو کثیرا بل وجودا و عدما.

و الحاصل أنه یشکل الحکم بأن ملاک التعزیر هو جامع الذنب، و ذلک لأنّه ربّما لا یصلح له إلّا التعزیر و آخر لا یصلح له إلّا التوبة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۵۳

ثانیهما: ثبوت موارد قد تحقّقت المعصیة و لم یحکم المعصوم علیه السلام بالتعزیر و منها ما تقدّم سابقا فی مسألة: لا یرجم من کان للّه علیه حدّ «۱» من نداء الإمام أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیه و آله عند رجم المرأة الّتی أقرّت بالزنا:

إنّ من اللّه علیه حدّ مثل الحدّ الذی علیها فإنّه لا یقیم الحدّ، و قد ورد هناک أنه انصرف الناس کلّهم ما خلا أمیر المؤمنین و الحسن و الحسین علیهم السلام.

و قد وقع مثل ذلک فی قضایا أمیر المؤمنین علیه السلام غیر مرّة. تری التصریح فی هذه الأخبار بانصراف الناس و رجوعهم جمیعا و لم یرد فیها أن الإمام علیّا علیه السلام قد أمر بتعزیرهم مع إقرارهم بالمعصیة عملا.

استدلالان آخران علی وجوب التعزیر لکلّ معصیة

ثمّ إنّ هنا أمران آخران قد یستدلّ بهما فی إثبات التعزیر علی کلّ ذنب.

أحدهما حفظ النظام. تقریره أن الإسلام قد اهتمّ بحفظ النظام المادّی و المعنوی و إجراء الأحکام علی مجاریها و من الطبیعیّ أن هذا

یقتضی أن یعزّر الحاکم کلّ من خالف النظام.

ثانیهما: الروایات الدالّة علی أن لکل شیء حدا و من تعدّی ذلک الحدّ کان له حدّ «۲».

و قد حکی بعض المعاصرین قدّس سرّه الأمر الأوّل ثم قال: و یدلّ علیه أیضا النصوص الخاصّة الواردة فی موارد مخصوصة الدّالّة علی أن للحاکم التعزیر و التأدیب حتّی فی الصبی و المملوک إلخ «۳».

و مع ذلک فقد أورد علیه بقوله: و یمکن أن یقال: ما ذکر فی حفظ النظام یمکن

---

(۱) راجع الدّر المنضود ج ۱ ص ۴۳۳ و وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳۱ من مقدّمات الحدود ح ۱ و ۲ و ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۲.

(۳) جامع المدارک الطبع ۱ ج ۷ ص ۹۷ و ۹۸.

فیه الإکتفاء بالنهی عن المنکر و أمّا لزوم التعزیر فلا یستقلّ به العقل.

و نحن أیضا نقول: إنّه و إن کان أصل الکلام و الکبری الکلیّة جیّدا لا یقبل الإنکار و الإشکال فإنّه لا شکّ فی أنه لا بدّ من الاحتفاظ علی نظام أمور الأمّة مادیّة و معنویّة و إقامة قوائم عرشه علی الکاهل و لا یجوز لأحد أن یحدث ما یخلّ بنظام الأمّة الإسلامیة فإنّ القوانین الإلهیّة و المناهج الدینیّة و الأنظمة الشرعیة کلّها مجعولة و مقرّرة لإیجاد النظم فی المجتمع و استقراره فی العالم الإسلامی فإنّ القتل یوجب تلف النفوس، و الزنا یوجب ضیاع النسل و هکذا سائر المحرّمات الشرعیّة یوجب خللا فی ناحیة من العیش و بالجملة فهذا ممّا لا ریب فیه و لا شبهة تعتریه. إلّا أن اللّه تعالی قد قرّر طرقا و مناهج لحفظ النظام و صیانته کالحدود المقرّرة و العقوبات الخاصّة و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بمراحلهما و مراتبهما المختلفة، و أمّا حفظه بشیء آخر غیر ما جعله الشارع من الحدود، و التعزیرات فی موارد منصوصة فی الکتاب أو السنّة، و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فی غیر تلک الموارد فلا یستقلّ به العقل، و یشکل جدّا- فی موارد لم یجعل له الشارع عقوبة حدّا أو تعزیرا و لم ینصّ بها- القول بوجوب هذه العقوبة الخاصّة أعنی التعزیر مع عدم العلم بوصوله من الشارع أو العلم بالعدم.

و علی الجملة فالعقل مستقلّ بقبح الإخلال فی النظام و منعه و لزوم حفظه و بقائه لکنّ الشارع قد أقدم علی طرق الاحتفاظ به- بإتیان الواجبات و ترک المحرّمات- بما قرّره بلسان القرآن الکریم وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ «۱» إلی غیر ذلک من الآیات الکریمة و الروایات الشریفة الواردة فی هذا الموضوع فإنّ الهدف من الأمر و النهی هو الحفاظ علی الواجبات و ردع الناس عن المحرّمات کما أن من الطرق التی سلکها الشارع للوصول إلی هذا الهدف هو ما أوعد به من العقوبات فی الآخرة و العذاب الألیم و النّکال الدائم، و من العقوبات هی الّتی قرّرها فی هذا العالم علی بعض

---

(۱) سورة آل عمران الآیة ۱۰۴.

المعاصی بعنوان الحدود و فی قسم منها بعنوان التعزیر فعلی الحاکم أن یمنع من ترک الواجبات و اقتراف المحرّمات بالطریق المقرّر المجعول بلا شبهة و هو الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر عند ما لم یکن من موارد الحدّ و التعزیر المنصوصة فی لسان الکتاب أو السنّة و أمّا أنه هل أجاز جعل طریق آخر لذلک مع أنه لم یرد دلیل من الشارع فهو مشکل.

و بتعبیر أوضح من هذا: إنّ دفع الاختلال الواجب عقلا- إذا أمکن بإجراء ما قرّره الشارع و إقامة مقرّراته فلا یمکن القول بدفعه من طریق آخر غیر واصل من الشارع الحکیم فإنّ مجرّد حکم العقل بلزوم حفظ النظام و دفع ما یخلّ به لا یقتضی ذلک أصلا.

اللهم إلّا أن يثبت للحاكم ولاية مطلقة تشمل جعل الأحكام أيضا و هو مشكل بالنسبة إلى النبیّ و الأئمة الطاهرين صلوات اللّه عليهم أجمعين فضلا عمّن سواهما.

و ممّا ذكرنا فی هذا المقام يتّضح الأمر فی كيفيّات التعزيرات و أنه هل يجوز التعدّی عمّا ورد إلی مطلق ما يوجب ردعه عن المعصية و يؤثّر فی حفظ النظام كالحبس و الجريمة الماليّة و غير ذلك؟.

فإنّ الظاهر عدم ذلك لأن الفقيه ليس بيده الجعل و إلّا فلو فرض فی مورد أن قطع أذن السارق أنفذ و أشدّ تأثيرا من قطع يده المذكور المقرّر فی القرآن الكريم، أو أن أخذ مبلغ كثير من الزانی كان أشدّ تأثيرا عليه من جلده مأة، لكان اللّازم أن نقول: إنّ له أن يعدل من قطع اليد إلی قطع الأذن و من الجلد إلی أخذ مال كثير منه، و هل يمكن الالتزام بذلك و التفوّه به؟.

فتحصّل أنه لو نصّ فی موارد علی حدّ معيّن و عقوبة خاصة فهو، كما أنه فی موارد قرّر الشارع فيها تعزيرا خاصّا أو أنه أوجب أو أجاز الحبس أو حكم بالكفّارة التی هی نوع جريمة ماليّة، يقال بمقتضاها أمّا فی غير ذلك فلا بدّ من الأخذ بالمقرّر العامّ و هو الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر و لا مجال للتّمسّك

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۵۶

بحفظ النظام فی تجويز التعزير عند عدم ورود ذلك من الشرع و ما لم يثبت ولاية عامّة للفقيه تشمل جعل الأحكام.

گلپايگانی، سيد محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج۲، ص: ۱۵۶

ثانيهما: الروايات الدّالّة على أن لكلّ شیء حدّا فعن سماعة عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: إنّ لكلّ شیء حدّا و من تعدّی ذلك الحدّ كان له حدّ [۱].

و فيه أن إثبات المطلوب بهذه مشكل و ذلك لأنّه أوّلا أن الخبر بحسب ظاهره شامل لكلّ شیء و من المعلوم أنه ليس كلّ الأشياء كذلك إلّا أن يكون المراد من كلّ شیء كلّ معصية من فعل الحرام و ترك الواجب. و ثانيا إنّ الرواية مجملة لعدم معلوميّة المراد من الحدّ فهل هو الحدّ المصطلح أو المراد منه المقدار فإنّ ما كان له مقدار معيّن و كان له انتهاء فله حدّ و هو محدود و من المعلوم أن كلّ ما هو غير اللّه تعالی فله حدّ و مقدار و بداية و نهاية و إنّما اللّه سبحانه هو الذی ليس له حدّ محدود و لا ابتداء و لا انتهاء، أو أن المراد من الحدّ هو ما يقال: إنّ للبذل و الإنفاق حدّا و للمحبّة حدّا و للعداوة حدّا؟ و مع هذا الإجمال كيف يتمسّك بها.

فلو كان المراد من الحدّ العقوبة المقرّرة علی المعاصی من اللّه تعالی لكانت الرواية دالّة علی المقصود، و أمّا مع احتمال شیء آخر- علی ما ذكرنا- كاحتمال (كلّ شیء) لغير ما ذكر فلا.

و بعبارة أخری الأمر دائر بين أن يكون الحدّ قرينة علی كون المراد من الشیء، المحرّم أو أن يكون (كلّ شیء) قرينة علی كون المراد من الحدّ الانتهاء فلو لم تكن القضيّة ظاهرة فی الثانی فلا أقلّ من إجمالها المانع من التمسك بها.

إن قلت: إنّ الظاهر من الرواية تركيبها من صغری و كبری فإنّ مفادها أن كلّ شیء أی أیّ موضوع من الموضوعات محكوم بحكم من الأحكام الإلهيّة

---

[۱] وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب مقدمات الحدود ح ۲ أقول: إنّه ذكر دام ظلّه وجهين فی الإشكال علی التمسك بهذه الروايات و قد ذكرهما بعض أكابر العصر قدّس سرّه فی جامع المدارك ج ۷ أحدهما فی ص ۱۲۱ و الآخر فی ص ۹۸ فراجع نعم فی بيان سيّدنا الأستاذ الأكبر دام ظلّه مزيد احتمال و بيان كما لا يخفی.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۵۷

و من تجاوز هذا الحكم و الحدّ و القانون فأخرج المباح إلی الحرام أو الواجب أو بالعكس مثلا- فإنّ عليه الحدّ. فالحدّ الأوّل هو القانون و الحكم، و الحدّ الثانی هو العقوبة الإلهيّة الشاملة للحدّ و التعزير، و إطلاق الحدّ علی الأعمّ ليس بنادر [۱].

نقول: إنّ إطلاق الحدّ فی الجملة الأولی علی الحكم مجاز و خلاف الظاهر فلا يصار إليه بدون دليل و قرينة.

هذا تمام الكلام فی المقام، و غير خاف عليك أن المحقّق قدّس سرّه قال فی أول البحث فی القذف بأنّ النظر فی أمور أربعة الأوّل فی الموجب إلخ فهذه المطالب كانت بالنسبة إلی النظر الأوّل و هنا تصل النوبة إلی النظر الثانی.

الكلام فی القاذف و ما يعتبر فيه

قال المحقّق: الثانی فی القاذف و يعتبر فيه البلوغ و كمال العقل فلو قذف الصبیّ لم يحدّ و عزّر و إن قذف مسلما بالغا حرّا.

أقول: و ادّعی فی الجواهر عدم الخلاف بل الإجماع بقسميه علی اعتبار

---

[۱] أورده هذا العبد يوم ۲۰ من الربيع الثانی سنة ۱۴۰۸ ه- فی مجلس الدرس و أجاب دام ظلّه بما أتينا به فی المتن و مع ذلك ففی النفس شیء و ذلك لأنه قد وردت الجملة المزبورة فی رواية أخری و هی تشتمل علی جملات تشهد أو تؤيّد كون المراد ما ذكرته و هی رواية عمرو بن قيس قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: يا عمرو بن قيس أشعرت أن اللّه أرسل رسولا و أنزل عليه كتابا و أنزل فی الكتاب كلّ ما يحتاج إليه و جعل له دليلا يدلّ عليه و جعل لكل شیء حدّا و لمن جاوز الحدّ حدا (إلی أن قال:) قلت: و ك ف جعل لمن جاوز الحدّ حدّا؟ قال: إنّ اللّه حدّ فی الأموال أن لا تؤخذ إلّا من حلّها فمن أخذها من غير حلها قطعت يده حدّا لمجاوزة الحدّ و إنّ اللّه حدّ أن لا ينكح النكاح إلّا من حلّه و من فعل غير ذلك إن كان عزبا حدّ و إن كان محصنا رجم لمجاوزة الحد انتهی بل و يشعر بذلك خبر علی بن رباط فراجع ب ۲ من مقدمات الحدود ح ۳ و ۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۵۸

البلوغ و العقل فی القاذف.

و يدلّ علی عدم حدّ الصبیّ إذا قذف غيره حديث رفع القلم فإنّه يدلّ علی أنه لا تكليف عليه إذا فلا يقام عليه هذا الحدّ و لا غيره من الحدود.

و لا- يخفی عليك أن مقتضی رفع القلم الذی معناه رفع قلم التكليف أنه لا عقاب عليه و لا تكليف إلّا أنه لا يدلّ علی رفع ما كان مقدّمة لترك المعصية فی القابل و إلّا فلما ذا حكم بتعزيره؟ و من المعلوم أن حديث الرفع ليس ممّا يقبل التخصيص بل هو بظاهره آب عن ذلك فلا بدّ من عدم شموله من أوّل الأمر لذلك.

و استشكل بعض المعاصرين قدّس سرّه فی دلالة حديث الرفع علی اعتبار البلوغ و عدم الحدّ علی الصبیّ بأنّ رفع التكليف لا يلازم رفع الحدّ قال: أمّا التمسّك بحديث الرفع فمع ثبوت التعزير و التأدّب عليه لا يخلو عن الإشكال و بعبارة أخری يمكن أن يقال: إنّ القذف سبب لاستحقاق الحدّ و إن كان جائزا كما لو اجتمع أربعة شهود علی الشهادة بالنسبة إلی رجل بالزنا و اتّفق تردّد واحد منهم وقت الشهادة فالثلاثة معذورون فی الشهادة لجوازها باعتقادهم و مع ذلك يحدّون فسقوط التكليف لا يوجب سقوط الحدّ كلزوم الجنابة من جهة المباشرة قبل البلوغ فتأمّل «۱».

لكن الظاهر عدم ورود ما أورده، و ذلك لأن العرف يفهم من التكليف رفع الحدّ أيضا و إن أمكن التفكيك بينهما عقلا.

و أمّا ما أفاده من النقض ففيه أنه فرق بين المقام و بين مادّة النقض أی الثلاثة الذين شهدوا مع تردّد الرابع الذی حكموا فيه بحدّ الثلاثة.

بیان الفرق أنّهم کانوا علی یقین من جواز الشهادة حیث کانوا یرون تمام الشهود فقد أقدموا علی إقامتها من باب الجهل المرکب لأنّهم کانوا یعتقدون کونهم موضوعا للشهادة مع عدم کونهم فی الواقع، موضوعا فلم یکن یجوز لهم

---

(۱) جامع المدارک ج ۷ ص ۹۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۵۹

الشهادة فی الواقع و حیث إنّه کان إقدامهم للجهل المرکّب فلا تکلیف و لا عقاب لکن ذلک لا ینافی لزوم الحدّ علیهم لعدم کونهم موضوعا للشهادة.

و هذا بخلاف المقام فإن الظاهر من قوله صلوات اللّه علیه: رفع القلم عن الصبی حتّی یحتلم «۱» أن الصبیّ قبل الاحتلام لا شیء علیه أصلا فلا تکلیف و لا حدّ و لا تعزیر و الحاصل أنه لا إشکال فی التمسک بروایات الرفع لرفع الحدّ عن الصبیّ.

ثمّ إنّه استدلّ علی عدم الحدّ علی الصبیّ بقذفه بروایة فضیل بن یسار قال:

سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: لا حدّ لمن لا حدّ علیه یعنی: لو أن مجنونا قذف رجلا لم أر علیه شیئا و لو قذفه رجل فقال: یا زان لم یکن علیه حدّ «۲».

و الظاهر أن جملة: یعنی إلخ من کلام الإمام علیه السلام فإنّه یبعد أن یکون الراوی قد أدخل رأیه و فتوی نفسه المستفاد من قوله: لم أر علیه شیئا، فی قول الإمام علیه السلام.

و کیف کان فهو من باب المثال و ذکر أحد المصادیق و إلّا فالملاک هو الکلّی المذکور فی الصدر، و لا شکّ أن الصبیّ أیضا من مصادیق هذا الکلیّ الجامع.

و یدلّ علی المطلب أیضا خبر أبی مریم الأنصاری قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الغلام لم یحتلم یقذف الرجل هل یجلد؟ قال: لا و ذلک لو أن رجلا قذف الغلام لم یجلد «۳».

و کذا خبر یونس عن بعض رجاله عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کلّ بالغ من ذکر أو أنثی افتری علی صغیر أو کبیر أو ذکر أو أنثی أو مسلم أو کافر أو حرّ أو مملوک فعلیه حدّ الفریة و علی غیر البالغ حدّ الأدب. «۴».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱ ب ۴ من أبواب مقدّمة العبادات ح ۱۱ عن أمیر المؤمنین علیه السلام.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من مقدّمات الحدود ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ القذف ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۶۰

نعم مقتضی هذا الخبر أن البالغ إذا قذف الصغیر یحدّ کما إذا قذف الکبیر و من المعلوم أن قذف الصغیر لا یوجب الحدّ و لذا قال الشیخ قدّس سرّه: ما تضمّن هذا الخبر من إیجاب الحدّ علی من قذف صبیّا محمول علی أنه قذفه بنسبة الزنا إلی أحد والدیه کأن یقول: یا بن الزانی أو الزانیة أو زنت بک أمّک أو أبوک، لأن ذلک یوجب علیه الحدّ علی الکمال. «۱».

لکن فیه أنه خلاف الظاهر جدّا فإنّ الظاهر من العبارة هو افتراء الکبیر علی الصغیر و کون الصغیر بنفسه مفتری علیه، و الحقّ أن طرح هذا الخبر أولی من الجمع کذلک لدلالة أخبار متعدّدة علی عدم حدّ من قذف الصبیّ.

و کیف کان فإذا قذف القاذف غیر البالغ فلا یقام علیه الحدّ و أمّا لزوم تعزیره أو تأدیبه و عدم ذلک فهو أمر آخر لسنا بصدده فی هذا المقام- و قد مرّ ما یناسب ذلک فراجع.

ثم إنک قد علمت أن صاحب الجواهر استدلّ لقول المحقّق باعتبار البلوغ فی الحدّ بعدم الخلاف، و الإجماع و حدیث رفع القلم و غیر ذلک و حیث إنّ المحقق حکم بتعزیره- أی تعزیر القاذف الذی کان صبیّا- قال فی الجواهر: مع تمییزه علی وجه یؤثّر التعزیر فیه، کفّا عن مثل ذلک انتهی فقد جعل الدلیل علی لزوم تعزیره هو کفّه عن مثل ما فعله، فلیس هو کالأوّل أی عدم حدّه الذی دلّت علیه النصوص فلیس فی ما ذکر من الروایات ذکر عن التعزیر.

هذا مضافا إلی عدم تحقّق سیرة المتشرّعة علی تعزیر أطفالهم علی کلّ ما یفعلونه من الآثام و الذنوب.

و علی الجملة فهذا البحث جدیر بالتّأمّل و التحقیق، و حقیق بالنظر و التدقیق کی یتّضح ما هو الوظیفة الآن بالنسبة إلی الصغار من الأولاد و أنه هل یلزم تعزیرهم علی کلّ ما یصدر عنهم من الذنوب و المعاصی أم لا؟.

---

(۱) التهذیب ج ۱۰ ص ۸۹.

و الظاهر هو الثانی فلم یعهد من حال المتشرّعة أنّهم کانوا یعزّرون أطفالهم علی ذلک بل و ربّما یظهر من بعض الکلمات خلاف ذلک.

و تری أن السیّد الفقیه الطباطبائی قدّس سرّه یقول عند البحث عن أکل النجس و المتنجّس: و أمّا المتنجّسات فإن کان من جهة کون أیدیهم نجسة فالظاهر عدم البأس به و إن کان التنجّس من جهة تنجّس سابق فالأقوی جواز التسبّب لأکلهم و إن کان الأحوط ترکه، و أمّا ردعهم عن الأکل أو الشرب مع عدم التسبّب فلا یجب من غیر إشکال انتهی «۱».

إن قلت: قد ورد عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: مروا صبیانکم بالصلاة إذا بلغوا سبعا و اضربوهم علیها إذا بلغوا تسعا. «۲».

نقول: نعم و لکن هل ورد: اضربوهم علی الصوم مثلا و غیر ذلک؟.

لا یقال: إنّ الأمر مختصّ بباب القذف فلو قذف صبیّ وجب تعزیره لا أنه یعزّر الصبیّ علی مطلق الذنوب التی أتی بها مثلا.

لأنا نقول: من أین یحکم بذلک فی قذفه إذا لم یرد فیه خبر أو أیّ دلیل؟.

و لیعلم أنا لسنا بصدد إثبات عدم ورود تعزیر الأطفال أصلا بل المقصود أنه لا وجه لتعزیرهم علی کلّ ما صدر عنهم من الذنوب، و ذلک لعدم إمکان إثبات ذلک و إلّا فقد ورد النصّ بتعزیرهم فی بعض الموارد کباب اللواط و السّرقة.

ففی روایة أبی بکر الحضرمی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: أتی أمیر المؤمنین علیه السلام بامرأة و زوجها، قد لاط زوجها بابنها من غیره و ثقبه و شهد علیه بذلک الشهود فأمر به علیه السلام فضرب بالسیف حتّی قتل و ضرب الغلام دون الحدّ و قال: أما لو کنت مدرکا لقتلتک لإمکانک إیّاه من نفسک بثقبک «۳».

---

(۱) العروة الوثقی فی أحکام النجاسات، فصل یشترط فی صحّة الصّلاة. مسألة ۳۳.

(۲) جامع أحادیث الشیعة ج ۴ ص ۴۲ و مثله فی ص ۴۳.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ اللواط ح ۱.

و یستفاد من قوله علیه السلام: لإمکانک إیّاه، أنه کان ممیّزا کما اشترط تمییزه فی الجواهر و إلّا فلیس علیه التعزیر.

و أمّا الخبر الوارد فی تعزیره علی السرقة فهو عدّة روایات مذکورة فی ب ۲۸ من أبواب السرقة و یأتی ذکرها فی موضعه إن شاء اللّه تعالی.

و الحاصل أنا نقول بتعزیره فی هذه الموارد لکن لا یستفاد من الأخبار الواردة فی الموردین حکم کلّی ینفعنا فی جمیع الموارد

فالتعدّى إلى كلّ المعاصى و منها المقام مشكل و لا دليل على ما ذكره المحقّق من تعزيره فيه.

اللّهمّ إلّا أن يكون فى ذلك إجماع كما نقل عن الغنية أو عدم خلاف يستكشف منه ذلك.

لكن فيه إشكالا بل سيرة المتشرّعة على خلاف ذلك و لا نرى أحدا يعزّر الصغار بترك الصوم مثلا قبل التكليف و إن كانوا يأمرونهم بالصلاة للتّمرين لكنهم لا يعزّرونهم و لذا ترى أن صاحب الجواهر لم يتمسّك هنا بالإجماع و لا برواية كما أن صاحب الرياض قال فى المقام: و وجه التعزير فيهما مع القيد- قيد التميز- حسم مادّة الفساد و هو الأصل فى شرعيّة الحدود و التعزيرات و إلّا فلم أجد نصّا بتعزيرهما هنا انتهى.

هذا و لكن قد علمت أن من جملة الأخبار الواردة فى المقام خبر يونس- ب ۵ ح ۵ من باب القذف- و فيه: كلّ بالغ من ذكر أو أنثى افترى. فعليه حدّ الفرية و على غير البالغ حدّ الأدب. و هو صريح بأنّ الصبىّ المفترى أى القاذف يجب حدّه.

و أمّا اشتمال الخبر على الحكم المخالف للقواعد الشرعيّة فهو غير قادح فى المطلب لأنّه لا يسقط الخبر بذلك عن حدّ الاعتبار بالنسبة إلى باقى أحكامه.

و قد تحصّل من هذه الأبحاث أنه لا حدّ على الصبىّ و إن قذف مسلما بالغا حرّا فضلا عن غيره.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۶۳

الكلام فى المجنون

اشارة

قال المحقّق: و كذا المجنون.

أى إذا قذف أحدا و كان القاذف مجنونا فلا حدّ عليه فإنّه كما رفع القلم عن الصبىّ حتّى يحتلم كذلك رفع القلم عن المجنون حتّى يفيق و عدم الخلاف أو الإجماع المذكور آنفا متعلّق بكلّ واحد منهما، و رواية فضيل بن يسار المتقدّمة ناطقة بذلك فراجع.

لكنّه يعزّر على ذلك و إن كان لا بدّ من تقييد بتعزيره- كالصبىّ- بكونه ممّن يرجى منه الكفّ بتعزيره لحصول نوع من التميز له فإنّه لو لا ذلك لكان تعزيره لغوا و قبيحا عقلا.

و هنا فروع:

منها: أنه لو كان جنونه أدواريّا و قد قذف فى دور الصّحّة حدّ.

قال فى الجواهر بعد ذلك: و لو حال الجنون- ثم قال:- مع احتمال تأخّره إلى دور العقل.

و مثله ما لو قذف و كان عاقلا لكنّه بعد ذلك و قبل إقامة الحدّ عليه جنّ، فقد حكم قدّس سرّه فيه بما حكم فى المجنون الأدوارىّ فيجوز حدّه و لو فى حال الجنون.

و هذا فى الذهن عجيب و ذلك لأنّه لا فائدة فى إجراء الحدّ على المجنون إلّا أنّه قد دلّت على ذلك الرواية.

فعن أبى عبيدة عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل وجب عليه الحدّ فلم يضرب حتّى خولط فقال: إن كان أوجب على نفسه الحدّ و هو صحيح لا علّة به

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۶۴

من ذهاب عقل أقيم عليه الحدّ كائنا ما كان «۱». يعنى أنه يقام عليه الحدّ مطلقا و لو فى حال جنونه. و هذه الرواية و إن ورد فى عاقل عرض عليه الجنون بعد ما أوجب عليه الحدّ لكن لا فرق بينه و بين الأدوارىّ فى دور عقله.

و لكن هنا احتمالان يرتفع بكلّ واحد منهما الاستبعاد المذكور عن إقامة الحدّ فى حال الجنون.

أحدهما: أنه يحتمل كون المراد من: (خولط) ضعف العقل و ما هو كمقدّمات الجنون لا الجنون المحض فإنّه لا معنى لجلد المجنون و هو لا يدرك لماذا يجلد و ما هو الأثر المترتّب على ذلك؟.

ثانيهما: أنه و إن كان الجنون هو الجنون المصطلح الخالص إلّا أن المراد من قوله: كائنا ما كان، ليس هو ما ذكر من تعميم الحكم بالنسبة إلى حال العقل و الجنون بل المراد أن الحدّ لا يسقط عنه مطلقا و إن كان بعد، مجنونا إلّا أن ذلك لا يلازم إيقاع الحدّ و إقامته أيضا فى حال الجنون فلو فرض ظهور (خولط) فى الجنون فلا بدّ من أن يكون المراد من: كائنا ما كان، ما ذكرنا، حتّى يرتفع الإشكال و لا يراد منه الجنون و غيره عقلا و إلّا فليشمل حال النوم و اليقظة بل و حال الموت أيضا.

لا يقال: إنّ الإطلاق بمناسبة الحكم و الموضوع يشمل خصوص حالتى الجنون و العقل دون تلك الحالات المختلفة كالنوم و الموت و غير ذلك «۲».

لأنا نقول: إنّ الإطلاق منصرف عن الضرب فى حال الجنون لأنه لغو و قبيح عقلا إذا فلا بدّ من أن يراد من قوله: كائنا ما كان، أن الحدّ عليه مطلقا إلّا أنه يقام عليه بعد إفاقته.

و على الإجمال فلا بدّ من الأخذ بواحد من هذين الاحتمالين فإنّ الجلد فى حال الجنون المحض ممّا لا يساعده العقل بل ينكره أشدّ الإنكار.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۹ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۱.

(۲) أورده هذا العبد.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۲، ص: ۱۶۵

و منها: إنّه لو قذف و لكن وقع هناك نزاع فادّعى القاذف أنه كان حين القذف صبيّا و أنه وقع القذف حين صباه، و قال المقذوف بأنه قذف فى حال كبره، أو أنه مع اعتوار حال جنون قطعا ادّعى القاذف صدور القذف عنه و هو مجنون و أنكر ذلك المقذوف مدّعيا أنّه وقع منه حال الإفاقة و السلامة فما هو الحكم هناك؟- بعد وضوح الثمرة المترتّبة على هذا الاختلاف لأنه لو ثبت وقوعه فى حال الكبر أو السلامة لوجب حدّه للقذف و إلّا فلا.

قال العلّامة فى القواعد: قدّم قول القاذف و لا يمين انتهى.

و قد وجّهه فى الجواهر بقوله: و لعلّه للشبهة بعد عدم الالتفات إلى الأصول هنا إلخ.

أقول: أمّا عدم اليمين فى المقام فلعدم مشروعيّته فيه- للروايات [۱]. و لابتناء الأمر على التخفيف و الإكتفاء بالشّبهة فى الدرء.

و أمّا التمسّك بدرء الحدود للشبهة فلعلّه لتعارض الأصل فى إحدى الناحيتين بالأصل فى الأخرى فيسقطان و يرجع إلى قاعدة الدّرء.

---

[۱] عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام برجل فقال: هذا قذفنى و لم تكن له بيّنة فقال: يا أمير المؤمنين استحلفه، فقال: لا يمين فى حدّ و لا قصاص فى عظم. وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۴ من مقدمات الحدود ح ۱.

عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث: قال: لا يستحلف صاحب الحدّ، وسائل الشيعة ح ۲.

عن إسحاق بن عمّار عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام: إنّ رجلا استعدى عليّا عليه السلام على رجل فقال: إنّه افترى علىّ فقال علىّ عليه السلام للرجل: أفعلت ما فعلت؟ فقال: لا، ثم قال عليه السلام للمتعدى: أ لك بيّنة؟ قال فقال: مالى بيّنة فأحلفه لى قال علىّ عليه السلام: ما عليه يمين وسائل الشيعة ح ۳.

و قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ادرأوا الحدود بالشبهات و لا شفاعة و لا كفالة و لا يمين فى حدّ. وسائل الشيعة ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۶۶

و یمکن الإشکال بعدم التعارض فی المقام حیث إنّ أصالة عدم کون القذف فی حال الصغر لا تثبت کون القذف فی حال الکبر فإنّ هـذا أثر عقلی لها و لیس أثرا شـرعیّا لها کی یترتّب علیها و هذا بخلاف أصالة عدم القذف فی حال الکبر فإنه یترتّب علیها عدم الحدّ فهذا الأصل جار دون الآخر.

نعم هنـا کلاـم و هو أنه إذا توافق الأصـل و قاعـدة الـدرء فهل هناک تقـدّم و تأخّر أم لا؟ و الظاهر أن الأصل یقـدّم علیها و ذلک لأن الـدرء موقوف علی الشـبهة، و لا شـبهة مع جریان الأصل الموضوعی کی تـدرء فإنّ مقتضاه الحکم بعدم قذفه فی حال الکبر فلم یکن هناک شبهة أصلا.

فی اشتراط القصد

ثمّ إنّه یعتبر فی حدّ القاذف القصد فلو قذف بلا قصد کما فی النائم و الغافل و الساهی فلا یحدّ.

و المراد من السهو هو سبق اللسان بأن أراد أن یقول کلمة طیّبة فسبق لسانه و ألقی کلمة سوء و تفوّه بنسبة الفحشاء مثلا إلی أحد.

و فی الریاض: بلا خلاف بل علیه الإجماع فی التحریر و غیره و هو الحجّة إلخ «۱».

و فی الجواهر: و کذا یعتبر فیه أیضا القصد ضـرورة عدم شـیء علی غیر القاصد کالسّاهی و النائم و الغافل، و علی کلّ حال فلا حدّ و لا تعزیر علی غیر القاصد إلخ «۲».

نعم یشـکل الأمر فی بعض الموارد فإنّ هـذا البحث لیس منقّحا کاملا لأنه إذا ألقی الکلمة الخبیثة کلفظ: یا زانی أو: أمّک زانیة، لکنّه لیس بصدد النسبة بل فی مقام الفحش عند النزاع و الجدال أو غیر ذلک فالّلافظ هنا لم یقصد النسبة و لذا

---

(۱) ریاض المسائل ج ۲ ص ۴۸۵.

(۲) جواهر الکلام ج ۴۱ ص ۴۱۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۶۷

ربّما لا یثور غضب المواجه أو المنسوب إلیه بذلک لأنه یعلم أن مراد القائل لیس هو النسـبة و هذا شائع فی غیر المبالین من الناس فلا یرون أنه نسب العمل الکذائی إلیه بل یری أنه أتی بکلمة الفحش أو بکلام لغو فلا یرتّب علی ذلک أثرا و لو کان یستظهر منها النسبة لما کان یدعه بل ربّما یقدم علی قتله کما وقع ذلک من شـخص کان له سـلاح فقال له قائل: إنّ أختک کذا، فذهب و أتی بسلاحه و قتله به.

و کیف کان فلو لم یحصل القطع بأنه من باب الفحش لا من باب القذف فلا أقلّ من حصول الشـبهة فیجری الأصل و یدرء عنه الحدّ. هذا.

ثم إنّه قد أورد علینا بعض بأن مقتضی روایة زرارة هو عدم اشتراط القصد، فإنّ الروایة هذه:

عن زرارة عن أبی جعفر علیه السـلام قال: قال: إنّ علیّا علیه السلام کان یقول: إنّ الرجل إذا شرب الخمر سکر، و إذا سکر هذی و إذا هذی افتری فاجلدوه حدّ المفتری «۱».

فقد ذکر فیها أن السکران یحدّ حدّ القذف لأنه یفتری.

و لکن فیه أن الروایـة بصدد بیان حکمة کون حدّ شارب الخمر ثمانین فحیث إنّ السـکران قد یقذف فلذا یکون حدّ شـرب الخمر هو حدّ القذف لا أن یکون هذا الحدّ حدّ قذفه بل هو حدّ شـربه و لذا تری أنه لو شرب الخمر و سکر لکنّه لم یقذف و لم یفتر فإنّه یجلد و الحال أنه علی قولکم یلزم أن لا یکون علیه حدّ حینئذ.

اشتراط الاختیار

و من جملة ما اعتبروه شرطا فی حدّ القاذف هو الاختیار فلا حدّ علی من أکره علی القذف فأقدم علیه لذلک کما فی سائر الأمور الواقعة عن إکراه فلیس الحدّ من قبیل الأثر الوضعی کالنجاسة التی تحصل و تحتاج إلی التطهیر سواء

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ السکر ح ۴.

تحقّقت بالاختیار أو بالإکراه بأن أخذ ید غیره و لوّثه بالنجاسة، بل هذا یحتاج إلی الاختیار و لم یردّد أحد فی سقوط الحدّ و التعزیر إذا قذف مکرها علی ذلک.

و قد ادّعی فی الریاض عدم الخلاف فی ذلک بل الإجماع فی التحریر و غیره کالسابق.

اشتراط الحریة

قال المحقّق: و هل یشترط فی وجوب الحدّ الکامل الحرّیة؟ قیل: نعم، و قیل: لا یشترط فعلی الأوّل یثبت نصف الحدّ و علی الثانی یثبت الحدّ کاملا و هو ثمانون.

و یمکن التعبیر عن المسألة بأنّه هل عبودیّة القاذف توجب نقص الحدّ إلی النصف أم لا؟.

و فی المسألة قولان:

أحدهما: ما ذهب إلیه الشیخ فی المبسوط و ابن بابویه فی الهدایة «۱» و هو أنه یشترط ذلک.

ثانیهما: ما ذهب إلیه أکثر الأصحاب کما عبّر کذلک فی المسالک قال: و منهم الشیخ فی النهایة و الخلاف و المصنّف فی النافع و إن توقّف هنا، و هو أنه لا یشترط الحرّیة فی ثبوت الحدّ الکامل بل ادّعی علیه جماعة الإجماع.

و قد استدلّ للقول الأوّل بالکتاب و السنة.

أمّا الکتاب فقوله تعالی فَإِنْ أَتَیْنَ بِفٰاحِشَةٍ فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مٰا عَلَی الْمُحْصَنٰاتِ مِنَ الْعَذٰابِ «۲».

و أمّا السنة ففی خبر القاسم بن سلیمان قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام

(۱) الهدایة ص ۷۶ و المبسوط ج ۸ کتاب الحدود ص ۱۶.

(۲) سورة النساء الآیة ۲۵.

عن العبد إذا افتری علی الحرّ کم یجلد؟ قال: أربعین و قال: إذا أتی بفاحشة فعلیه نصف العذاب «۱».

و استدلّ المشهور أیضا بالکتاب و السنّة:

أمّا الکتاب فقوله تعالی: «وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِینَ جَلْدَةً وَ لٰا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً أَبَداً وَ أُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ» «۲».

وجه الاستدلال أن لفظة: (الذین) جمع معرّف باللام و هو یفید العموم فیشمل الحرّ و العبد.

و أمّا السّنّة فهی أخبار مستفیضة بل لعلّها فوق ذلک و إلیک هذه الأخبار:.

عن سماعة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: فی الرجل: إذا قذف المحصنة یجلد ثمانین حرّا کان أو مملوکا «۳».

و عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: إذا قذف العبد الحرّ جلد ثمانین و قال: هذا من حقوق الناس «۴».

و عن سماعة قال: سألته عن المملوک یفتری علی الحرّ قال: یجلد ثمانین قلت: فإنّه زنی، قال: یجلد خمسین «۵».

و عن سماعة قال: إذا قذف المحصنة فعلیه أن یجلد ثمانین حرّا کان أو مملوکا «۶».

و عن أبی الصباح الکنانی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن عبد

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب القذف ح ۱۵.

(۲) سورة النور، الآیة ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۵.

(۶) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۶.

افتری علی حرّ قال: یجلد ثمانین «۱».

و عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام فی مملوک قذف حرّة محصنة قال:

یجلد ثمانین لأنه إنّما یجلد بحقّها «۲».

و عن أبی بکر الحضرمی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن مملوک قذف حرّا قال: یجلد ثمانین هذا من حقوق الناس فأمّا ما کان من حقوق اللّه فإنّه یضرب نصف الحدّ «۳».

و عن بکیر عن أحدهما علیهما السلام أنه قال: من افتری علی مسلم ضرب ثمانین یهودیّا أو نصرانیا أو عبدا «۴».

و عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: إذا قذف العبد الحرّ جلد ثمانین حدّ الحرّ [۱].

و لا یخفی أن الروایات الدّالة علی التّساوی و عدم الفرق بین الحرّ و العبد هنا أکثر عددا و أجود سندا.

و أمّا آیة الفاحشة الّتی أستدلّ بها علی التنصیف ففیها أنه قد فسّرت الفاحشة فیها بالزّنا أو ما یناسبه فلا تعلّق لها بالمقام.

هذا مضافا إلی أنها نکرة فی مقام الإثبات فلا تعمّ «۵» و آیة «وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ.» إلخ مشتملة علی الجمع المحلّی بالألف و اللام و علیه فهذه مقدّمة علیها.

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۲۲ أقول: و یدلّ علی ذلک أیضا، ح ۵ من الباب اللّاحق، و لا یضرّه عدم عمل الأصحاب بالنسبة إلی المقذوف.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۷.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۸.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱۰ و مثله ح ۱۴ فراجع.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱۳.

(۵) کما فی المسالک و مفاتیح الفیض الکاشانی فراجع إن شئت.

و قد حملت الروایة الدّالّة علی التنصیف علی التقیّة [۱].

قال الشیخ قدّس سرّه: إنّ هذا الخبر شاذّ مخالف الظاهر القرآن و للأخبار الکثیرة الّتی قدّمناها و ما هذا حکمه لا یعمل به و لا یعترض بمثله «۱».

و قال الشیخ الحرّ العاملی رحمة اللّه علیه: یمکن حمله علی التقیّة و علی التعریض دون التصریح. انتهی.

و ممّا یوجب ترجیح الأخبار الکثیرة الدّالة علی التساوی هو أن بعض هذه الروایات مشتملة علی التعلیل أی ذکر العلّة فی لزوم الحدّ الکامل و ذلک کروایة الحلبیّ و روایة الحضرمیّ و غیرهما فقد علّل وجوب الثمانین بأنّ حدّ القذف من حقوق الناس لا من حقوق اللّه حتی ینصّف فی العبد.

فحینئذ فالمرجّح فی النظر و الأقوی هو القول بعدم اشتراط الحریّة فی المقام و أن الثمانین حدّ الفریة أی القذف سواء أ کان القاذف حرّا أم عبدا.

نظرة أخری فی الروایات و تحقیق آخر فی المقام

ثم إنّا قد ذکرنا أن فی المسألة قولین و آیتین و طائفتین من الأخبار. لکن التحقیق أن روایات الباب علی خمسة أصناف:

أحدها: ما یدلّ علی التساوی بین الحرّ و العبد و عدم الفرق بینهما فی المقام و هو أکثرها عددا- حیث یبلغ ثلاث عشرة روایة- و أصرحها دلالة.

ثانیها: ما یدلّ علی أن حدّ القذف فی المملوک أربعون و هو روایتان:

إحدیهما روایة القاسم المذکورة آنفا.

و الأخری روایة حمّاد بن عثمان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت له:

کم التعزیر؟ فقال: دون الحدّ قال: قلت: دون ثمانین؟ قال: لا و لکن دون.

---

[۱] أقول: قد استشکل فی سند روایة القاسم حیث إنّه مجهول فلا یمکن التمسک بها و نسبه الشیخ فی التهذیب إلی الشذوذ.

---

(۱) تهذیب الأحکام ج ۱۰ ص ۷۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۷۲

أربعین فإنّها حدّ المملوک إلخ «۱».

لکنّهما لا تقاومان الأخبار الکثیرة الدّالّة علی أن حدّه هو الحدّ التامّ مع جودة سندها و وضوح دلالتها و خصوصا اشتمالها علی التعلیل علی ما تقدّم.

و یمکن حمل خبر القاسم علی عدم کون القذف هو القذف المصطلح الموجب للحدّ بل کان من قبیل التعریض الموجب للتعزیر، و لو لم یقبل هذا الحمل فلا بدّ من الطرح- کما أن خبر حمّاد قابل للحمل أیضا.

ثالثها: ما یدلّ علی جلد العبد خمسین ففی خبر سماعة قال: سألته عن المملوک یفتری علی الحرّ قال: علیه خمسون جلدة «۲».

و هذه أیضا معرض عنها فلا تقاوم تلک الأخبار الکثیرة و یمکن حملها علی عدم الافتراء المصطلح الموجب للحدّ بل ما دون ذلک.

رابعها: ما یدلّ علی تعزیر العبد فی قبال الحرّ الذی یحدّ.

فعن حمّاد عن حریز عن محمّد عن أبی جعفر علیه السلام فی العبد یفتری علی الحرّ قال: یجلد حدّا إلّا سوطا أو سوطین «۳».

و ظاهره أنه ینقص من حدّ القذف الذی هو ثمانون، سوط أو سوطان لا من حدّ الزنا الذی هو مأة. لکنّها أیضا غیر معمول بها و قد

حملها الشیخ علی ما لم یبلغ القذف فلا یجب الحدّ بل التعزیر.

خامسها: ما یدلّ علی أن للمقذوف أن یعری جلده.

ففی روایة محمّد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی المملوک یدعو الرجل لغیر أبیه قال: أری أن یعری جلده قال:

و قال فی رجل دعی لغیر أبیه: أقم بیّنتک أمکّنک منه فلمّا أتی بالبیّنة قال: إنّ أمّه

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب بقیّة الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۲۰.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۷۳

کانت أمة قال: لیس علیک حدّ سبّه کما سبّک و اعف عنه إن شئت «۱».

و الظاهر أن المراد من یعری جلده أنه ینزع ثوبه و یخلعه من ثیابه و علی هذا فهو نوع تعزیر له.

و فی الجواهر ضبط یفری و قال فی توضیحه: و الفری بالفاء و الراء المهملة الشّق.

ثم قال: و عن الإستبصار بالعین المهملة و أوّله باحتمال أن یکون إنّما یعری جلده لیقام علیه الحدّ.

ثمّ قال: و لا یخفی علیک بعده مع أنه لا تعری فی حدّ القذف انتهی.

و کیف کان فهذا الخبر أیضا غیر معمول به.

قال الشیخ قدّس سرّه: هذا الخبر ضعیف مخالف لما قدّمناه من الأخبار الصحیحة و لظاهر القرآن فلا ینبغی أن یعمل علیه علی أن فیه ما یضعّفه و هو أن أمیر المؤمنین علیه السلام أمر الخصم أن یسبّ خصمه کما سبّه و لا یجوز منه علیه السلام أن یأمر بذلک بل الذی إلیه أن یأخذ له بحقّه من خصمه بأن یقیم علیه الحدّ إن کان ممّن وجب علیه ذلک أو یعزّره إن لم یکن فأمّا أن یأمره بالسباب فذلک ممّا لا یجوز علی حال «۲».

و قال المحدّث العاملی: و یمکن حمله علی التهدید و الترغیب فی العفو انتهی.

أقول: و لا یمکن رفع الإشکال و تأیید هذا الخبر بمثل قوله تعالی «لَا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ» «۳» فإنّ هذا متعلّق بباب الغیبة مثلا لا فی کلّ مقام کما لا یصحّ التمسک فی تأییده بمثل قوله تعالی «فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَی عَلَیْکُمْ» «۴» فإن هذا متعلّق بمثل باب القصاص و القتل و الجرح، و لا إطلاق له یشمل المقام و إلّا فلیقل: کلّ من أتی بفعل بالنسبة لکم فانتقموا منه

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱۶ و ۱۷ و رواه فی التهذیب ج ۱۰ صفحة ۸۸ بصورة روایة واحدة.

(۲) تهذیب الأحکام ج ۱۰ ص ۸۸.

(۳) سورة النساء الآیة ۱۴۸.

(۴) سورة البقرة الآیة ۱۹۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۷۴

بمثل ذلک و إن کان العمل من الفحشاء [۱].

و علی الجملة فهذا الخبر فیه ما فیه و لا یمکن الأخذ به فهو أیضا مطروح.

و قد علم من هذه الأبحاث أن ما عمل به من الطوائف الخمسة هو ما دلّ علی الثمانین مطلقا و ما دلّ علی الأربعین فی العبد إلّا أن

روایات الثمانین مطلقا روایات عدیدة کثیرة و أفتی بها أکثر الأصحاب حتّی أن المحقّق الذی توقّف فی الشرائع فقد أفتی بها فی المختصر النافع، فی حین أنه یدلّ علی الأربعین فی العبد روایة أو روایتان و لم یذهب إلیه إلّا الصدوق فی الهدایة و الشیخ فی المبسوط و هو أیضا قد وافق المشهور فی النهایة و الخلاف کما صرّح بذلک فی المسالک إذا فالمعوّل هو هذا.

لو ادّعی المقذوف حرّیة القاذف و أنکر هو ذلک

ثم إنّه علی فرض اشتراط الحرّیة فی إقامة الحدّ الکامل فلو تنازع القاذف و المقذوف فادّعی المقذوف حرّیة القاذف کی یحکم علیه بثمانین و لکن القاذف أنکر ذلک کی ینصّف الحدّ علیه فما هو الحکم؟.

---

[۱] أقول: فی النفس شیء و ذلک لأن الأمر بالسبّ فی جواب السبّ لیس مربوطا بالعبد و إنّما هو حکم مطلق شامل للحرّ و العبد فیبقی أن الروایة شاملة لحکمین واحد منهما خلاف الضوابط الشرعیة و قد مرّ مرارا أن اشتمال الخبر علی حکم مخالف للقواعد و الضوابط الشرعیة غیر قادح بالنسبة إلی سائر فقرأت الروایة و أحکامها و هذا هو مذهب سیدنا الأستاذ دام ظله، هذا لو کانت الروایة واحدة کما هو ظاهر نقل التهذیب، و أمّا لو کانت روایتین کما هو ظاهر نقل الوسائل فالأمر أوضح لأن اشتمال روایة علی حکم غیر صحیح لا تعلّق له بالحکم المذکور فی روایة أخری و علی الجملة فالحکم بالسبّ لا یوجب و هنا فی الحکم بأن یعری جلده و لا یرد إشکال علیه من هذه الناحیة کی یحتاج إلی التأیید بالآیات الکریمة حتی یجاب بأنّ الآیات غیر مرتبطة بالمقام فافهم.

نعم عدم عمل الأصحاب کلام صحیح و هو یوجب الوهن.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۷۵

قال المحقّق قدّس سرّه: و لو ادّعی المقذوف الحرّیة و أنکر القاذف فإن ثبت أحدهما عمل علیه و إن جهل ففیه تردّد أظهره أن القول قول القاذف لتطرّق الاحتمال.

أقول: وجه التردّد کما فی الجواهر أصل الحرّیة و أصل البراءة و لذا کان للشیخ فی المسألة قولان فاختار فی الخلاف تقدیم قول القاذف عملا بأصالة البراءة من ثبوت الزائد علی الأربعین.

لکنّه فی المبسوط لم یقدّم أحدهما بل نقل القولین فی مثل المسألة «۱» و علّل تقدیم قول القاذف بما ذکر و تقدیم قول المقذوف بأصالة الحرّیة قال: و هما جمیعا قویّان.

و فی المسالک: و الأقوی ما اختاره المصنّف من تقدیم قول القاذف لتعارض الأصلین المقتضی لقیام الشبهة فی الزائد فیسقط.

و لنا مع هؤلاء الأعلام الأفذاذ کلام و هو أنه لا مجال فی المقام لجریان البراءة و ذلک لأن أصالة الحرّیة لا تخلو عن کونها إمّا عامّا و أمارة کما هو الحق و إمّا أصلا بلحاظ حال الشک.

فعلی الأوّل فهی قاعدة کلیّة و عامّ کالعمومات الأخری فکلّ إنسان حرّ إلّا أن یعرضه ما أوجب عبودیّته فلم یخلق اللّه تعالی الإنسان عبدا إلّا فی خصوص ما إذا کان الأبوان مملوکین مثلا إن لم نقل فی خصوص هذا الفرد أیضا بان کون الأبوین مملوکین أیضا من جملة الأسباب الطارئة کما أن استصحاب العبودیة الثابتة فی حقّ الأبوین بالنسبة إلی الولد غیر صحیح لاختلاف الموضوع.

و علی الجملة فالمقام من قبیل العامّ و الخاصّ لأنّ کلّ أحد فهو حرّ إلّا إذا ثبت عبودیّته بواحد من الطوارئ و العوارض فالحرّیة لا تحتاج إلی دلیل و إنّما المحتاج إلیه هو العبودیّة فهذا حکم واقعیّ عامّ و أمارة یؤخذ بها و یعمل علی وفقها

---

(۱) راجع المبسوط ج ۸ ص ۱۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۷۶

بخلاف أصالة البراءة فإنّها أصل أی حکم فی مورد الشک و بلحاظه، و من المعلوم أنه مع وجود الأمارة لا تصل النوبة إلی الأصل و لا معارضة بینهما أصلا لعدم وحدة الرّتبة و علی هذا فالحجّة هو خصوص أصالة الحریّة دون غیرها، هذا علی فرض کونها أمارة.

و أمّا علی الثانی أی کونها أصلا بلحاظ حال الشک، و وظیفة للشّاک بلا عنایة إلی الواقع فیجری الإشکال من ناحیة أخری و هی أنه و إن کانت أصالة الحریّة مجعولة لحال الشک إلّا أنّها استصحاب موضوعی، و الحال أن أصالة البراءة أصل حکمی و من المعلوم تقدیم الأوّل علی الثانی کما فی سائر المقامات فلا یجری أصالة البراءة عن غسل ثوب شکّ فی نجاسته و طهارته بعد أن مقتضی الاستصحاب نجاسته بأن علم حالته السابقة و أنّها کانت هی النجاسة، لتعیین النجس بهذا الاستصحاب.

ففی المقام لا یعارض أصل البراءة أصل الحریّة و إن قلنا بکونه أصلا لا أمارة.

و الحاصل أنه لا تصل النوبة إلی درء الحدود بالشبهات و ذلک لعدم شبهة أصلا أمّا علی الأول فواضح و أمّا علی الثانی فلتقدّم الأصل الموضوعی علی قاعدة الدرء فإنّ بجریانه لا تبقی شبهة کی تجری قاعدة الدرء.

ثم إنّه یجری کلّ ما ذکر هنا، فی ما إذا اختلف القاذف و المقذوف بأن قال القاذف: أنت عبد فلا حدّ علیّ و ادّعی المقذوف خلافه و قال: أنا حرّ فعلیک الحدّ. و ذلک لأن الملاک واحد و إنّما الفرق فی أن مآل النزاع فی السابق إلی الاختلاف فی کمال الحدّ و نصفه و فی هذا الفرض إلی لزوم الحدّ و عدمه فیجب التعزیر حیث إنّ قذف المملوک لا یوجب سوی التعزیر.

و بعبارة أخری: البراءة فی الأوّل عن الأربعین الزائد و فی الثانی عن الحدّ، و هذا الفرق لیس بفارق للحکم بل کان مفروض کلام الشیخ فی الخلاف و المبسوط هو خصوص هذا الفرض، و لوحدة الملاک تعرّض الجواهر لکلامه فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۷۷

الفرض السابق «۱».

ثمّ إنه قد ورد نظیر هذه المسألة فی باب الجنایات أیضا حیث إنّه لا یقتل الحرّ بالعبد و قال بعض هناک بما حکم به فی مسألة القذف.

قال الشیخ فی الخلاف: إذا قذف رجلا ثم اختلفا فقال المقذوف: أنا حرّ فعلیک الحدّ و قال القاذف: أنت عبد فعلیّ التعزیر، کان القول قول القاذف و قال الشافعی فی کتبه مثل ما قلناه فی القاذف و قال فی الجنایات: القول قول المجنیّ علیه و اختلف أصحابه علی طریقین: منهم من قال: المسألتان علی قولین أحدهما: القول قول القاذف و الثانی: القول قول المجنیّ علیه و هو المقذوف و منهم من قال: القول قول القاذف فی القذف و القول المجنیّ علیه فی الجنایة.

(ثم قال:) دلیلنا أن الأصل براءة الذمّة للقاذف و لا تشغل و لا یوجب علیها شیء إلّا بدلیل انتهی.

أقول: و یرد علی التمسّک بالبراءة فی مسألة الجنایة أنه لیس النزاع هناک فی الأقلّ و الأکثر، کی تجری البراءة بالنسبة إلی الأکثر فإنّ القصاص و الدّیة لیسا من قبیل الأقلّ و الأکثر بل هما من قبیل المتباینین و لا مورد لأصل البراءة هناک.

اللهمّ إلّا أن یقال: بأنّ القصاص أهم، و القیمة غیر أهمّ و هما کالأقلّ و الأکثر.

هذا تمام الکلام فی القاذف.

الکلام فی المقذوف و ما یعتبر فیه

قال المحقّق: الثالث فی المقذوف و یشترط فیه الإحصان و هو هنا عبارة عن البلوغ و کمال العقل و الحریة و الإسلام و العفّة فمن استکملها وجب بقذفه الحدّ و من فقدها أو بعضها فلا حدّ و فیه التعزیر.

أقول: شرط الحدّ فی القذف کون المقذوف محصنا فإذا کان کذلک یوجب

(۱) فراجع المسألة ۱۷ من قذف المبسوط ج ۸ و المسألة ۵۲ من حدود الخلاف.

قذفه الحدّ.

و الإحصان قد ورد لمعان متعدّدة کالتزویج و الإسلام و الحریّة و غیرها لکنّ المراد منه فی المقام هو مجموعة أمور: البلوغ و کمال العقل و الحریّة و الإسلام و العفّة فلا حدّ علی القاذف إذا کان المقذوف غیر واجد لهذه الأوصاف بأن کان صبیّا أو مملوکا أو کافرا أو متظاهرا بالزنا.

و یدلّ علی اعتبار الإحصان فی المقذوف قول اللّه تعالی فی صریح الکتاب:

«وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ.» [۱] بعد أن لا فرق بین الرجل و المرأة إذا کانا محصنین.

و ادّعی فی الجواهر عدم خلاف یجده فی اشتراط تلک الأمور فی المقذوف حتی یثبت الحدّ علی القاذف بل الإجماع بقسمیه علیه. کما أنه لا خلاف فیما وجدنا من کلمات أصحابنا فی إثبات التعزیر عند فقد کلّ واحد من هذه الأمور إلّا فی الأخیر فإنّه مورد الإشکال، و یستظهر من الجواهر عدم التعزیر فیه أیضا.

ثمّ إنّه یتحصّل من المطالب المذکورة أمور و مطالب:

أحدها: وجوب الحدّ علی من قذف جامع الصفات المزبورة.

ثانیها: عدم الحدّ علی قاذف من فقد جمیعها أو بعضها.

ثالثها: وجوب تعزیر الفاقد.

رابعها: أن من فقد الصفة الأخیرة أی العفّة فهل قذفه یوجب التعزیر کالبواقی أو أنه لا تعزیر فیه کما لا حدّ؟

أمّا الأوّل فمضافا إلی الإجماع المذکور آنفا قد دلّت الروایات علی اعتبار تلک الصفات فی وجوب الحدّ.

فتدلّ علی اعتبار البلوغ فی المقذوف صحیحة أبی مریم الأنصاری قال:

سألت أبا جعفر علیه السلام عن الغلام لم یحتلم یقذف الرجل هل یجلد؟ قال:

---

[۱] سورة النور الآیة ۴، و قد ورد التقیید بذلک فی عدّة من الروایات کمعتبرة سماعة ح ۱ ب ۴ من أبواب القذف.

لا و ذلک لو أن رجلا قذف الغلام لم یجلد «۱».

و روایة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل یقذف الصبیة یجلد؟ قال: لا حتی تبلغ «۲».

و روایته الأخری عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل یقذف الرجل بالزنا قال: یجلد هو فی کتاب اللّه و سنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله قال: و سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یقذف الجاریة الصغیرة فقال: لا یجلد إلّا أن تکون قد أدرکت أو قاربت «۳».

و صدر روایة الفضیل بن یسار قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول:

لا حدّ لمن لا حدّ علیه «۴».

ثمّ إنّ الظاهر أنه لا فرق بحسب الأخبار فی سقوط الحدّ عمّن قذف غیر البالغ بین من قارب البلوغ أم لا.

و أمّا قوله علیه السلام فی روایة أبی بصیر: أدرکت أو قاربت فالظاهر أن المراد بالإدراک هو رؤیة الحیض و بالقرب من ذلک هو إکمالها تسع سنین فالنتیجة: أن تکون بالغة.

و أمّا اعتبار کمال العقل فتدلّ علیه صحیحة الفضیل المذکورة آنفا فإنّ فیها بعد ما نقلناه من صدرها: یعنی لو أن مجنونا قذف رجلا لم أر علیه شیئا و لو قذفه رجل فقال: یا زان لم یکن علیه حدّ.

و أمّا الحرية فتدلّ على اعتبارها فى المقذوف رواية عبيد بن زرارة قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: لو أتيت برجل قذف عبدا مسلما بالزنا لا نعلم منه

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

(۴) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۸۰

إلّا خيرا لضربته الحدّ حدّ الحرّ إلّا سوطا «۱».

قوله: لا نعلم منه إلّا خيرا يراد به أنه غير متجاهر، و قوله: إلّا سوطا يراد به الاستثناء من الحدّ- فإنّ الحدّ فى معنى ثمانين سوطا.

و أمّا ما قد يورد عليه بأن هذا هو حدّ القاذف إذا كان المقذوف عبدا بقرينة قوله: ضربته الحدّ حدّ الحرّ.

ففيه أنه خلاف الظاهر فلا يكون هذا حدّا مستقلّا فى قبال الحدود الأخر.

و على الجملة فحيث إنه لم يكن المقذوف حرّا فلذا حكم الإمام عليه السلام بتعزير القاذف.

و رواية حمزة بن حمران عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن رجل أعتق نصف جاريته ثم قذفها بالزنا قال: قال: أرى عليه خمسين جلدة و يستغفر اللّه عز و جلّ، قلت أ رأيت إن جعلته فى حلّ و عفت عنه؟ قال: لا ضرب عليه إذا عفت عنه من قبل أن ترفعه «۲».

نعم فيها إشكال و هو أنه إذا كان نصفها معتقا فاللّازم أن يكون عليه أربعون.

قال فى الوسائل: حمله الشيخ على ما لو أعتق خمسة أثمانها و إلّا لاستحق أربعين جلدة. و حاصله أنه حمل النصف على غير الحقيقىّ.

و جوّز حمله على كون العشرة تعزيرا لأن من قذف عبدا يستحقّ التعزير.

أقول: و بتعبير آخر إمّا أن يحمل النصف الذى أعتق على الحقيقىّ أو المجازىّ فعلى الأوّل يكون الأربعون من خمسين حدّ حريّتها و أمّا العشرة فهى من باب التعزير بالنسبة إلى النصف الآخر، و على الثانى يحمل على ما لو أعتق خمسة أثمانها.

و عن منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليها السلام فى الحرّ يفترى على

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۸۱

المملوك قال: يسأل فإن كانت أمّه حرّة جلد الحدّ [۱].

و مفهومها أنه لا حدّ لو لم تكن أمّه حرّة.

و عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: من افترى على مملوك عزّر لحرمة الإسلام «۱».

و أمّا الإسلام فتدلّ على اعتباره فى المقذوف رواية إسماعيل الفضل قال:

سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الافتراء على أهل الذّمة و أهل الكتاب هل يجلد المسلم الحدّ فى الافتراء عليهم؟ قال: لا و لكن يعزّر «۲».

و أمّا السّتر و عدم كونه متظاهرا بالزنا فقد استدلّ على اعتباره بمعتبرة سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال فى الرجل: إذا قذف

المحصنة یجلد ثمانین حرّا کان أو مملوکا «۳».

و روایة عبید بن زرارة «۴» المذکورة آنفا.

هذا کلّه فی المقام الأوّل و أمّا الثانی أی عدم حد القاذف إذا لم یکن المقذوف واجدا لکلّ هذه الأوصاف فلدلالة تلک الأخبار.

و أمّا وجوب التعزیر عند عدم الحدّ فلأدلّة التعزیر.

و أمّا الرابع أی أن قذف الزانی المتجاهر بزناه هل یوجب التعزیر أو أنه لا تعزیر فیه کما لا حدّ؟.

قال فی المسالک: و أمّا قذف غیر العفیف فمقتضی العبارة إیجاب التعزیر أیضا و به صرّح فی القواعد و التحریر و تنظّر فیه شیخنا الشهید من حیث دلالة

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب القذف ح ۱۱ أقول: الظاهر منها أنه کان قد نسب المملوک إلی کونه ولد زنا فکان القذف بالنسبة إلی للأمّ.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۷ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

الخبرین السابقین علی سقوط حرمته و لعلّ القذف بالزنا مستثنی لفحشه و إطلاق النهی عنه. انتهی.

و قال فی القواعد: و إذا قذف المسلم صبیا أو عبدا أو مجنونا أو کافرا أو مشهورا بالزنا فلا حدّ بل التعزیر. انتهی.

و قال فی اللمعة: و یشترط فی المقذوف الإحصان و أعنی: البلوغ و العقل و الحریة و الإسلام و العفة فمن اجتمعت فیه هذه الأوصاف وجب الحدّ بقذفه و إلّا فالواجب التعزیر انتهی.

و قال الشهید الثانی بشرحه: کذا أطلقه المصنّف و الجماعة غیر فارقین بین المتظاهر بالزنا و غیره و وجهه عموم الأدلّة و قبح القذف مطلقا بخلاف مواجهة المتظاهر به بغیره من أنواع الأذی کما مرّ و تردّد المصنّف فی بعض تحقیقاته فی التعزیر بقذف المتظاهر به و یظهر منه المیل إلی عدمه محتجّا بإباحته استنادا إلی روایة البرقی عن أبی عبد اللّه علیه السلام: إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غیبة، و فی مرفوع محمّد بن بزیع: من تمام العبادة الوقیعة فی أهل الریب، و لو قیل بهذا کان حسنا انتهی.

أقول: الوقیعة بالفارسیّة بد گوئی مردم.

و قد بان بهذا الکلام أن مراد المسالک من الخبرین روایة البرقی و مرفوع ابن بزیع.

ثمّ إنّ الظاهر من تعبیره بالجماعة- محلاة باللام- دون (جماعة) هو أنه نسب ذلک إلی جمیع الأصحاب [۱] فهم کالشهید الأوّل لم یفرّقوا بین المتظاهر و غیره فی الزنا فی أن قذفه یوجب التعزیر فی غیر المتظاهر کالحدّ فی المتظاهر.

و وجه ذلک شدّة قبح الزنا و اهتمام الشرع بعدم شیوعها- فإنّها الفاحشة- حتی بذکرها و ذکر من ارتکبها بذلک.

و أمّا الخبران فالظاهر أن التمسّک بهما فی جواز قذف غیر المتجاهر بالزنا أو

---

[۱] أقول: لکن فی الریاض: و الظاهر العبارة و جماعة تعزیر قاذف المتجاهر بالزنا إلخ.

اللواط و إن کان متجاهرا بغیرهما من الفسوق مشکل بل یختصّ جواز ذلک أی الغیبـة و کـذا عـدم الحرمة و الأمر بالوقیعة بخصوص الذنب الذی کان متجاهرا به فلو کان یتجاهر بشـرب الخمر و لکنّه یأبی عن التجاهر بالزنا أو اللواط فإنّه یشـکل غیبته و الوقیعة فیه بغیر شرب الخمر فضلا عن قذفه بالزنا.

و قـد وجّه فی الریاض تعزیر قاذف المتجاهر بهما بالأولویّة قال- بعد الإشـکال فی تمسّک الشـهید الثانی بعموم الأدلّة فی قبح القذف مطلقا-: نعم ربّما یؤیده فحوی ما دلّ علی تعزیر قاذف الکافر «۱».

توضیح کلامه أنه إذا کان قذف الکافر موجبا للتعزیر فکیف لا یکون قذف المتجاهر بالزنا موجبا للتعزیر؟ فهو أولی بذلک؟ فهو أولی بذلک لأنه بعد فاسق و ذاک کافر.

لکن ما ذکره من الأولویّة محل تأمّل و إشکال و ذلک لأنه و إن کان المسلم أولی و أکرم- و لا یقاس هو بالکافر کما قال اللّه تعالی: «أ فَمَنْ کانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کانَ فاسِقاً لا یَسْتَوُونَ» «۲»- لکن هذا لا یستلزم أن یحکم علی قاذف المسلم المتجاهر بما حکم به علی قاذف الکافر.

بیانه أن المسلم المتجاهر قد أقدم بنفسه علی فضیحة نفسه و عرّف نفسه بالعمل القبیح فلم یفضحه غیره بل هو الذی فضح نفسه و هذا بخلاف الکافر المتعفّف فإنّه یتأبّی عن فضیحة نفسه بالتجاهر بالزنا فقذفه یوجب فضیحته فیمکن أن یحکم علی قاذفه بالتعزیر و هذا لا یلازم تعزیر قاذف مسـلم قـد أقـدم بفضـیحة نفسه بالتجاهر بفسـقه و علی هـذا فالتمسک بالروایتین و بالأولویّـة فی إثبات تعزیر قاذف المتجاهر فی محلّ المنع و لا یتمّ شـیء منهما بعد أن المسلم من عدم حرمة المتجاهر و عدم الغیبة له هو ذلک فی خصوص ما یتجاهر به دون غیره و منع الأولویة بما ذکرناه.

و لو شکّ فی ذلک أی لزوم تعزیر قاذف المتجاهر بالزنا و لو بسبب تردید

---

(۱) ریاض المسائل ج ۲ ص ۴۸۵.

(۲) سورة السجدة الآیة ۱۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۸۴

العلماء فالأصل عدم وجوبه.

بقی أنه لم ینقّح الکلام بالنسبة إلی الکافر فیحتاج تنقیحه إلی مزید البحث و التأمّل.

فنقول: إنّ مقتضـی روایـة إسـماعیل بن الفضـل المـذکورة آنفا الواردة فی أهل الذمّـة و أهل الکتاب هو أنه لا یحـدّ المسـلم المفتری علیهم بالزنـا و إنّما یعزّر علی ذلک، فی حین أن روایـة عبـد اللّه بن سـنان و روایـة الحلبی تـدلّان علی النهی عن قـذف من لیس علی الإسلام أو کان علی غیر الإسلام إلّا مع الاطلاع علی ما ینسب إلیه و هذا بظاهره یوجب تقیید المطلق بالمقیّد.

فعن عبد اللّه بن سـنان عن أبی عبد اللّه علیه السـلام أنه نهی عن قذف من لیس علی الإسلام إلّا أن یطلع علی ذلک منهم و قال: أیسر ما یکون أن یکون قد کذب «۱».

و عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنه نهی عن قذف من کان علی غیر الإسلام إلّا أن تکون قد اطّلعت علی ذلک منه «۲».

و النتیجـة أنه یحرم الفریـة علیهم لأنّهم أهل الکتاب أو کونهم فی ذمّـة الإسـلام فإذا کان قذفهم حراما یتم الحکم بالتعزیر کما صـرّح بذلک فی خبر إسـماعیل إلّا إذا کان مطلعا علی ذلک و قذفه به فإنّه لیس بمنهیّ عنه فلیس بحرام فلا تعزیر علیه طبعا فالحکم مختصّ بأهل الکتاب و أمّا الکافر الحربی فالحکم بتحریم قذفه و تعزیر قاذفه مشکل.

و ربّما یورد علیه بأن المذکور فی کلمات العلماء هو الکافر لا الکافر من أهل الکتاب.

و یمکن الجواب عنه بأنه لا بأس بأن یکون مرادهم أهل الکتاب لقرائن و مناسبات.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب القذف ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب القذف ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۸۵

نعم هنا إشکال آخر الذی قد أورد بعض علینا فیما ذکرناه من وجه الجمع و هو أنه لا أثر من التفصیل بین الاطلاع و عدم الاطلاع فی کلماتهم.

و فیه أن الأمر لیس کذلک فتری صاحب الوسائل الذی یفتی بعناوین أبواب کتابه قد فصل هنا و قال فی أول باب القذف: باب تحریمه حتّی قذف من لیس بمسلم مع عدم الاطلاع.

و کذا صاحب الجواهر قال: عند قول المحقّق: و لو کان المقول له مستحقّا للاستخفاف فلا حدّ و لا تعزیر-: نعم لیس کذلک ما لا یسوغ لقاؤه به من الرمی بما لا یفعله.

ثم تمسک بروایة الحلبی المفصّلة بین الاطلاع و عدم الاطلاع.

و علی الجملة فالفرق بین المسلم و أهل الکتاب فی أن قذف المسلم مطلقا حرام و موجب للحدّ و إن کان مع الاطلاع إلّا بالإتیان بأربعة شهداء و أمّا بالنسبة إلی أهل الکتاب فلا، بل لو کان مع الاطلاع فلا حرمة و لا تعزیر.

نعم هنا روایة تعارض ما ذکرناه و هی روایة یونس عن بعض رجاله عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کلّ بالغ من ذکر أو أنثی افتری علی صغیر أو کبیر أو ذکر أو أنثی أو مسلم أو کافر أو حرّ أو مملوک فعلیه حدّ الفریة و علی غیر البالغ حدّ الأدب «۱».

و لکنّها لا تقاوم للمعارضة و ذلک لأنها مرسلة و لم تجتمع فیها شرائط الحجیّة و لذا قال صاحب الجواهر: هو مطرح لفقدها شرائط الحجیّة فضلا عن صلاحیة المعارضة.

و قال الشیخ قدّس سرّه: إیجاب الحدّ علی من قذف غیر البالغ محمول علی من نسب الزنا إلی أحد أبویه، و إیجابه علی من قذف کافرا محمول علی من کانت أمّه مسلمة أو علی التعزیر.

لا یقال إنّ ذکر المسلم فی الروایة ینافی هذا الحمل و ذلک لأن قذف المسلم

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ القذف ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۸۶

موجب للحدّ التام کما أن ذکره یوجب کون القذف متوجها إلی نفسه [۱].

لأنا نقول: إنّه لا حاجة إلی الحمل و التوجیه بالنسبة إلیه أصلا فما ذکر من الحمل متعلّق بمورد لا یتم الحکم بظاهره و هو غیر المسلم.

و هنا روایات آخر دالّة علی عدم الجواز کروایة الحذّاء قال: کنت عند أبی عبد اللّه علیه السّلام فسألنی رجل: ما فعل غریمک؟ قلت: ذاک ابن الفاعلة فنظر إلیّ أبو عبد اللّه علیه السلام نظرا شدیدا قال: فقلت: جعلت فداک إنّه مجوسیّ، أمّه أخته فقال: أو لیس ذلک فی دینهم نکاحا؟ «۱».

تری أنه قال: نظر إلیّ أبو عبد اللّه نظرا شدیدا، و هذا یدلّ علی عدم الجواز.

عدم اشتراط الإسلام و الحرّیة فی القاذف

قال المحقّق: سواء کان القاذف مسلما أو کافرا حرّا أو عبدا.

یعنی أنه بعد استکمال الشرائط المعتبرة فی المقذوف، و المعتبرة فی القاذف یجب الحدّ علی القاذف بلا فرق بین کونه مسلما أو

کافرا، حرا أو عبدا و ذلک لأن الإسلام و الحریة کانا من شرائط المقذوف دون القاذف.

ثمّ إنّه قد أورد علینا فی مورد القاذف الکافر بأنه کیف یحکم علیه بالحدّ إذا قذف مسلما و الحال أن خبر فضیل بن یسار صرّح بأنه لا حدّ لمن لا حدّ علیه «۲» یعنی إنّ کلّ من لا یحدّ إذا قذف فلا یحدّ قاذفه و بعبارة أخری من لا حدّ بضرره لا حدّ بنفعه و علی ذلک یقال أیضا: و من کان یحدّ لو قذف فله الحدّ علی من قذفه، و الکافر لو قذف أقیم علیه الحدّ فیلزم أن یکون له حقّ الحدّ علی من قذفه و الحال أنه لیس له حقّ الحدّ علی القاذف لاشتراط الإسلام فی المقذوف.

---

[۱] أورده بعض و أجاب دام ظله بما ذکرناه و لکن الظاهر أنه غیر تام للزوم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۸۷

و فیه أن القضیّة صادقة من طرف واحد و هو من لا یقام علیه الحدّ لا حدّ له علی غیره فالکافر خارج عن تحت القضیة لأنه لیس ممن لا یقام علیه الحدّ بل یقام علیه إذا قذف.

فهو یدلّ علی أن المجنون أو الصغیر الذین لا حدّ علیهما إذا قذفا- لعدم التکلیف- لا حد لهما إذا قذفهما أحد، و لکن لا یدلّ علی أن من لا حدّ له کالکافر و المملوک لا حدّ علیه.

إذا نسب أمّه إلی الزنا و کانت هی أمة أو کافرة

قال المحقّق: و لو قال للمسلم: یا بن الزانیة أو أمّک زانیة و کانت أمّه کافرة أو أمة قال فی النهایة: علیه الحدّ تامّا لحرمة ولدها و الأشبه التعزیر.

و قد تبع الشیخ فی ذلک جماعة کما فی المسالک و الجواهر.

و قد استدلّ علی ذلک بأمرین:

أحدهما: حرمة ولدها.

و قد أورد علیه الشهید الثانی فی المسالک بأن حرمة الولد غیر کافیة فی تحصین الأمّ لما تقدّم من أن شرطه الإسلام و هو منتف.

ثانیهما: خبر عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن الصادق علیه السلام أنه سئل عن الیهودیة و النصرانیة تحت المسلم فیقذف ابنها قال: یضرب القاذف لأن المسلم قد حصنها «۱».

قال فی المسالک بعد العبارة السابقة: و الشیخ استند فی قوله بثبوت الحدّ إلی روایة عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه انتهی.

و هو أیضا ظاهر عبارة صاحب الجواهر.

أقول: راجعنا النهایة و لم یکن فیها ذکر عن الروایة، فالمراد هو اعتماد الشیخ

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۷ من أبواب حدّ القذف ح ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۸۸

علیها فی هذه الفتوی.

و کیف کان ففی المسالک فی مقام الإیراد علی التمسّک بالروایة: و فیها قصور السند و الدلالة، أمّا الأوّل فلأن فی طریقها بنان بن

محمـد و حـاله مجهول و أبان و هو مشترک بین الثقـة و غیره. و أمّا الثانی من وجهین أحـدهما قوله: فیقـذف ابنها، فإنّه أعم من کونه بنسبـة الزنـا إلیهـا و إن کـان ظاهر قوله: إنّ المسـلم قـد حصّـنها یشـعر به، و لأن القـذف بـذلک لیس قـذفا لابنها بل لها و من ثمّ کان المطالب بالحدّ هو الأمّ. و الثانی من قوله: یضرب القاذف فإنّه أعمّ من کونه حدّا أو تعزیرا لاشتراکهما فی مطلق الضرب و نحن نقول: یثبت بـذلک التعزیر، هـذا علی ما رواها الشیـخ فی التهذیب، و أمّا الکلینی فإنّه رواها بطریق آخر و لیس فیه بنان و ذکر فی متنها بدل قوله: (و یضرب القاذف) (و یضرب حدّا) و علیه ینتفی الإیراد الأخیر و یؤیّده التعلیل بالتحصین انتهی «۱».

أقول: فقد استشکل فی الروایهٔ سندا و دلالهٔ. أمّا من حیث السند فمن جهتین:

إحدیهما أن فی طریقها بنان بن محمد و هو مجهول الحال. و الأخری أن فی طریقها أیضا أبان و هو مشترک بین الثقهٔ و غیرها هذا.

و أمّا من حیث الدلالهٔ فمن وجهین أیضا:

أحدهما من جهةٔ أن قوله: یقذف ابنها لیس صریحا فی نسبةٔ الزنا إلیها فلعلّه کان بشیء آخر ثانیهما من جهةٔ أن قوله: یضرب القاذف، یمکن أن یراد منه التعزیر لصدق الضرب علیه و علی الحدّ و اشتراکهما فی مطلق الضرب.

ثمّ أبدی ما یخفّف الإشـکال و هو أنه قد نقل الخبر فی الکافی و لیس فی طریقه بنان کما أنه نقل هناک: (یضـرب حدّا) لا: (یضـرب القاذف) و من المعلوم أن (یضـرب حدّا) ظاهر فی الحدّ و لا یشـمل التعزیر. کما أن التعبیر بالتحصین فی قوله: لأن المسلم قد حصّنها، یشعر بأن النسبهٔ فی القذف کانت نسبهٔ الزنا.

---

(۱) مسالک الأفهام ج ۲ ص ۴۳۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۸۹

و علی هـذا فقـد ارتفع معظم الإشـکالات الواردهٔ علی الروایهٔ و مع ذلک بقی بعض الإشـکالات الواردهٔ علی الاسـتدلال بها مثل کون أبان المجهول فی طریقها.

ثم قال قدّس سـرّه: و وافق الشیخ علی ذلک جماعهٔ و قبله ابن الجنید و ذکر أنه مرویّ عن الباقر علیه السّلام و روی الطبرسی: أن الأمر لم یزل علی ذلک إلی أن أشار عبد اللّه بن عمر علی عمر بن عبد العزیز بأن لا یحدّ مسلم فی کافر، فترک ذلک.

أقول: و علی هذا فقد استدلّ مضافا إلی الدلیلین المذکورین بدلیل ثالث و هو هذا الخبر المرویّ عن الباقر علیه السلام.

و فیه أن هذا الخبر مرسل، و ذکر فی الجواهر موردا علیه: لم نتحقّقه.

و علی هذا فلم یکن فی المقام شـیء یعتمد علیه فی ذلک و مجرّد إسلام الولد لا یقتضی تمامیّهٔ الحدّ علی القاذف بعد أن الولد لیس هو المقذوف.

فتحصّل أن الأقوی کما فی المسالک هو القول الأول و هو الذی قال المحقّق:

و الأشـبه التعزیر، و فی کشف اللثام مزجا: و الأقرب ما فی الشـرائع من أن علیه التعزیر، للأصل و عدم صـحهٔ الخبر و معارضـته بما دلّ علی التعزیر بقذف الکافر انتهی.

فی تعزیر الأب لقذفه ولده

قال المحقّق: و لو قذف الأب ولده لم یحد و عزّر

أقول: فمن جملـهٔ شـرائط المقذوف هو انتفاء بنوّته للقاذف و قد ذکر ذلک بعض، من جملهٔ الشـرائط و فی عدادها فتری العلّامهٔ أعلی الله مقامه قال فی القواعد فی شرائط المقذوف: الإحصان و انتفاء الأبوّهٔ.

و قد أورد علیه کاشف اللثام بأنّ الأولی البنوهٔ و فسر کلام العلامهٔ بانتفاء الأبوهٔ عن القاذف.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۰

و كيف كـان فلو كان القاذف أبا له فلا يقام عليه الحـدّ، و ما كان سـببا للحـدّ فی غير الأب لا يكون سـببا لـذلك إذا كان أبا و ذلك للمكانة المعلومة عند الشرع للوالد نعم يعزّر هو على ذلك.

و قـد ذكروا بـأن وجوب التعزير أيضا ليس من باب إثبات حق للولـد على الوالـد كما فی سائر الموارد بل إنّما هو لكون عمله حراما و أن التعزير حقّ اللّه تعالى و لـذا لا يحتاج إلى المطالبـة و لا يسـقط بالعفو فإنّه لا يثبت للإبن على الأب عقوبة حدّا كان أو تعزيرا. و قد علّل فی الجواهر عدم الحدّ بالأصل و عدم ثبوت عقوبة للولد على أبيه و لو قتله.

و فيه أمّا الأصل فهو دليل حيث لا دليل فمع وجود الإطلاقات الشاملة للمقام لا مجال للتمسّك به.

و أمّا عدم ثبوت العقوبة للإبن على أبيه فهو أيضا ليس وجها كافيا فی إثبات المطلب لو لم يدل عليه دليل بالخصوص.

و أمّا قوله: و لو قتله، فالمقصود به هو الأولويّة.

و فيه أنه لو لم يكن دليـل يـدلّ على المطلب فإنه لا أولويّـة قطعيّـة و ذلك لأنه و إن كان عـدم قتل الأب بالإبن معلوما مسـلّما لكنه لا يدلّ على أنه لا يحدّ الأب للإبن فإنّ فی القتل إزهاق الروح و إعدام للشخص و لا بدّ فيه من كمال المواظبة و المراعاة، بخلاف الجلد الذی هو مجرّد الضـرب و ليس بتلك الأهميّة و من الممكن جواز ضـرب الأب للإبن فعدم قتل الوالد للولد لا يدلّ على عدم ضربه له و إلّا للزم عدم ضمان الوالد إذا سرق مال ولده و هكذا سائر الأحكام.

نعم يـدلّ على المطلب صـحيح محمـد بن مسـلم قال: سألت أبا جعفر عليه السـلام عن رجل قذف ابنه بالزنا قال: لو قتلهما قتل به و إن قـذفه لم يجلـد له قلت: فإن قذف أبوه أمّه؟ قال: إن قذفها و انتفى من ولدها تلاعنا و لم يلزم ذلك الولد الذی انتفى منه و فرّق بينهما و لم تحلّ له أبدا قال: و إن كان قال لابنه و امّه حيّة: يا ابن الزانية و لم ينتف من ولدها جلد الحدّ لها و لم يفرّق بينهما قال: و إن

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۱

كان قال لابنه: يا بن الزانيـة، و أمّه ميّتـة و لم يكن لها من يأخـذ بحقّها منه إلّا ولـدها منه فإنّه لا يقام عليه الحـدّ لأن حقّ الحـدّ قد صار لولـده منها فإن كان لها ولـد من غيره فهو وليّها يجلـد له و إن لم يكن لها ولـد من غيره و كان لها قرابـة يقومون بأخـذ الحدّ جلد لهم «۱».

و هـذا الخبر و إن قـال المجلسـیّ قـدّس سـرّه فی المرآة بـأنه مجهول، لكنّ الظـاهر أنه معتبر و معمول به عنـدهم و قـد عبّر عنه بعض كالشـهيد الثانی فی المسالك و الفاضل الأصـفهانی فی كشف اللثام بالحسنة و بعض كصاحب الجواهر بالحسن أو الصحيح، كما أن دلالتها على المطلوب واضـحة لتصـريحه عليه السـلام بأنه لا يجلد و قرّب ذلك بأنه لو قتله ما قتل به هذا بالنسبة إلى صدر الخبر الذی هو عين محلّ الكلام.

و أمّا الفرض الثانی المذكور فی الخبر فهو أن يقذف أبوه أمّه و نفی ولدها عنه فهنا يتلاعنان و بعد الملاعنة ينتفی منه الولد و لم يجبر بقبول هذا الولد و فرّق بين الرجل و المرأة أی والدی الطفل و لا تحلّ له أبدا كما هو مقتضی الملاعنة شرعا.

و أمّا الفرض الثالث فهو أن يقول لابنه: يا بن الزانية و لكنّه لم ينتف ولدها و كانت أمّه حيّة.

و لا بعـد فی تحقق الفرض بأن ينسب الأمّ إلى الزنا و لكنّه لم ينتف ولـدها لإمكان زناها فی غير مورد هـذا الولـد، و على الجملـة فهنا يجلد الأب، و الحقّ للأمّ الحيّة و لكن لا يفرّق بينهما لأنه لم ينتف ولدها و إنّما نسبها إلى الزنا فيكون لها حقّ الجلد عليه.

و أمّا الفرض الرابع فهو أن يقول لابنه: يا بن الزانية مع كون الأمّ ميّتة و لم يكن لها ذو حقّ بالنسبة إلى حدّ هذا القذف سوى هذا الولد فهنا لا يقام على الوالـد الحـدّ، و ذلك لأن صاحب الحق فعلا هو هـذا الولـد الـذی هو منه و منها، و لا يقام الحـدّ على الوالـد لابنه، و القذف و إن كان بالنسبة إلى الأمّ إلّا أن الولد

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۲

حینئذ هو صاحب الحق و طالبه لفرض موت الأمّ.

و أمّا الفرض الخامس فهو أن یکون لها ولد من غیر هذا الرجل القاذف و هنا یکون الولد المزبور ولیّها و المطالب بحقّها فیجلد القاذف.

و أمّا الفرض السادس فهو أنه لم یکن لها ولد من غیره و لکن کانت لها قرابهٔ یقومون بأخذ الحدّ و یطالبونه و هنا أیضا یجلد القاذف، لحقّ الأقرباء.

و الحاصل أنه لا فرق بین أن یقذف الوالد ولده بنفسه و بین أن یقذف أمّه إلی الزنا عند ما کان هذا الولد ولیّها فی أخذ الحقّ و المطالبهٔ بالحدّ فهما سیّان فی عدم إقامهٔ الحدّ علی الأب.

فی قذف زوجته المیّتهٔ

قال المحقّق: و کذا لو قذف زوجته المیّتهٔ و لا وارث لها إلّا ولده نعم لو کان لها ولد من غیره کان لهم الحدّ تامّا.

أقول: و قد ظهر وجه ذلک من روایهٔ ابن مسلم فإنّ هذا هو الفرض الرابع من فروض الروایهٔ و الفرض الخامس منها.

قذف الولد أباه و الأمّ ولدها

ثم قال: و یحدّ الولد لو قذف أباه، و الأمّ لو قذفت ولدها و کذا الأقارب.

أقول: و ذلک لدلالهٔ العمومات علی أن القذف مطلقا یوجب الحدّ غایهٔ الأمر أنه قد خرج عنها مورد واحد و هو قذف الأب ابنه فیبقی الباقی بحاله تحت العمومات.

ثمّ إنّه هل الجد للأب أیضا کسائر الأرحام و الأقارب أو أنه داخل تحت عنوان الأب و ملحق به؟.

قال العلّامهٔ فی القواعد: و الأقرب أن الجدّ للأب أب بخلاف الجدّ للأمّ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۳

و قال فی التحریر: لو قذف الأب ولده المحصن و إن نزل لم یحدّ کاملا بل عزّر إلخ.

و فی کشف اللثام تقریرا لقول العلّامهٔ: لأنّه لا یقتل به و للمساواهٔ فی الحرمهٔ و عموم له عرفا- ثم قال:- و یحتمل العدم للعمومات و منع عموم الأب له حقیقهٔ.

انتهی کلامه.

أقول: الظاهر من لفظ الأب و قذفه لولده الواردین فی الروایهٔ هو الأب بلا واسطهٔ، و لو أرید تعمیم الحکم للجدّ أیضا لکان یذکر الجدّ مع الأب فلو کان فی المقام دلیل کالإجماع یدلّ علی أن حکم الجدّ هو حکم الأب فهو و إلّا فالروایهٔ لا تشمل إلّا الأب وحده دون الجدّ.

نعم وردت عدّهٔ روایات فی باب القتل ناطقهٔ بأنه لا یقتل الأب فی الابن لکنّها لا تدلّ علی المراد فی المقام.

و أمّا الاستدلال علی ذلک بعموم الأب له عرفا و إطلاقه علیه، ففیه أنه و إن کان یصحّ ذلک فقد أطلق علیه الأب فی بعض الموارد و بعض المناسبات إلّا أنه لا یطلق علیه حقیقهٔ، و المتبادر منه هو الأب و لذا لو قیل لصبی کان له الأب و الجد منه: جاء أبوک فلا یبدو فی ذهنه سوی أبیه و لیس ذلک إلّا للمنع عن کونه أبا حقیقهٔ.

و علی هذا فقد أفتی الفقهاء بأن قضاء صلوات الأب الفائتهٔ منه یختصّ بالأب نفسه و لا یشمل الجدّ أیضا.

هذا بالنسبة إلی الجدّ للأب، و أمّا الجدّ للأمّ فهو یحدّ بقذفه ابن بنته بلا کلام و ذلک لأن الأمّ بنفسها تحدّ إذا قذفت ولدها فکیف بأبیها، و لأنه لا یسبق إلی الفهم من الأب و إن کثر إطلاق الابن علی السبط هکذا استدلّ فی کشف اللثام.

و یرد علیه أنه لو کان مجرّد الإطلاق کافیا کما ذکر فی الجدّ الأبی فهنا أیضا یطلق الأب فتری أنه یستعمل (ابن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله) و یطلق علی الهاشمیین و العلویین و یخاطبون بخطاب: یا بن رسول اللّه، و یقول الشاعر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۴

أولئک آبائی فجئنی بمثلهم [۱] أو لو شکّ فی إیجابه الحدّ هنا و لم یکن دلیل فقاعدة الدرء جاریة.

ثمّ إنا بعد ما ذکرناه من الإشکال رأینا أن فخر المحقّقین أیضا قد تنظّر فی المطلب و تعرّض لما ذکرناه فإنّه عند قول والده العلّامة أعلی اللّه مقامه:

و الأقرب أن الجدّ للأب أب بخلاف الجدّ للأمّ انتهی. قال: یعنی إذا قذف الجدّ للأب ولد ابنه فالأقرب أنه کالأب لا یحدّ له. (ثم استدلّ علی ذلک بقوله:) لوجود المقتضی لانتفاء الحدّ و هو حرمة الأبوّة و لأنّه لا یقتل به و لأنه یصدق علیه لفظ الأب حقیقة.

ثم قال: و فیه نظر للمنع من کونه أبا حقیقة فإنّه یصدق علیه السلب و لا شیء من الحقیقة کذلک.

أقول: إنّه قدس سره ذکر ثلاثة وجوه لتقریر قول والده العلّامة و إثبات سقوط الحدّ:

الأول: وجود المقتضی لانتفاء الحد، و المراد به هو حرمة الأبوة فإنّ الحرمة الثابتة للأب ثابتة للجدّ و هذا یقتضی أن لا یحدّ، کما لا یحدّ الأب.

الثانی: إنّ الجدّ لا یقتل بابن الابن کما لا یقتل الأب بابنه.

الثالث: صدق الأب حقیقة علی الجدّ.

و قد تعرّض فی مقام الإشکال للوجه الثالث و أجاب عنه بعدم الإطلاق علیه حقیقة و ذلک لصحّة سلب الأبوة عن الجدّ فیقال: إنّه لیس أبا و من المعلوم أن الحقیقة لیست کذلک بل هی علامة المجاز و خلاف الحقیقة. و هذا هو عین ما أوردناه آنفا.

و أمّا الوجه الأوّل فیرد علیه أن حرمة الأبوة و إن کانت محقّقة للجد فإنّه کان سببا لوجوده و وجود أبیه لکنّها لا تدلّ علی أن الجدّ لا یضرب فی ابن الابن فلعلّ

---

[۱] و بعده: إذا جمعتنا یا جریر المجامع، و هو من قصیدة للفرزدق یهجو بها جریر بن عطیّة التمیمی. راجع جامع الشواهد باب الألف بعده الواو.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۵

تساویهما فی الحرمة یقتضی عدم قتله لو قتل ابن الابن کما لا یقتل الأب بقتله ولده، و أمّا فی الجلد فلا.

و أمّا الوجه الثانی و هو أن الجدّ لا یقتل بقتل ابن ابنه کالأب بعینه فکذلک لا یجلد فی ابن ابنه کما لا یجلد الأب فی ولده.

ففیه انه علی فرض تسلیم ذلک أی عدم قتل الجد کالأب، فإثبات عدم جلد الجدّ فی ابن ابنه بسبب عدم جلد الأب فی ابنه إمّا بالقیاس أو الأولویّة أو بتنقیح المناط.

و الأول معلوم البطلان فی المذهب، و لا یقول هذا العلم بالنحریر بذلک قطعا.

و الثانی غیر صحیح لأنه لا أولویة فی البین بل الأولویّة بالعکس یعنی لو کان الدلیل یدلّ علی أن الجدّ لا یضرب فی ابن الابن کما لا یضرب الأب فی ابنه لکان یقال: فالجدّ لا یقتل فی ابن الابن کما لا یقتل الأب فی ابنه و أمّا العکس فلا.

و الثالث موقوف علی الجزم بالمناط و القطع بحصوله.

کما أن ما قد یتوهّم بعض من أن الولایة الثابتة للجدّ الأبی تقتضی أن لا یجلد هو بقذف ابن ابنه کما لا یجلد فی قذف ولده.

و فيه انه لا يدلّ على المطلوب إلّا بتنقيح المناط الموقوف على العلم به و مع عدمه لا بدّ من الأخذ بعموم ما دلّ على حدّ من قذف.

و على الجملة فحيث كان دليل سقوط الحدّ عنده محلّ النظر فلذا قال بعد ذلك:

و من هنا احتمل عدم السقوط لوجود المقتضى للحد و هو القذف و لم يعلم ثبوت المانع و الأصل عدمه.

أقول: إنّه هنا صار بصدد تقريب احتمال الخلاف أى عدم سقوط الحدّ عن الجدّ و ذكر أن المقتضى موجود و المانع مفقود بالأصل، و مراده من المقتضى الموجود هو الرمى بالزنا الذى يقتضى الحدّ، و من المانع الذى علم بعدمه بالأصل هو الأبوّة فحينئذ يؤثّر المقتضى أثره و هو إيجاب الحدّ.

ثم قال: قالوا شبهة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۶

أقول: يعنى: قالوا بأنه يسقط الحدّ لأجل الشبهة.

فأجاب بقوله: قلنا يسقط حقّ اللّه لا حقّ الآدمى و هو الأغلب هنا.

يعنى أن الذى يسقط بالشبهة هو حقّ اللّه تعالى لا حقّ الناس، و الأغلب فى باب القذف هو هذا أى: حقّ الناس كما يدلّ على ذلك جواز العفو عن ذلك الحدّ و لو كان حقّ اللّه تعالى لم يكن قابلًا لذلك هكذا ذكره رحمه اللّه، و لسنا بصدد كلامه الأخير، و البحث فى صحّة ما ذكره من عدم ورود الدرء هنا و سقم ذلك.

و كيف كان فمع أنه ضعّف دليل السقوط فقد قال فى الآخر: و الأقوى عندى أنه لا حدّ عليه. و لعلّ ذلك لأجل أن الوارد فى الخبر هو السؤال عن الابن حيث قال: عن رجل قذف ابنه بالزنا إلخ و استعمال الابن فى ابن الابن بل و فى ابن البنت فى المحاورات العرفيّة كثير فأنتم لا- تزالون تقرؤون بالليل و النهار فى زيارة الأئمة الطاهرين عليهم السلام: السلام عليك يا بن رسول اللّه، فلو لم يكن استعمال الأب فى الجد و إطلاقه عليه سائغا فى العرف، فإنّ إطلاق الابن على ابن الابن شائع عندهم.

لا يقال: إنّ الأب و الابن من قبيل المتضايفين، و النسبة فيهما على نهج واحد، و حدّ سواء، فلو صدق الابن على ابن الابن لصدق الأب أيضا على أب الأب و حيث لم يصدق ذاك فلا يصدق هذا، فيجب الحدّ [۱].

فإنّا نقول: إنّ واقع الأمر كذلك فإنّ النسبة بينهما هو التضايف إلّا أن الكلام فى المحاورات العرفيّة، و الشائع فيها إطلاق الابن على الابن بالواسطة أيضا دون إطلاق الأب، فلو حصل من هذا الشيوع ظهور لكفى فى سقوط الحدّ عن الجدّ و إلّا فلا أقلّ من كونه موجبا للشبهة و لكانت موجبة لدرء الحدّ.

---

[۱] أورده بعض السادة عليه و قد أجاب دام ظله بما نقلناه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۷

المسألة الأولى فى قذف جماعة واحدا بعد واحد أو بلفظ واحد

قال المحقّق: الرابع فى الأحكام و فيه مسائل: الأولى إذا قذف جماعة واحدا بعد واحد فلكلّ واحد حدّ و لو قذفهم بلفظ واحد و جاءوا به مجتمعين فلكل حدّ واحد و إن افترقوا فى المطالبة فلكلّ واحد حدّ.

أقول: إنّ ما ذكر إلى الآن كان حكم القذف مع كون المقذوف واحدا، و الكلام حينئذ فى القذف مع كون المقذوف متعدّدا، و له صور:

أحدها: أن يقذفهم تفصيلا واحدا بعد واحد سواء ذكر كلّا باسمه أو قذفهم و خاطبهم بصورة الخطاب و ضميره. فالأوّل كما إذا قال: زيد زان و عمرو زان و هكذا. و الثانى كأن يقول كلّ واحد من جماعة: أنت زان، أنت زان و هكذا فالنسبة هنا متعدّدة فى كلتا

الصورتين.

ثانيها: أن يكون اللفظ واحدا كما إذا خاطب جماعة و قال: أنتم زناة و هنا تارة يأتون بالقاذف مجتمعين و أخرى متفرّقين.

أمّا الأوّل و هو ما إذا قذفهم واحدا بعد واحد فلكلّ واحد منهم حدّ مستقلّ على القاذف سواء أتوا به معا أو متفرّقين.

و أمّا الثاني: و هو ما إذا كان القـذف بلفظ واحد فهنا فصل بين إتيان المطالبين به مجتمعين فإنّه يحدّ حدّا واحدا للجميع و بين إتيانهم به متفرّقين فهو يحدّ لكلّ واحد منهم على حدة.

و لنا في هـذا التفصيل كلام فنقول: لا إشـكال في أنه لو طالب واحد منهم بحقّه و أقيم على القاذف الحدّ فمن المسلّم أن إجراء هذا الحـدّ عليه لا يوجب سـقوط حقّ الباقين. و بعبارة أخرى أن إتيان الثاني مثلا لو كان بعد إتيان الأوّل به و إقامة الحدّ عليه فللثّاني أيضـا حدّ آخر و لو كانت مطالبة الثالث بعد مطالبة الثاني و إقامة حدّه فهو يحدّ للثالث أيضا مستقلا و هكذا.

و أمّا لو جاءوا به متفرّقين لكن بلا تخلّل الحدّ بأن كان الأوّل قـد أتى به و طالب بحقّه لكن لم يساعـد الشـرائط إقامـة الحـدّ عليه إلى الغد فأتى به الثاني

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۸

و هكـذا فالظاهر أنه لا فرق بين الإتيان به متفرّقين بهـذا النحو و بين إتيانهم به مجتمعين، و مجرّد كون المطالبة مترتّبة و مجيئهم واحدا بعـد واحـد لا يوجب التفرقـة بين القسـمين. و المفروض وقوع القذف بلفظ واحد فإن كانت النسـبة واحدة لا متعدّدة يلزم توقّف الحدّ على اجتماع الجميع فإذا حضـر الجميع و طالب كلّ منهم بالحـدّ يقام عليه حـدّ واحـد فإنّ كلّ واحد منهم جزء في هذه النسـبة القائمة بالجميع.

و أمّا لو كانت الكلمـة الواحدة منحلّة إلى النسب المتعدّدة المختلفة على ما هو مقتضـى العام الاسـتغراقي المنحل إلى الأفراد الكثيرة و النسب المتعـدّدة فهـذا لا فرق فيه بين إتيانهم بالقاذف متفرّقين أو مجتمعين و لازم ذلك تعدّد الحدّ. هذا هو مقتضـى القاعدة و ذلك لأن النسب المتعدّدة أسباب متعددة و هي تطلب و تقتضي مسبّبات متعدّدة فيتعدّد الحدّ.

و نعم ما قال في كشف اللثام حيث قال مازجا: و لو تعـدّد المقـذوف و القـذف تعدّد الحدّ سواء اتّحد القاذف أو تعدّد، اتّحد اللفظ أو تعدّد لأن هذا الحدّ حقّ المقذوف و لا يتسبّب اجتماع مقذوف مع آخر لسـقوط حدّه- حقّه- و لكنّ أكثر الأصحاب بل في السرائر و النكت إنّ جميعهم اتّفقوا على أنه لو قـذف جماعـة بلفـظ واحـد كقوله: زنيتم أو: لطتم أو: يـا زنـاة أو: يـا لاطـة، فإن جاءوا به الحاكم مجتمعين فللجميع حدّ واحد و إن جاءوا به متفرّقين فلكلّ واحد حدّ و لو قذفهم كلّ واحد بلفظ حدّ لكلّ واحد حدّا سواء اجتمعوا في المجيء أو تفرّقوا انتهى كلامه رفع مقامه «۱».

و كيف كان فهم قد قالوا بذلك و إن كان مقتضى القاعدة عدم تمامية ما ذكروه.

ثم إنّ في قبال قول المشـهور قول الإسـكافي فإنّه عكس الأمر و قال: لو قـذف جماعة بكلمة واحدة جلد حدا واحدا فإن سـمّى واحدا واحدا فأتوا به مجتمعين ضرب به حدّا واحدا و إن أتوا به متفرّقين ضرب لكلّ واحد منهم حدّا.

(۱) كشف اللثام ج ۲ ص ۲۳۳.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۲، ص: ۱۹۹

ثمّ إنّ كلّا من القولين مستند إلى الروايات فنحن نراجعها حتى نعلم ما يسـتفاد منها، فعن جميل بن درّاج عن أبي عبد اللّه عليه السـلام قال: سألته عن رجل افترى على قوم جماعـة قال: إن أتوا به مجتمعين ضـرب حـدّا واحـدا و إن أتوا به متفرّقين ضـرب لكلّ منهم حـدّا «۱».

و ظاهر قوله: افترى على قوم، هو افتراؤه عليهم بلفظ واحـد لا النسـبة إليهم واحـدا بعـد واحـد، كما أن الظاهر أن (جماعـة) حال، و قد

حکم علیه السلام بحدّ واحد عند مجیئهم به مجتمعین، و المتعدّد إن أتوا به متفرّقین و قد ذکرنا أن هذا الحکم لا یوافق القاعدة و لکنّه تعبّد لا کلام علیه.

و عن الحسن العطّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: رجل قذف قوما قال: بکلمة واحدة؟ قلت: نعم. قال: یضرب حدّا واحدا فإن فرّق بینهم فی القذف ضرب لکلّ واحد منهم حدّا «۲».

و قد جعل الملاک فی هذا الخبر هو کون الکلمة واحدة أو متعدّدة فیتّحد الحدّ فی الأوّل و یتعدّد فی الثانی.

و ذیل هذا الخبر هو عین فتوی المشهور من أنه لو قذف واحدا بعد واحد یتعدّد الحدّ سواء أتوا به مجتمعین أو متفرّقین.

و أمّا صدره فهو عامّ أو مطلق بالنسبة إلی صحیح جمیل الدالّ علی أنه إذا قذف بکلمة واحدة یضرب حدّا واحدا إذا کانوا قد أتوا مجتمعین فلذا یخصّص أو یقیّد هذا بذاک، و النتیجة أن یقال: یضرب حدّا واحدا إن اجتمعوا فی المجیء به.

و عن محمد بن حمران عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن رجل افتری علی قوم جماعة قال: فقال: إن أتوا به مجتمعین به ضرب حدا واحدا و إن

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۰

أتوا به متفرّقین ضرب لکلّ رجل حدّا «۱».

و مفاد هذا الخبر کصحیح جمیل.

و عن سماعة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل افتری علی نفر جمیعا فجلده حدّا واحدا «۲».

و هذا و إن دلّ علی أن الحدّ فی القذف علی الجماعة هو حدّ واحد إلّا أن هذا الخبر حکایة فعل و لیس من القول فی شیء حتّی یستظهر منه، و لا إطلاق للفعل لأنّه بلا تردید لیس حکایة فعل استمراری و إلّا کان یقول: کان یقضی، و إنّما هو حکایة فعل تحقّق مرّة واحدة و هذا لا یحتمل الأحوال المختلفة کإتیانهم به مجتمعین و متفرّقین و إنّما کان مقرونا بحال من الحالین فربما کان إتیانهم به مجتمعین کما أن الشیخ قدس سره حمله علی ما لو قذفهم بلفظ واحد و أتوا به مجتمعین.

و علی هذا فلا تعارض بین هذا و بین ما سبق.

و ما قد یقال من أنه حیث کان نقل الإمام الصادق علیه السلام هذا القضاء فی مقام بیان الحکم و لم یذکر خصوصیة فیعلم أنه لا خصوصیّة أصلا فیؤخذ بالإطلاق و حینئذ یحصل التعارض بین هذا و سائر الروایات لأنّه لو کان بین الکلمة الواحدة و المتعدّدة أو المجیء به مجتمعین أو متفرّقین فرق لکان اللازم ذکر تلک الخصوصیّة و حیث لم تذکر یستکشف الإطلاق.

ففیه إنّه ربما کانت هناک خصوصیة لم یذکرها الإمام لجهة من الجهات و لمصلحة من المصالح، أو أنه قد ذکرها الإمام علیه السلام لکن لم یذکرها الراوی.

و علی الجملة فالقضیّة شخصیّة و فعل خارجیّ و لا- إطلاق لها لا فی المقام و لا فی سائر المقامات، و بتعبیر آخر، المقام من قبیل المردّد لا من قبیل المطلق لتردّده بین هذه الحالة و تلک فلا بدّ من حمله علی حال من الحالات مثل قذفهم بلفظ

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۱

واحد مع إتيانهم به مجتمعين.

قال بعض المعاصرين قدس سره: و يظهر من معتبرة سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السلام لزوم حدّ واحد مطلقا.

(ثم قال): و قد حملت على ما إذا أتوا به جميعا. و فيه إشكال لأن قول أبى عبد اللّه عليه السلام (قضى أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه.) على المحكى إذا كان فى مقام بيان الحكم فهو بمنزلة المطلق، و القانون لا بدّ أن يكون الباقى فيه أكثر من المخرج لا الأقلّ و لا المساوى. انتهى «۱».

و فيه ما ذكرناه من أن الإمام الصادق عليه السلام قد نقل قضاء واحدا من قضايا أمير المؤمنين عليه السلام و لو كان بصدد بيان جميع القضايا و الأمر المستمرّ لعبر بقوله: كأن يقضى، و هذه القضيّة الواحدة مردّدة بين القذف بلفظ واحد أو المتعدّد جاءوا به مجتمعين أو متفرّقين و حيث علم أن قضاءه المنقول كان واحدا فلا يجوز التمسك بإطلاق فعله.

و عن بريد عن أبى جعفر عليه السلام فى الرجل يقذف القوم جميعا بكلمة واحدة قال: إذا لم يسمّهم فإنّما عليه حدّ واحد و إن سمى فعليه لكلّ رجل حدّ «۲».

فإن كان المراد من التسمية هو ذكر أشخاصهم مع كون النسبة واحدة فالنسبة بين هذه و بين ما دلّ على الإتيان به مجتمعين أو متفرّقين هو العموم من وجه و يتعارضان فيما لو سمّاهم بكلمة واحدة و لكن جاءوا به متفرّقين حيث إنّ مقتضى دليل التّسمية هو الوحدة، و مقتضى دليل الإتيان به هو تعدّد الحدّ كما أنه لو لم يسمّهم و هم قد جاءوا به متفرّقين تعارضت الروايتان. و بعبارة أخرى محلّ الاختلاف فرعان: أحدهما التسمية مع إتيانهم به مجتمعين. ثانيهما عدم التسمية مع إتيانهم به متفرّقين.

و حيث إنّ المشهور عملوا برواية التفصيل بين الإتيان به مجتمعين أو متفرّقين

---

(۱) جامع المدارك ج ۷ ص ۱۰۴.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ القذف ح ۵.

فالترجيح معها.

فتحصّل أن المشهور لم يفصّلوا فيما إذا افترى قوما واحدا بعد واحد فإنّهم يقولون هنا بتعدّد الحدّ بلا كلام و إنّما فصّلوا فيما إذا قذفهم بلفظ واحد بين ما إذا أتوا به مجتمعين أو متفرّقين.

و قد ذهب الإسكافى إلى عكس هذا بعينه لأنه قال: لو قذفهم بلفظ واحد كان الحدّ واحدا سواء جاءوا به مجتمعين أو متفرّقين و أمّا لو قذفهم واحدا بعد واحد فإن أتوا به مجتمعين فحدّ واحد و إن أتوا به متفرّقين جلد متعدّدا.

قال العلّامة فى المختلف: إنّ ابن الجنيد احتجّ بخبر جميل (ثمّ قال) و لا بأس به فإنّه أوضح طريقا [۱].

تقريب استدلاله به هو أن- جماعة- صفة للقذف المدلول عليه بالفعل أى لفظ: افترى، و أريد بالجماعة القذف المتعدّد فيكون المقصود قذف قوما قذفا متعدّدا، و كان الجواب أنه إن أتوا به مجتمعين فحدّ واحد و إلّا يتعدّد الحدّ و معلوم أن هذا بعيد فإنّ الظاهر أن جماعة صفة للقوم [۲].

و قد ردّ صاحب الجواهر على الإسكافى بأن ما حكى عنه غير واضح الوجه على وجه تنطبق عليه جميع النصوص المزبورة خصوصا بعد ملاحظة الشهرة العظيمة و الإجماعين المزبورين.

ثم أورد على ما نقلناه عن المختلف بأنه لا يخلو من نظر ضرورة عدم ظهور قوله: (جماعة) فى إرادة القذف متعدّدا كى يتّجه التفصيل المزبور إلخ.

ثم إنّ فى المسألة قولا ثالثا و رابعا ففى الفقيه و المقنع أنه إن قذف قوما بكلمة واحدة فعليه حدّ واحد إذا لم يسمّهم بأسمائهم و إن

سمّاهم فعلیه لکلّ رجل سمّاه

---

[۱] راجع المختلف ص ۷۸۱ أقول: إنّ العلّامة لم یبیّن وجه کون خبر جمیل أوضح طریقا و لکن قال الشهید الثانی فی المسالک: لأن فی طریق الثانی- روایة حسن العطّار- أبان و هو مشترک بین الثقة و غیره و الحسن و هو ممدوح خاصّة انتهی.

[۲] قال فی الریاض: لأنه أقرب و أنسب بالجماعة لا للقذف انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۳

حدّ و قال: روی أنه إن أتوا به متفرّقین ضرب لکلّ رجل منهم حدّ و إن أتوا به مجتمعین ضرب حدا واحدا.

و فی الهدایة عکس الأمر فأفتی بما جعله فی الکتابین روایة و جعل ما أفتی به فیهما روایة.

و لکنّ الظاهر من الأخبار هو ما ذهب إلیه المشهور.

فی سبّ جماعة

قال المحقّق: و هل الحکم فی التعزیر کذلک؟ قال جماعة: نعم.

أقول: بعد وضوح الحکم بحسب الأخبار فی موارد الحدّ یأتی البحث فی أنه لو لم یقذف الجماعة بل سبّهم کأن قال الجماعة: أنتم فاسقون فهل الحکم بالتعزیر هنا کالحکم بالحدّ هناک حتی ینتج أنه إن سبّ جماعة معا و بکلمة واحدة فإن أتوا به متفرّقین کان لکلّ واحد منهم تعزیر و إلّا فللجمیع تعزیر واحد، أم لا؟

فی المسألة قولان: أحدهما أنه مثله و هو المشهور، قال الشهید الثانی فی المسالک: المشهور بین الأصحاب أن حکم التعزیر حکم الحدّ فی التفصیل السابق فیتعدّد علی فاعله إذا تعدّد سببه بألفاظ متعدّدة لجماعة بأن قال لکلّ منهم: إنّه فاسق مثلا و کذا مع اتّحاد اللفظ و مجیئهم به متفرّقین و یتّحد مع مجیئهم به مجتمعین.

ثانیهما: ما ذهب إلیه ابن إدریس فإنّه قال فی السرائر: و حکم تعریض الواحد بالجماعة بما یوجب التعزیر بلفظ واحد أو لکلّ منهم بتعریض یخصّه ما قدّمناه فی حکم القذف الصریح علی ما اختاره شیخنا المفید فی مقنعة، و الأولی عندی أن یعزّر لکلّ واحد منهم فإنّه قد آلمه، و حمل ذلک علی القذف الصریح فی الجماعة بکلمة واحدة قیاس لا نقول به و شیخنا أبو جعفر رحمه اللّه غیر قائل بما قاله شیخنا المفید رحمه اللّه فی هذه الفتیا انتهی.

أقول: إنّ من المسلم أنه لم یرد فی المسألة نصّ بالخصوص فحینئذ لا بدّ من الفحص عن الدلیل علی القولین.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۴

و قد استدلّ المشهور بالأولویة. بیانه أن تداخل الحدّ فی باب القذف الثابت بالروایات یقتضی تداخل التعزیر فی باب السبّ بطریق أولی و ذلک لکون التعزیر أضعف من الحدّ.

و قد تمسک ابن إدریس بما هو مقتضی القاعدة بعد اختصاص النص بباب القذف، و إسراء الحکم المنصوص الجاری فی القذف بالنسبة إلی السبّ قیاس عنده، و معلوم أن مقتضی القاعدة هو تعدّد المسبّبات بتعدد الأسباب، و التداخل خلاف الأصل و یحتاج إلی دلیل.

قال المحقّق: و لا معنی للاختلاف هنا.

و الوجه فی ذلک کما فی الجواهر هو أن التعزیر منوط بنظر الحاکم و لیس له بالنسبة إلی کلّ واحد حدّ محدود، فهو یؤدّب بما یراه، فإذا کان أمره بید الحاکم قلیلا أو کثیرا بل و عفوا و إیفائا فلا معنی للقول بأن حکمه حکم الحدّ.

أقول: إنّ فصل النزاع هو البحث فی أن هذا التعزیر هل هو حق اللّه أو حقّ الناس؟ فلو کان من حقوق اللّه لتمّ ما ذکره من أن أمره بید

الحاكم و لا معنى للاختلاف فى الوحدة و التعدّد. أمّا لو كان من قبيل حقوق الناس بأن كان حقا للمسبوب كما أن حدّ القذف حقّ للمقذوف فلكلّ واحد من المسبوبين حقّ على السابّ و لا بدّ من القول بالتعدّد إلّا مع العفو عن ناحية صاحب الحقّ.

و يظهر من عبارة المحقق حيث حقّق أنه لا معنى للاختلاف هنا أنه يرى التعزير حقّ اللّه، فللحاكم الذى له ولاية التعزير اختيار الأقلّ أو الأكثر و الزائد و الناقص بما يراه مصلحة، فربّما يعزّر لحقّ واحد أكثر ممّا يعزّر لحقّ متعدّدة و ربّما يعزّر لحقّ أشخاص متعدّدين بأقلّ ممّا يعزّر لحق شخص واحد فحينئذ لا معنى و لا وجه للاختلاف فى أن اجتماع المسبوبين فى المطالبة يوجب تداخل التعزير و وحدته أو لا. و أمّا لو كان من حقّ الناس فلا يجرى هذا الكلام.

و قد أورد عليه فى المسالك بأن ثمرة الخلاف تظهر فيما إذا زاد عدد المسبوبين عن عدد أسواط الحدّ فإنّه مع الحكم بتعدّد التعزير يجب ضربه أزيد من الحدّ

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۵

ليخصّ كلّ واحد منهم سوطا فصاعدا. و على القول باتّحاده لا يجوز له بلوغ الحدّ بالتعزير مطلقا و قد يظهر الفائدة فى طرف النقصان أيضا.

أقول: و هذه الثمرة أيضا منوطة بالبحث المزبور أعنى كون التعزير حقّ اللّه أو حقّ الناس.

ثم إنّه قدس سره ذكر تقريبا للإلحاق: و لا نصّ على حكم التعزير. بخصوصه لكن تداخل الحدّ يقتضى تداخل التعزير الأضعف بطريق أولى «۱».

أقول: إنّ الأولوية التى تمسّك بها فى المقام لا تخلو عن كلام و ذلك لأن الأولويّة إذا كانت فى مورد الإتيان به مجتمعين لكنها لا تجرى فيما إذا كان الإتيان به متفرّقين.

يعنى: إنّه يمكن أن يقال: إذا كان إتيان المقذوفين بالقاذف مجتمعين يوجب التداخل و الإكتفاء بحدّ واحد فإتيان المسبوبين بالسّاب كذلك يوجب الإكتفاء بتعزير واحد بالأولوية لكون موجب الحدّ أعظم ذنبا إلّا أن تعدّد الحدّ فى باب القذف إذا كانوا قد أتوا به متفرّقين لا يدل على تعدّد التعزير إذا كان المسبوبون قد أتوا بالسّاب متفرّقين بل يحكم فيها بمقتضى القاعدة. لأنّه ليس من قبيل «فلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» «۲».

و لعلّ الأحسن تقريب الأولويّة و تقريرها بأنه إذا كان المجىء به للمطالبة متفرّقا يوجب تداخل العقوبة فى الذنب الأكبر و هى الحدّ فهو يوجب تداخل العقوبة فى الأضعف و هى التعزير بطريق أولى [۱]

---

[۱] أقول: الظاهر عدم ورود إشكاله دام ظله العالى على المسالك و ذلك لأنه لم يعتمد على الأولوية فى فرضى الإتيان به مجتمعين و متفرقين حتى يورد عليه بذلك بل إنه تمسّك به فى فرض الإتيان به مجتمعين للحكم بالتداخل فراجع عبارته قدس سره و هو دام ظله قد اعترف بصحة الأولويّة هنا.

گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فى أحكام الحدود؛ ج۲، ص: ۲۰۵

---

(۱) مسالك الأفهام ج ۲ الافست ص ۴۳۷.

(۲) سورة الإسراء، الآية ۲۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۶

ثم بناءا على عدم تماميّة الأولوية فحيث إنّ النص وارد فى غير هذا المورد فلا بدّ فى المقام من الجرى على حسب القواعد من تعدد المسببات بتعدد الأسباب.

هذا بالنسبة إلى السبّ بكلمة واحدة و أمّا إذا كان السبّ متعددا بأن قذف جماعة واحدا بعد واحد فهو على حسب القاعدة فيكون لكلّ واحد منهم تعزير خاص.

قذف والدى المخاطب بلفظ واحد

قال المحقّق: و كذا لو قال: يا بن الزانيين، فإنّ الحدّ لهما و يحدّ حدّا واحدا مع الاجتماع على المطالبة و حدّين مع التعاقب.

أقول: و ذلك لأنّه لا فرق بين هذه الصورة و الصورة المبحوث عنها آنفا إلّا فى أن المقذوف هناك كان جماعة و هنا اثنان حيث نسب الزنا إلى أب المخاطب و أمّه.

المسألة الثانية فى إرث حدّ القذف

قال المحقق: حدّ القذف موروث يرثه من يرث المال من الذكور و الإناث عدا الزوج و الزوجة.

أقول: إن حدّ القذف ينتقل من المقذوف لو لم يستوفه و لا عفا عنه إلى من يرث منه المال سوى الزوج و الزوجة.

لكن لا يخفى أنه ليس على نحو إرث المال فى توزيعه بما هو مقرّر فى الكتاب

و إنّى أظن أنه دام ظله اعتمد هنا على عبارة الجواهر حيث إنّ ظاهر نقل عبارة المسالك فى الجواهر هو أنه يقول بكون التعزير فى الفرضين كالحدّ فيهما بالأولوية فراجع.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۷

و السّنّة كقوله تعالى: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» «۱» بل لكلّ واحد من أولاده هذا الحق بحيث لو عفى عنه جميعهم سوى واحد منهم فإنّ له استيفاءه بتمامه لا بخصوص حصّته. ثم إنّه قد استدلّ على كونه موروثا بأمور:

الأوّل: الإجماع بقسميه عليه كما فى الجواهر، و فى المبسوط نسبة ذلك إلى أصحابنا.

الثانى: العمومات مثل كلما كان للميّت من مال أو حقّ فهو لوارثه. و إن كان يرد عليه أن عمومات الإرث غير وافية بالمطلب هنا لأنها لو دلّت لدلّت على كونه كإرث المال فى خصوصيّاته.

الثالث: روايات خاصّة، منها: ذيل صحيحة محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: و إن قال لابنه: يا بن الزانية و أمّه ميّتة و لم يكن لها من يأخذ بحقّها منه إلّا ولدها منه فإنّه لا يقام عليه الحدّ لأن حق الحدّ قد صار لولده منها، فإن كان لها ولد من غيره فهو وليّها يجلد له و إن لم يكن لها ولد من غيره و كان لها قرابة يقومون بأخذ الحدّ جلد لهم «۲».

و منها: خبر عمّار الساباطى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: لو أن رجلا قال لرجل: يا بن الفاعلة يعنى الزنا و كان للمقذوف أخ لأبيه و أمّه فعفا أحدهما عن القاذف و أراد أحدهما أن يقدّمه إلى الوالى و يجلده أ كان ذلك له؟

قال: أ ليس أمّه هى أمّ الذى عفا؟ ثم قال: إنّ العفو إليهما جميعا إذا كانت أمّهما ميتة، فالأمر إليهما فى العفو، و إن كانت حيّة فالأمر إليها فى العفو «۳».

نعم فى بعض الروايات ما يوهم خلاف ذلك، و ذلك كخبر السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: الحدّ لا يورث «۴».

---

(۱) سورة النساء الآیة ۱۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۲ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۲ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۸

و لکنّه قد حمل علی أنه لا یورث کإرث الأموال فإنها تورث علی نظام مخصوص و توزّع بین الورثة بصورة خاصّیة بخلاف حدّ القذف فإنّه و إن کان ینتقل إلی من نفی عن المیّت و لکنه یکون لکلّ واحد من أولاده و أقربائه فهو فی الحقیقة ولایة مخصوصة لکل واحد من الأولاد مثلا و بذلک یجمع بین القسمین من الأخبار.

کما یدلّ علی ذلک روایة عمّار الساباطی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

سمعته یقول: إنّ الحدّ لا یورث کما تورث الدیة و المال و لکن من قام به من الورثة فهو ولیّه و من ترکه فلم یطلبه فلا حق له و ذلک مثل رجل قذف و للمقذوف أخ (أخوان) فإن عفا عنه أحدهما کان للآخر ان یطلبه بحقّه لأنّها أمّهما جمیعا و العفو إلیهما جمیعا «۱».

و عندی أنه لا منافاة بین القسمین بل مفاد أحدهما أنه ینتقل هذا الحق إلی الأولاد مثلا و مفاد الآخر أنه لیس إرثا و لا تنافی بین هذین المفادین فإنّ الخبر المثبت لا یقول إنّه إرث و إنّما یفید مجرد أن هذا الحق لهم جمیعا و أنه لیس کحقّ الخیار الموقوف إعماله بعد الموت علی طلب الجمیع فالمصحّح لإطلاق الإرث علیه هو انتقاله إلی الورثة و الأرحام بلا فرق بین وقوع القذف بعد الموت أو فی حیاته و لم یستوف حتی مات.

ثمّ إنّ ذیل الخبر أی قوله علیه السلام: لأنّها أمّهما جمیعا، قرینة علی أن المقذوف کان هو الأمّ و إنّما نسب إلی الرجل مجازا.

ثمّ إنّه قد استثنی کما أشرنا إلیه من ذوی المیراث، الزوج و الزوجة و سائر ذوی الأسباب فإنّه لیس لهم هذه الولایة إلّا الإمام.

قیل فی معنی إرث الإمام ذلک: إنّ له ولایة الاستیفاء دون العفو فإنّه لیس له ذلک، و قیل: إنّ له العفو أیضا إذا کان فیه مصلحة.

بقی البحث فی أنه هل لمطلق الأقارب و الأرحام هذه الولایة أو أنّها لخصوص

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۲ من أبواب القذف ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۰۹

الوارث منهم فإنّه لم یتّضح البحث من هذه الناحیة [۱].

نقول: حیث إنّه لا تعرّض لذلک فی الأخبار فلذا یحمل علی کیفیة الإرث بمقتضی قوله تعالی: «وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلیٰ بِبَعْضٍ» «۱» فیتقدّم الطبقة الأولی علی الثانیة و هکذا و ذلک لا ینافی ما ورد من أنه لیس کإرث المال فإنّه متعلّق بکیفیة التوزیع و التقسیم، و الأمر هنا لیس کذلک.

و أمّا الأشخاص القائمون بهذا الحقّ فحیث لم یبیّن هذه الخصوصیّة فیحمل علی طبقات الوارثین فلیس لغیر الوارث من الأرحام هذه الولایة.

المسألة الثالثة فی قذف ابن المواجه أو بنته

قال المحقّق: لو قال: ابنک زان أو لائط أو بنتک زانیة فالحدّ لهما لا للمواجه فإن سبقا بالاستیفاء أو العفو فلا بحث و إن سبق الأب قال فی النهایة: له المطالبة و العفو، و فیه إشکال لأن المستحق موجود و له ولایة المطالبة فلا یتسلّط الأب کما فی غیره من الحقوق.

أقول: ما ذکره قدس سره علی حسب القاعدة فإنّ المخاطب و المواجه و إن کان هو الأب إلا أن النسبة متعلقة للإبن أو البنت فلو سبقا

إلى المطالبة و الاستيفاء أو العفو فهو فإنّ الحق لهما فيجوز الاستيفاء و العفو. و أمّا لو سبق الأب فقد سبق غير صاحب الحق فعلى القاعدة لا ينفذ ذلك خلافا للشيخ الطوسى قدس سره حيث صرّح بأن له الاستيفاء و العفو، قال فى النهاية: إن قال: ابنك زان أو لائط، أو: بنتك زانية أو: قد زنت كان عليه الحدّ، و للمقذوف المطالبة بإقامة الحدّ عليه سواء كان ابنه أو بنته حيين أو ميّتين و كان إليه أيضا

---

[۱] أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظله بما قرّرناه و لا يخفى أنه صرّح فى المسالك بأن المطالبة للّذين يرثون ماله، و شبيه ذلك فى الخلاف هنا و فى باب اللعان فراجع.

---

(۱) سورة الأنفال الآية ۷۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۱۰

العفو إلّا أن يسبقه الابن أو البنت إلى العفو فإن سبقا إلى ذلك كان عفوهما جائزا انتهى «۱».

و فيه أن المقذوف هو الابن أو البنت لا أبوهما و هو قدس سره قد أطلق المقذوف على الأب بشهادة قوله: سواء كان ابنه أو بنته حيّين أو ميّتين [۱].

احتج الشيخ قدس سره كما فى المختلف «۲» بأن العار هنا لا حق للأب فكان له المطالبة بالحدّ.

و قد أجاب عنه العلّامة أعلى اللّه مقامه بالمنع من الملازمة. و نحن أيضا نقول:

بأن مجرّد أن العار لا حق له فهو لا يصحّح الإطلاق و إلّا فالعار متوجّه إلى سائر الأرحام و الأقارب أيضا.

ثم إنّه يرد عليه أيضا أنه لو قلنا إنّ الأب أيضا ذو حق فله أن يستوفى و أن يعفو، فلما ذا قال بعد ذلك بأنه إن سبق الابن أو البنت إلى العفو كان جائزا و نافذا؟ فإنّ هذا يفيد أنه ليس للأب حينئذ المخالفة، و الحال أنه لو كان هو أيضا صاحب الحقّ فعفوّ واحد من ذوى الحقوق لا يوجب سقوط حقّ الباقين بل له استيفاؤه جميعا كما تقدم ذلك فلو كان للإشكال الأوّل مفرّ بتسويغ إطلاق المقذوف على الأب فأىّ مفرّ عن هذا الإشكال؟.

و على الجملة فالظاهر أنه ليس على ما ذكره رحمه اللّه دليل يقوم به فإنّ الحقّ

---

[۱] أقول: إنّه أطلق عليه المقذوف مجازا، و المسوّغ هو ما ذكره المحقّق فى نكت النهاية ج ۳ ص ۳۴۱ من أن الولد قطعة من الأب و جزء منه فكان قذف الولد جاريا مجرى قذف الوالد.

هذا مضافا إلى ورود هذا الإيراد فى موثّق الساباطى حيث قال: و ذلك مثل رجل قذف رجلا و للمقذوف أخوان فإن عفى أحدهما عنه كان للآخر أن يطالبه بحقّه لأنها أمّهما جميعا فمع أن المقذوف كان هو الأمّ بقرينة التعليل فقد أطلق على المواجه، المقذوف، و المصحح ما ذكرناه، و قد أوردت ذلك فى مجلس الدرس أيضا.

---

(۱) النهاية ص ۷۲۴.

(۲) المختلف ص ۷۸۰.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۱۱

متعلّق بالإبن أو البنت لا بالأب كى يستوفى أو يعفو.

ثم إنّه استدرك فى الجواهر بقوله: نعم له الاستيفاء إذا فرض ولايته عليها على وجه لا يصلحان لاستيفائه كما إذا كانا صغيرين و ورثاه بل لا يبعد أن له العفو أيضا مع عدم المفسدة للإطلاق و إن استشكل فيه بعض انتهى.

أقول: المقصود من الإطلاق إطلاق أدلّة الولایة.

ثم أقول: إنّ ولایة الأب علی الصغیر ولایة مشترطة برعایة المصالح فعفوه موقوف علی أن یکون فی ذلک مصلحة للصغیر کما إذا کان بحیث یخاف علیه من ناحیة القاذف بأن یضربه أو یضرّ به و أمّا بدون ذلک فلیس له ذلک هذا أوّلا و أمّا ثانیا فلأنّ غایة التقریب فی ذلک هو أن له استیفاء الحدّ من القاذف لأنّه حق للصغیر و حیث لا یمکنه الاستیفاء فالأب یتولّی ذلک الحقّ الذی ورثه و انتقل من أمّه إلیه فیطالب بحقّ الصبی الذی یتولی أمره و الحال أن هذا خلاف ما هو المستفاد من روایة فضیل بن یسار عن أبی عبد اللّه علیه السلام: لا حدّ لمن لا حدّ علیه «۱» فإنّها بإطلاقها تدلّ علی أن من لا یحدّ علیه إذا قذف أحدا لعدم کونه مکلفا فلا یحدّ أحدا و لا- یحکم بأن له حقّ الحدّ سواء کان لنفسه أو لغیره و ذلک لأن الملاک و العلّة فی عدم کون الحقّ له هو أنه لا یقام علیه الحدّ إذا قذف، لعدم کونه مکلّفا و هذه العلّة موجودة و هذا الملاک محقق فی ما إذا کان الحدّ للأمّ و أرید انتقاله إلیه بل و یمکن أن یقال: إذا لم یکن قذف الغیر له بنفسه موجبا لحقّ له علی القاذف و لیس له أن یقیم علیه الحد فقذف أمّه لا- یوجب صیرورته ذا حقّ بالأولویة و لا یکون له علی القاذف حدّ بطریق أولی حتّی یکون لأبیه إجراء هذا الحدّ.

و لمزید الوضوح و تحقیق المطلب نقول: إنّ الإمام علیه السلام فسّر اللّام و أنه أعمّ من کونه له ابتداء أو إرثا فإلیک روایة محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا قال: لو قتله ما قتل به و إن قذفه لم یجلد

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۹ من مقدّمات الحدود ح ۱.

له. قلت: فإن قذف أبوه أمّه؟ قال: إن قذفها و انتفی من ولدها تلاعنا و لم یلزم ذلک الولد الذی انتفی منه و فرّق بینهما. و إن قال لابنه: یا بن الزانیة و أمّه میّتة و لم یکن لها من یأخذ بحقّها منه إلّا ولدها منه فإنّه لا یقام علیه الحدّ لأن حقّ الحدّ قد صار لولده منها. «۱».

تری أنه علیه السلام علّل عدم إقامة الحدّ علی القاذف بأن حقّ الحدّ قد تحوّل من الأمّ إلی الابن و حیث إنّ الوالد لا یجلد فی ولده فلا یجوز جلد الأب فقد ظهر من هذه العلّة أنه لا فرق فی تحقّق معنی النفع المستفاد من اللام بین کونه له شخصا و ابتداء أو إرثا و انتقالا من غیره إلیه فکما لا یجوز للإبن أن یجلد أباه لحقّه الشخصی بأن کان الأب قد قذفه بنفسه کذلک لا یجوز له أن یجلده لحقّه الإرثی کما إذا قذف الرجل روجته المیّتة و کان ولده منها أراد الاستیفاء فإنّه لا یجوز ذلک.

و تعبیره علیه السلام بصیرورته له یراد به أنه صار له لو لا المانع و هو هنا الأبوة و البنوّة.

و حینئذ نرجع إلی البحث فی المقام و هو ما إذا قذف الابن أو البنت مع کونهما صغیرین الذی قال صاحب الجواهر بأن للأب استیفاء حقّهما إذا کانا صغیرین و نقول: بأن مقتضی ما ذکرناه هو أن من لا حدّ علیه إذا قذف أحدا لصغره مثلا فلیس له حقّ الحد علی من قذفه سواء کان الحق شخصیّا بأن صار بنفسه مقذوفا، أو إرثیا کما إذا قذفت أمّه و ماتت بلا استیفاء أو عفو، و کما أنه فی الموارد الأوّل لیس للصغیر حقّ الحدّ علی ما اعترف به صاحب الجواهر فکذلک فی الثانی، فإنّه أیضا حدّ له بشهادة روایة ابن مسلم، و علیه فلیس له حقّ الحدّ حتی یکون للأب حقّ الاستیفاء أو العفو ولایة علی الصغیرین فإنّ مقتضی الروایة المزبورة هو ان الحدّ الذی ینتقل إلی الطفل أیضا یعدّ حدّا له، و قد دلّت روایة الفضیل علی أن من لا یقام علیه الحدّ لعدم کونه مکلّفا فلیس له حقّ الحدّ علی غیره حتی یستوفی منه.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

المسألة الرابعة فی عدم سقوط الحدّ بعفو بعض الورثة

قال المحقّق: إذا ورث الحدّ جماعة لم يسقط بعفو البعض فللباقين المطالبة بالحدّ تامّا و لو بقی واحد، أمّا لو عفی الجماعة أو كان المستحق واحدا فعفا فقد سقط الحدّ.

أقول: إنّ سقوط الحدّ بالعفو عنه منوط بعفو جميع من له هذا الحق فلا- يتقسّط هذا الحق فلا أثر لعفو البعض. و السّر فی ذلک أنه ليس كإرث المال حتّى يكون لكلّ واحد من الورثة منه بحسابه، بل هو مجرّد الولاية، و حيث إنّها ثابتة للجميع فلكل واحد منهم إعمال هذه الولاية و مطالبة هذا الحق.

و قد ادّعی فی الجواهر علی ذلک عدم خلاف يجده، بل عن الغنية الإجماع عليه.

و يدلّ عليه أيضا موثّق عمّار الساباطی عن الصادق عليه السلام المذكور آنفا فإنّ فيه التصريح بأن من تركه لا حقّ له و من قام به يكون هو وليّه و أنه إذا قذف امرأة ميّتة فعفی واحد من ابنيها كان للآخر أن يطالبه بحقّه و علّل ذلک بأنها أمهما جميعا، فكما أنها أمّ للعافی فهی أمّ للمطالب، و فی الآخر صرّح بأن العفو إليهما جميعا «۱». و أمّا نفوذ العفو إذا كان قد عفا الجميع أو كان المستحقّ واحدا غير متعدّد ففی الجواهر: بلا خلاف و لا إشكال ضرورة كونه من حقوق الآدميّين القابلة للسقوط بالإسقاط و غيره انتهی.

و يدلّ علی ذلک خبر ضريس الكناسی عن أبی جعفر عليه السلام قال:

لا يعفی عن الحدود الّتی اللّه دون الإمام فأمّا ما كان من حقّ الناس فی حدّ فلا بأس أن يعفا عنه دون الإمام «۲».

نعم ليس له المطالبة بعد العفو كما يدلّ علی ذلک خبر سماعة بن مهران عن أبی

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۲ من أبواب حدّ القذف ح ۱ و ۲.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۸ من مقدّمات الحدود ح ۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۱۴

عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يفتری علی الرجل فيعفو عنه ثم يريد أن يجلده بعد العفو قال: ليس له أن يجلده بعد العفو «۱».

و مثله روايته الأخری عن الصادق عليه السلام «۲».

ثمّ إن مقتضی إطلاق الروايتين- موثقة سماعة و خبر ضريس- عدم الفرق بين وقوع العفو قبل المرافعة أو بعدها و لا بين الزوجة و غيرها فكما أنه لو قذف أجنبيّة و قد عفت عنه يسقط عنه الحدّ كذلک لو قذف زوجته و عفت هی، بلا فرق بينهما أصلا و ذلک لما مرّ من الإطلاق، و عدم الخلاف فيه. مع أنه موافق للقاعدة لأنّه حقّ للآدميين القابل للسقوط مع الإسقاط.

نعم خالف فی ذلک الشيخ الطوسی فی التهذيب و الإستبصار، و كذا يحيی بن سعيد و ذلک لخبر محمّد بن مسلم: قال سألته عن الرجل يقذف امرأته قال:

يجلد. قلت: أ رأيت إن عفت عنه؟ قال: لا و لا كرامة «۳».

قال الشيخ قدس سره فی التهذيب بعد نقل هذه الرواية: هذا الخبر لا ينافی خبر سماعة الذی يتضمّن جواز العفو لأن هذا محمول علی أنه ليس لها إلّا العفو بعد رفعها إلی السلطان و علمه به، و إنّما كان لها العفو قبل ذلک علی ما نبيّنه فيما بعد إن شاء الله انتهی كلامه رفع مقامه.

و قال ابن سعيد الحلّی: و إن رمی زوجته بالزنا بولد علی فراشه فلاعنها ثم اعترف، أو أقر بالولد ثم رماها بالزنا به، أو قذفها بالزنا فلا عنها ثم اعترف بكذبه حدّ (ثم قال:) و لا عفو عن الحدّ بعد الرفع إلی الإمام و يجوز قبله [۱].

---

[۱] جامع الشرائع ص ۵۶۵ أقول: و قد نقلت متن عبارته ليعلم أنه يمكن أن يكون مراده المطلق دون خصوص الزوجة إلا أن يكون ذكر المطلب بعد البحث عن الزوجة قرينة على إرادة المقيّد و فيه إنّه قال بعد أسطر بالنسبة إلى قذف المكاتب: فإن وهبه الحدّ قبل الرفع جاز.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۱ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۸ من مقدّمات الحدود ح ۲.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۰ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۱۵

و قد أورد صاحب الجواهر على الشيخ قدّس سرّهما (فى حمله خبر ابن مسلم على ما بعد المرافعة) بعدم الشاهد له و أن المتّجه على تقدير العمل به هو تخصيصه أو تقييده إطلاق ما دلّ على العفو.

أقول: إنّ ما ذكره جيّد فإنّ ما دلّ على جواز العفو و نفوذه عامّ أو مطلق فيخصّص أو يقيّد بخصوص مورد عفو الزوجة لزوجها الذى قذفها، و لذا أفتى الصدوق فى المقنع على طبقه مطلقا فقال: و إذا قذف الرجل امرأته فليس لها أن تعفو عنه. هذا مضافا إلى عدم صراحة الرواية فى عدم جوازه و نفوذه و إن كان مقتضى قوله عليه السلام: (لا) هو ذلك إلّا أن تعقيب ذلك بقوله: (و لا كرامة) يضعّف هذا الظهور و ينقّصه و لعلّه يكون قرينة على إرادة الكراهة و التنزيه دون الإلزام و التحريم خصوصا بلحاظ كونها مضمرة و معرضا عنها عند المشهور، و على هذا فيجوز العفو مطلقا.

نعم هنا خبران أمكن عنده تأييد ما ذكره الشيخ بهما:

أحدهما: خبر سماعة بن مهران عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: من أخذ سارقا فعفى عنه فذلك له فإذا رفع إلى الإمام قطعه، فإن قال الذى سرق له: أنا أهبه له لم يدعه إلى الإمام حتّى يقطعه إذا رفعه إليه و إنّما الهبة قبل أن يرفع إلى إمام و ذلك قول اللّه عزّ و جلّ: «وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ»، فإذا انتهى الحد إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه «۱».

ثانيهما: خبر حمزة بن حمران عن أحدهما عليهما السلام قال: سئلته عن رجل أعتق نصف جاريته ثم قذفها بالزنا قال: قال: أرى عليه خمسين جلدة و يستغفر اللّه عزّ و جلّ. قلت: أ رأيت إن جعلته فى حلّ و عفت عنه؟ قال:

لا ضرب عليه إذا عفت عنه من قبل أن ترفعه «۲» و مع ذلك فقد أورد قدس سره عليهما بقوله: إلا أنه مع كون الثانى منهما بالمفهوم غير جامعين لشرائط الحجيّة.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۷ من مقدّمات الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۱۶

أقول: يعنى فى قبال الروايات الدّالّة بالمنطوق على جواز العفو مطلقا، و لا شكّ فى أن دلالة المنطوق الدّالّ على الجواز أقوى من دلالة المفهوم الدّال على عدم جواز العفو بعد الرفع فإنّه ضعيف. هذا. و كذا هما غير جامعين لشرائط الحجيّة- لضعف الروايتين سندا [۱]- خلافا لما دلّ على الجواز على ما تقدّم.

ثم إنا نزيد على ما ذكره أن الرواية الأولى متعلّقة بباب السرقة دون القذف الذى هو محلّ الكلام.

و إن كان ربما يتوهّم أن قوله عليه السلام: إنما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام إلخ يشعر بالتعميم و إرادة مطلق الحدّ و إن لم يكن حدّ

السرقة إلّا أنه بعد تفصيل الإمام أبی جعفر عليه السلام فی خبر ضريس المذكور آنفا بأنه لا يعفی عن الحدود التی للّه سوی الإمام و أمّا ما كان من حقوق الناس فلا بأس بأن يعفا عنه غير الإمام، فلا بدّ من أن يكون المراد هو هذا الحدّ أی حدّ السرقة الذی هو من حقوق اللّه تعالی. فهذا الخبر يدل علی عدم جواز العفو فی حقوق اللّه تعالی و إن كان بظاهره يفيد العموم لكن لا بدّ من الحمل علی ذلك و المخصّص هو خبر ضريس، و النتيجة أنه إذا انتهی الحدّ إلی الإمام فليس لأحد أن يتركه إذا كان حقّ اللّه سبحانه، و أين هذا من العفو عن حد القذف الذی هو حقّ الناس.

هذا مضافا إلی ما فی متن الخبر الأخير من إيجاب خمسين جلدة عليه فإنّه لا يلائم ما هو المقرّر من أن حدّ القذف ثمانون فنصفه يكون أربعين و المفروض فی الرواية هو عتق نصف الجارية المقذوفة فكيف يلزم جلد خمسين، و قد تقدم توجيه ذلك بأنه إمّا أن يكون العشرة الزائدة من باب التعزير أو أن المراد من النصف قسم منها و هو خمسة أثمانها، كما ذكره الشيخ قدس سره فقد أريد بالنصف معناه المجازی.

و كيف كان فالحق ما هو المشهور من جواز العفو مطلقا بلا فرق بين الزوجة و غيرها.

---

[۱] فإنّ سماعة بن مهران واقفی علی ما نقل عن الصدوق، و حمزة بن حمران لم تثبت وثاقته و صرّح فی مرآة العقول ج ۲۳ ص ۳۱۹ بأنه مجهول.

لمستحقّ الحدّ المطالبة و العفو مطلقا

قال المحقّق: و لمستحقّ الحدّ أن يعفو قبل ثبوت حقّه و بعده و ليس للحاكم الاعتراض عليه و لا يقام إلا بعد مطالبة المستحق.

أقول: وجه ذلك قد اتّضح من الأبحاث المتقدّمة و أن حدّ القذف من حقوق الناس فراجع.

المسألة الخامسة فی ثبوت القتل فی الثالثة مع تكرر حدّ القذف مرّتين

قال المحقّق: إذا تكرّر الحدّ بتكرّر القذف مرّتين قتل فی الثالثة و قيل فی الرابعة و هو أولی.

أقول: حيث إنّ القذف من الكبائر و قد ثبت أن أصحاب الكبائر يقتلون فی المرّة الثالثة إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين، فعلی هذا لو قذف مرّة و أقيم عليه الحدّ ثم عاد و قذف ثانيا و أجری عليه الحدّ أيضا ثم عاد إليه ثالثا فهناك يحكم بقتله.

و الذی يدلّ علی الكبری هو صحيح يونس عن أبی الحسن الماضی عليه السلام قال: أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا فی الثالثة «۱».

نعم إنّ الصحيح المزبور قد خصّص بباب الزنا فيقتل فی الرابعة لخبر أبی بصير عن أبی عبد اللّه عليه السلام، و خبر محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام «۲» و قد مرّ البحث فی ذلك سابقا «۳» و حيث أن المخصّص بباب الزنا فقد أفتوا فی باب القذف بقتل القاذف فی الثالثة عطفا علی سائر الكبائر و اقتصارا فی التخصيص و الاستثناء علی القدر المنصوص عليه.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب مقدمات الحدود ح ۱.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب مقدمات الحدود ح ۲ و ۳.

(۳) راجع الدّر المنضود بقلم هذا العبد ج ۱ ص ۳۳۹ و ۳۴۰.

و أمّا وجه کون القتل هنا فی الرابعهٔ أولی کما فی عبارهٔ المحقّق و أحوط کما فی عبارهٔ بعض آخر فهو أن القذف فی حول باب الزنا و لیس بمعزل عنه بل هو من مناسباته فمراعاهٔ حقّ الدماء تناسب تأخیر قتله إلی الرابعهٔ. و علی الجملهٔ فحیث یحتمل الإلحاق بالزنا الذی ورد النصّ المعتبر بأنه یحدّ فی الرابعهٔ فیکون الأولی قتل القاذف فی الرابعهٔ کما أن ذلک هو الأحوط.

و فی الجواهر (بعد ذکر أنه أولی و أحوط): لو لا الصحیح- و مراده من الصحیح هو صحیح یونس المذکور آنفا. ثم قال: اللهمّ إلّا أن یکون من الشبههٔ باعتبار احتمال إلحاقه بما دلّ علیه فی الزناء الذی هو أولی منه انتهی.

تقریب هذه الأولویّهٔ أنه إذا کان الزنا مع تلک الأهمیّهٔ البالغهٔ بین المعاصی، لا یقتل مرتکبه فی المرهٔ الثالثهٔ فکیف بمن لم یزن و إنّما نسب أحدا إلی الزنا فهو أولی بأن لا یقتل فی الثالثهٔ بل یؤخر إلی الرابعهٔ. فیکون المقام نظیر: «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» «۱» الدّال علی تحریم ضرب الوالدین بالأولویّهٔ.

فیما لو حکم القاذف ثانیا بصحهٔ ما قذفه به أوّلا

قال المحقّق: و لو قذف فحدّ فقال: الذی قلت کان صحیحا وجب بالثانی التعزیر لأنه لیس بصریح.

أقول: لا نزاع فی أنه إذا قال لأحد: أنت زان، مثلا ثم بعد ذلک عاد إلیه و قال له: الذی قلت کان صحیحا، مثلا فهو لا یوجب حدّا جدیدا و إنما الموجب للحدّ هو قوله الأوّل إلّا أن البحث و النزاع فی الدلیل علی ذلک.

فاستدل المحقّق له بعدم صراحهٔ اللّفظ الثانی و قد تقدّم منه فی أوّل أبحاث القذف اعتبار الصراحهٔ فیه و أن التعریض لا یوجب إلّا التعزیر.

فی حین أن صاحب الجواهر قد أنکر ذلک و صرّح بأن ذلک لصحیح محمّد بن

---

(۱) سورهٔ الإسراء الآیهٔ ۲۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۱۹

مسلم و یمکن أن یستفاد من عبارته أن اللفظ المزبور لعلّه یکون صریحا، فالمانع لیس من هذه الناحیهٔ بل من جهه التعبّد.

فلو کان النزاع بین العلمین فی الصّراحهٔ و عدمها فالظاهر هو ما أفاده المحقّق، و ذلک لأن القاذف لم یقل فی المرّهٔ الثانیهٔ: أنت زان مثلا حتی یکون لفظا صریحا فی القذف بل إنّه ألقی کلمهٔ تلازم ذلک فهی قذف بلازمها لا بصریحها.

أما لو کان نظر صاحب الجواهر إلی إنکار صراحته و الاعتراف بظهوره طبقا لما ذهب إلیه سابقا من کفایهٔ الظهور فی القذف، فالحق معه، و علی هذا یؤول الأمر إلی أنه و إن کان هذا اللفظ ظاهرا فی القذف و هو یقتضی أن یترتّب علیه الحدّ إلّا أن الروایهٔ تمنع عن ذلک و هی:

محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام فی الرجل یقذف الرجل فیجلد فیعود علیه بالقذف فقال: إن قال له: إنّ الذی قلت لک حقّ، لم یجلد و إن قذفه بالزنا بعد ما جلد فعلیه الحدّ و إن قذفه قبل ما یجلد بعشر قذفات لم یکن علیه إلّا حدّ واحد «۱». و الفرض الأوّل من الروایهٔ هو عین محلّ البحث و قد صرّح الإمام علیه السلام فیه بأنه لم یجلد.

و الحقّ أن مفاد الروایهٔ لیس هو الحکم بعدم الحدّ مع مفروغیّهٔ الصراحهٔ أو الظهور الملحوظ فی باب القذف حتّی یکون الحکم علی خلاف المتعارف و مبتیّا علی التعبّد المحض بأن یکون خصوص هذا الکلام موجبا للتعزیر و إن کان قذفا بل المراد أنه لیس من باب القذف تخصّصا فلا یترتّب علیه الحدّ بالطبع.

فرع آخر

و هنا فرع آخر يشبه الفرع المذكور و إن لم يكن مذكورا فى كلماتهم و هو أنه لو قال القاذف: أنت زان، و قال ثالث للمقذوف: إنّ الذى قاله فلان حقّ أو

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۲۰

صحيح، فإذا كان الظاهر من الصحيحة عدم كون الكلام المزبور قذفا فإنّه يجرى الحكم المذكور فى فرض الرواية، فى هذا الفرض أيضا، و على الجملة فالمثالان نظير باب التعريض الذى لا يترتّب عليه الحدّ على ما تقدّم.

القذف المتكرر

قال المحقّق: و القذف المتكرّر يوجب حدّا واحدا لا أكثر.

أقول: و يدلّ على ذلك ذيل صحيحة محمد بن مسلم المذكورة آنفا حيث قال: و إن قذفه قبل أن يجلد بعشر قذفات لم يكن عليه إلّا حدّ واحد. هذا مضافا إلى أنه بعينه نظير موجبات الغسل أو الوضوء حيث إنّ غسلا واحدا أو وضوءا واحدا يكفى لإحداث متعدّدة قال فى الجواهر: و لصدق موجب الرمى و إن تعدّد.

و قال قدس سره بعد ذلك: نعم لو تعدّد المقذوف تعدّد الحد لكلّ واحد منهم.

ثم قال: بل لو تعدّد المقذوف به للواحد كأن قذفه مرّة بالزنا و أخرى باللواط و ثالثة بأنه ملوط به ففى كشف اللثام: عليه لكلّ قذف حدّ.

أقول: إنّ كاشف اللثام بعد أن حكم بأنه لو كرّره بعد الحدّ حدّ ثانيها و ثالثها و هكذا لعموم، «الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ»، و الأخبار. قال: و كذا إذا اختلف المقذوف به و إن اتّحد المقذوف كأن قذفه مرة بالزنا و أخرى باللواط و أخرى بأنه ملوط به فعليه لكلّ حدّ و إن لم يتخلل الحدّ فإنّ الإجماع و النصوص دلّت على إيجاب الرمى بالزنا الحدّ ثمانين اتّحد أو تكرّر و كذا الرمى باللواط و كذا بأنه ملوط به و لا دليل على تداخلها انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: تعدّد القذف تارة يكون مع اتّحاد المقذوف به و أخرى مع تعدّده، و لا شكّ فى تداخل الأسباب فى الصورة الأولى على ما مرّ بيانه و أنه صريح ذيل الصحيحة كما أنّها صرّحت بتكرّر الحدّ مع تخلّل الحدّ.

و أمّا الصورة الثانية و هى ما إذا تعدد المقذوف به فإن تخلّل الحدّ بينها فالحكم

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۲۱

واضح و أمّا بدون ذلك فيمكن إلحاقها بالفرض المذكور فى ذيل الصحيحة، و يحكم فيها بعدم تكرار الحدّ و ذلك بأن يقال: إنّ القذفات المتكررة المتعدّدة كأسباب الوضوء و الغسل، العديدة لا يزيد بالثانى منها على ما حدث بالأوّل شىء فالوضوء مثلا قد انتقض بالحدث الأوّل و كذا بالنسبة إلى الغسل، و كذلك الأمر بالنسبة إلى الخبث فالملاقاة للبول فى المرّة الأولى أوجبت نجاسة الملاقى و أمّا المرّات المتعاقبة المتأخّرة فلا تؤثّر شيئا.

نعم فيما إذا كانت الأسباب متفاوتة الأثر شدّة و ضعفا فلا محالة تتقدّم الكيفيّة الشديدة و يكون التقدّم مع الأثر الأقوى كما لا يخفى.

و يمكن القول بعدم إلحاقه به فيحكم بتعدّد الحدّ على حسب تعدّد السبب بأن يقال: إنّ التداخل خلاف القاعدة فإنّ كلّ سبب يطالب مسبّبا مستقلّا و إنّما خرج مورد بالنص فالباقى باق تحت عموم القاعدة، و الرمى إلى الزنا شىء و إلى اللّواط شىء آخر و هو فاعلا غيره مفعولا فلا وجه لتداخل تلك الأسباب المختلفة و إلى ذلك كان نظر كاشف اللثام.

و لكن لعلّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل و ذلك لصدق القذف و رجوع الجميع إلى اسم القذف، و الرمى بالزنا فى الصحيح و إن كان

مذكورا فى كلام الإمام عليه السلام دون الراوى إلّا أن الظاهر كونه بملاك الرمى و القذف المحقّق فى القذف باللواط أيضا مطلقا و لا خصوصيّة بحسب الظاهر للقذف بخصوص الزنا فى هذا الحكم.

و بعبارة أخرى: إنّ الآثار قد تكون آثارا لصرف وجود الشىء و قد تعتبر آثارا للأفراد و الماهيّة ففى الضمانات يكون الأمر على النحو الثانى، فإذا أتلف من مال الغير عشر مرات فعليه ضمان كلّ واحد بنفسه و لا مورد للتداخل أصلا بخلاف باب النجاسة و الطهارة فإنّ طهارة واحدة كافية عن الأحداث المعدّدة، و الظاهر أن مورد البحث من هذا القبيل فالحدّ كالمطهّر كما أن القذف كقذارة باطنيّة للإنسان، و يستظهر ذلك من صحيح ابن مسلم.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۲۲

و على الجملة فيتداخل الحدّ فيما إذا تعدّدت النسبة و المقذوف به كلاهما و لا أقلّ من طروّ الشبهة الدارئة للحدّ فيقتصر على حدّ واحد.

المسألة السادسة فى عوامل سقوط الحدّ عن القاذف

قال المحقّق: لا يسقط الحدّ عن القاذف إلّا بالبينة المصدّقة أو تصديق مستحقّ الحدّ أو العفو و لو قذف زوجته سقط الحدّ بذلك و باللّعان.

أقول: حيث إنّه قد جعل اللّه تبارك و تعالى الحدّ على رمى المحصنات فبعد ثبوت الرمى بالنسبة إلى امرأة تكون بحسب الظاهر محصنة أو رجل محصن، استحقّ المقذوف مطالبة حدّ القاذف. فهنا نقول إنّه بعد ثبوت القذف لا يسقط الحدّ عنه إلّا بأمور:

۱- البيّنة المصدّقة [۱] للقاذف فى فعل ما قذفه به و على وقوعه منه.

۲- تصديق المقذوف القاذف على ما نسبه إليه من الموجب للحدّ، و إن شئت فقل: إقرار المقذوف بما رماه القاذف به و لو مرّة واحدة مع أن الإقرار مرّة واحدة لا يوجب ثبوت العمل، و وقوع الفعل بل ذلك يحتاج إلى أربع مرّات كما فى الشهود، إلّا أنه يكتفى به فى سقوط الحدّ عن القاذف.

۳- عفو المقذوف عنه كما تقدّم البحث فى ذلك آنفا.

۴- اللعان فى خصوص مورد قذف الرجل زوجته فإنه يسقط به الحدّ عن الزوج القاذف ففى مورد قذف الرجل لزوجته تجرى الأربعة كلّها و فى سائر

---

[۱] أقول: المذكور فى بعض المتون هو البيّنة المصدّقة فيمكن أن يكون المراد منها البيّنة الّتى تصدّق القاذف كما أنه يمكن أن يراد منها: البيّنة الّتى صدّقها الشارع و أنفذها و هى البيّنة الّتى يثبت بها الزناء، فعلى الأوّل يقرء مكسورا و على الثانى مفتوحا فراجع شرح الإرشاد للمحقّق الأردبيلى قدس سره.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۲۳

الموارد تجرى الثلاثة الأول و لا يجرى فيها اللعان [۱].

و هنا بحث و هو أنه هل عدم الحدّ هنا من باب سقوط ما ثبت بأن كان الحدّ ثابتا، لكون المقذوفة مثلا من المحصنات، أو أنه من باب عدم الثبوت و الجعل أصلا لعدم كونها من المحصنات الّتى يوجب رميهنّ الحدّ؟.

الظاهر هو الثانى و ذلك لأن موضوع ثبوت حدّ القذف هو رمى المحصنات فمن قذف من كان ظاهره العفّة حكم عليه بحدّ القذف.

و بعبارة أخرى: إنّ الملاك هو قذف المتستّر الذى يأبى عن إظهار القبائح فإذا قذف القاذف أحدا فما لم يقم البيّنة مثلا يعتبر المقذوف عفيفا متستّرا فكان يجب على قاذفه الحدّ إلّا أنه بعد ما قامت البيّنة المعتبرة أى أربعة شهود على الزنا، أو أقرّ هو بنفسه يظهر

الخلاف و یعلم أنه لم یکن کـذلک أی عفیفا متستّرا فلم یکن القـذف قـذف المتستّر فلم یکن فی الواقع و نفس الأمر حدّ أصـلا علی القاذف و إنّما کان علیه الحدّ بحسب الظاهر، و علی هذا فلیس السقوط بمعناه المعروف.

نعم بالنسبۀ إلی العفو لا کلام أصـلا فإنّ العفو هو إزالۀ ما ثبت و رفع ما تحقّق و وقع بحسب الواقع و فی نفس الأمر، فالتعبیر بالسقوط هناک فی محلّه لأن الحدّ کان ثابتا و إنّما ازاله عفو المقذوف.

و علی الجملۀ فیمکن أن یقال بأن حکم القذف هنا نظیر الحکم بالصلاۀ فی

---

[۱] و هنا أمور أخر یوجب سقوط حدّ القذف فنقول بالضمیمۀ إلی ما فی المتن:

۵- الصلح عنه بشیء.

۶- انتقال الحقّ من المقـذوف إلی القاذف بالإرث و قـد أوضـحه فی مناهـج الیقین بالعبارۀ المـذکورۀ بعد إجماله فی الجواهر ثم قال المامقانی رضوان اللّه علیه فی المناهج: و فی سقوطه بموت الزوجۀ تأمّل نعم سقوطه مع انحصار الوارث فی الزوج لا یخلو من وجه.

و قال فی الغنیۀ: و لا یسقط حدّ القذف بالتوبۀ علی حال و إنّما یسقط بعض المقذوف أو ولیّه من ذوی الأنساب خاصّۀ انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۲۴

الثوب المحکوم بالطهارۀ مع الجهل بنجاسـته حیث إنّه إذا انکشف کونه نجسا فإنّه لم ینکشف الخلاف بالنسبۀ إلی ما مضـی بل تغیّر الحکم من هـذا الحین لأـن بطلان الصـلاۀ مترتّب علی النجس المعلوم. ففی المقام یکون النسـبۀ إلی الزنا بـدون الإتیان بالأربع موجبۀ للحدّ مع الجهل بوقوعه فإذا قامت البیّنۀ أو أقرّ المقذوف بالفعل فمن هذا الحین ینقطع الحکم بالحدّ.

و هـذا بخلاـف أن یقال إنّ الموضوع للقـذف هو مورد التستّر و إن کان القاذف عالما بینه و بین اللّه بزناه فإنّه لم یکن له إظهار ذلک فـإذا قامت البیّنـۀ أو اعترف المقـذوف فإنّه ینکشف بـذلک أن الموضوع لم یکن حاصـلا و أنه کان یتخیّل کون الزانی متستّرا و علیه فمن أوّل الأمر لم یکن الموضوع محقّقا و لم یکن الحکم بالحـدّ بالطبع ثابتا و إنّما کان ذلک بحسب الظاهر فکأنّ نسـبۀ الزنا إلی غیر الزانی و الزانیـۀ موجبـۀ للحدّ، و البیّنۀ کاشـفۀ عن أنه کانت زانیۀ مثلا، و کذا بالنسـبۀ إلی الإقرار و إنّما کان بحسب الظاهر یتخیّل أنّها کانت محصـنۀ یترتّب علی قـذفها الحـدّ. فعلی الأوّل یتمّ التعبیر ب (یسـقط) و هذا هو الوجه فی تعبیر العلماء کذلک و أمّا علی الوجه الثانی فلا وجه للتعبیر به لأنه فی الواقع لم یکن حتّی یسقط.

و کیف کان فلا یقام علی القاذف حدّ القذف فی الموارد الأربعۀ.

و هل یعزّر بعد سقوط الحدّ عنه؟

بقی الکلام هنا فی أنه هل یعزّر القاذف بعد أن سقط عنه الحدّ أو أنه یسقط عنه التعزیر أیضا فلیس علیه شیء؟ وجهان.

فمن أن الثابت علیه کان هو الحدّ و قد سقط بأحد هذه الأمور و لا دلیل علی ثبوت التعزیر علیه بعد ذلک فلیس علیه التعزیر.

و من أن ثبوت المقـذوف به بالبیّنۀ أو الإقرار لا یجوّز القذف و إن جوّز إظهاره عند الحاکم لإقامۀ الحدّ علیه، و العفو و اللعان أیضا لا یکشفان عن إباحته و لا یسقطان إلّا الحدّ فیلزم أن یعزّر علی ما ذکروه من ثبوته فی کلّ کبیرۀ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۲۵

و قد ذکر الوجهین فی کشف اللثام و اقتصر علی ذلک فلم یرجّح واحدا منهما و لا اختار شیئا من مقتضاهما.

نعم قوّی صاحب الجواهر الأوّل منهما فإنّه قال بعد ذکر الوجهین: و لعلّ الأوّل لا یخلو عن قوّۀ.

و هو کذلک لأن أدلّۀ الحدّ ظاهرۀ فی أن المرتکب لموجبات الحدّ لیس علیه إلّا الحدّ و مقتضاها تخصیص ما دلّ علی وجوب التعزیر علی کلّ معصیۀ، و استثناء تلک الکبائر التی جعل الشارع علیها الحدّ. و کأنه قیل، کلّ من فعل محرّما یعزّر إلّا إذا أتی بالزنا أو القذف

أو السرقة أو غير ذلك من أسباب الحدّ فإنّه لا تعزير عليه و إنّما يجب حدّه بالمقدار المقرّر فى تلك الموارد، غاية الأمر أنه قد حدث ما أوجب سقوط هذا الحدّ فى المقام فكيف يحكم بالتعزير [۱].

و كأنه قد جعل الحدّ فى تلك الموارد بدلا عن التعزير و ليس التعزير فيها مجعولا كما يشهد بذلك سيرة أمير المؤمنين عليه السلام بل و سيرة المسلمين فى طول الأعصار حتّى الخلفاء، فلم يكونوا يجمعون بين الحدّ و التعزير فى معصية واحدة و لم يسمع إلى الآن أن سارقا قد قطعت يده حدّا للسرقة و عزّر هو للحرمة مثلا.

نعم قد يجمع بينهما لجهة أخرى مثل وقوع العمل منه فى مكان كذا أو زمان كذا

---

[۱] أقول: و يحتمل التفصيل بين الموارد الأربعة. قال: فى الروضة ج ۲ ص ۳۴۸ و سقوط الحدّ فى الأربعة لا كلام فيه لكن هل يسقط مع ذلك التعزير؟ يحتمله خصوصا فى الأخيرين لأن الواجب هو الحدّ و قد سقط و الأصل عدم وجوب غيره، و يحتمل ثبوت التعزير فى الأوّلين لأن قيام البيّنة و الإقرار بالموجب لا يجوّز القذف لما تقدّم من تحريمه مطلقا و ثبوت التعزير به للمتظاهر بالزنا فإذا سقط الحدّ بقى التعزير على فعل المحرّم، و فى الجميع لأن العفو عن الحدّ لا يستلزم العفو عن التعزير و له اللعان لأنّه بمنزلة إقامة البيّنة على الزنا انتهى.

قوله: و فى الجميع، يعنى يحتمل ثبوته فى الجميع أمّا الأوّلان فقد ذكر وجهه و أمّا الأخيران فلما ذكر بعدهما.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۲۶

فالحدّ للفعل و التعزير لهذه الجهة.

و على الجملة فلم يكن المجعول فى مورد الحدّ إلّا أمرا واحدا و قد زال و ارتفع و إذا سقط الحدّ بالمسقط فلا دليل على تبديله بالتعزير.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۲۷

المسألة السابعة حدّ القذف ثمانون مطلقا

قال المحقّق قدّس سرّه: الحدّ ثمانون جلدة حرّا كان أو عبدا

أقول: و يدلّ على ذلك الكتاب و السنّة و الإجماع. أمّا الأوّل فهو قوله تعالى:

«وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِينَ جَلْدَةً وَ لٰا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً أَبَداً وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ» «۱».

و أمّا الثانى فروايات عديدة أخرجها الشيخ المحدث الحرّ العاملىّ فى باب عنوانه: باب ثبوت الحدّ على القاذف ثمانين جلدة إذا نسب الزنا إلى أحد أو إلى أمّه أو أبيه.

و مفاد العنوان أنه لا فرق فى ترتّب حدّ القذف و كونه ثمانين بين أن ينسب الزنا إلى شخص أو إلى أبيه أو أمّه. و هذا هو المستفاد من تلك الروايات التى أخرجها فى الباب:

عن أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام فى امرأة قذفت رجلا قال: تجلد ثمانين جلدة «۲».

و عن عبد اللّه بن سنان قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن الفرية ثلاث يعنى ثلاث وجوه: إذا رمى الرجل الرجل بالزنا و إذا قال: إنّ أمّه زانية و إذا دعا لغير أبيه فذلك فيه حدّ ثمانون «۳».

و عن السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: إذا سألت الفاجرة من فجربك فقالت: فلان، فإنّ عليها حدّين: حدّا من فجورها و حدّا من فريتها على الرجل المسلم [۱].

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ القذف ح ۳، و قوله علیه السلام: الفاجرة،

---

(۱) سورة النّور الآیة ۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

و عن محمد بن سنان عن الرضا علیه السلام فیما کتب إلیه: و علّة ضرب القاذف و شارب الخمر ثمانین جلدة لأن فی القذف نفی الولد و قطع النسل و ذهاب النسب و کذلک شارب الخمر لأنه إذا شرب هذی و إذا هذی افتری فوجب علیه حدّ المفتری «۱».

و عن حریز عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: القاذف یجلد ثمانین جلدة و لا تقبل له شهادة أبدا إلّا بعد التوبة أو یکذب نفسه. «۲».

و أمّا الإجماع فقد صرّح به فی الجواهر، کما استدلّ به الأردبیلی فی شرح الإرشاد.

ثم إنه لا شکّ فی أن الثمانین هو حدّ الحرّ. و أمّا فی مورد العبد فهو کذلک علی الأصحّ و الرأی السدید و إلّا فهو لیس کالأوّل بل فیه خلاف فی الجملة و ذهب بعض کما تقدم إلی أنّ حدّ القاذف العبد هو النصف فیجلد أربعین جلدة و ذلک لقوله تعالی «فَإِنْ أَتَیْنَ بِفاحِشَةٍ فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَی الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ.» «۳» و لخبر سلیمان «۴» و خبر حمّاد «۵».

و قد مرّ أن الآیة فسّرت بحدّ الزنا و أمّا الروایات فهی مختلفة و التقدیم للروایات الدّالّة علی عدم التنصیف فراجع فلذا أفتوا باختصاص تنصیف حدّ المملوک بباب الزنا الذی هو من حقوق اللّه تعالی فلا یجری فی القذف الذی هو من حقوق الناس.

ظاهرة فی الّتی زنت برضاها فصحّ أن یکون علیها حدّان: حدّ من فجورها و حدّ من فریتها.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ القذف ح ۵.

(۳) سورة النساء الآیة ۲۵.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱۵.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب بقیّة الحدود ح ۳.

فی ضرب القاذف بثیابه متوسّطا و تشهیره

قال المحقّق: و یجلد بثیابه و لا یجرّد، و یقتصر علی الضرب المتوسّط و یشهر القاذف لتجتنب شهادته.

أقول: هنا أحکام:

أحدها أنه یجلد القاذف مع ثیابه لا مجرّدا عنها.

ثانیها أنه من حیث کیفیّة الضرب و أنحائه شدّة و ضعفا یضرب متوسّطا لا شدیدا جدّا و لا ضعیفا و خفیفا کذلک.

ثالثها أنه یشهر القاذف کما یجلد حتی لا یعتمد علی شهادته.

أمّا الأوّل فقد استدلّ علیه بأمور: عدم الخلاف بل الاتّفاق کما ذکره فی کشف اللثام، و بالأصل و الأخبار.

و الظاهر أن التمسک بالأصل لیس فی محلّه و لا یدری ما هو المراد من الأصل فإن کان المراد هو أصالة عدم الحدّ مجرّدا ففیه أن

الأصل عدم الحدّ مع الثياب بلا فرق بينهما و ذلک لأن کلا منها حادث ليست له حالة سابقة کی يستصحب، و العلم الإجمالی حاصل بوجوب واحد منهما و هما کالمتباينين، و الاحتياط يقتضی تکرار الحدّ مجرّدا و مع الثياب و لا يمکن الالتزام به. و إن کان المراد أصالة عدم اشتراط الحدّ بکونه مجرّدا فهذا لا يوجب حرمة الضرب مجرّدا و إنّما يفيد هذا الأصل أنه يکفی لو لم يکن مجرّدا و أين هذا من إثبات اعتبار خصوص کونه مع الثياب الذی هم بصدده.

لا- يقال: إنّ المقام من قبيل الشک فی التکليف الزائد فإنّه لا شکّ فی وجوب حدّ ثمانين و إيلامه بذلک، و إنّما يشکّ فی لزوم تجريد جسده أيضا و فی اعتبار إيلام أزيد علی ضربه بتجريد بدنه و الأصل عدمه.

لأنا نقول: قد ذکرنا أنهما من قبيل المتباينين: الجلد مجرّدا و الجلد مع الثياب، و کما يحتمل أن کان الشارع قد أراد التخفيف فی الإيلام فلا يعتبر التجريد، کذلک يحتمل أن يکون قد أراد التشديد و التغليظ فی حقّه قلعا لهذه المعصية

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۳۰

العظيمة فقرّر الجلد مجرّدا فأين الأقل و لأکثر؟.

لا يقال: لعلّ المراد من الأصل قاعدة الدرء لأنا نقول: إنّه خلاف ظاهر الخبر: الحدود تدرء بالشبهات، فإنه متعلّق بأصل الحدّ.

و أمّا الأخبار فمنها:

عن إسحاق بن عمّار عن أبی الحسن عليه السلام قال: المفتری يضرب بين الضربين يضرب جسده کلّه فوق ثيابه «۱».

و منها: ما عن السکونی عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أمر رسول اللّه صلی اللّه عليه و آله أن لا ينزع من ثياب القاذف إلّا الرداء «۲». إلی غير ذلک من الأخبار، و يأتی بعضها فی البحث الآتی.

نعم مقتضی الرواية الأخيرة استثناء الرداء. و لعلّ الوجه فی ذلک هو أنه بحسب الغالب لباس ضخيم غليظ يمنع عن إحساس أ لم الضرب فلذا أمر عليه السلام بنزعه عنه، و بعد نزع الرداء- لو کان عليه- فلا- فرق بين أن يکون عليه قميصان أو هو مع القباء أو غير ذلک من أنواع الملابس [۱].

هذا و لکن هنا رواية صحيحة تدلّ علی اعتبار التجريد و هی رواية محمد بن قيس عن أبی جعفر عليه السلام قال: قضی أمير المؤمنين عليه السلام فی المملوک يدعو الرجل لغير أبيه قال: أری أن يعری جلده «۳».

قوله: يعری جلده، من باب الإفعال من أعريته من ثيابه، و عری الرجل عن ثيابه من باب تعب فهو عار و عريان.

---

[۱] أقول: و يبد و فی الذهن أن وجه استثناء الرداء أنه و إن کان من أنواع الثياب إلّا أنه ليس کسائر الأثواب فهو ثوب منفصل لعدم الأزرار فيه و ليس له کمّ کأکمام الثوب حتی يتعلّق و يرتبط بالبدن.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۵ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۵ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف ح ۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۳۱

و قد ذکر صاحب الجواهر قدس سره فی توجيه ذلک وجوها [۱].

و أمّا الثانی و هو الاقتصار علی ضربه متوسّطا فهو أوّلا: مقتضی الأمر بالجلد و الضرب بلا تقييد بالشدّة و الخفّة فإنّه يحمل علی المتعارف بين الناس. و ثانيا:

تدلّ علی ذلک الروايات الشريفة نصّا.

فعن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یفتری کیف ینبغی للإمام أن یضربه؟ قال: جلد بین الجلدین «۱».
و عن إسحاق بن عمّار عن أبی الحسن علیه السلام قال: یضرب المفتری ضربا بین الضربین یضرب جسده کلّه «۲».
و عن إسحاق بن عمّار عن أبی الحسن علیه السلام قال: المفتری یضرب بین الضربین یضرب جسده کلّه فوق ثیابه «۳».
و عن إسحاق بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: یجلد الزانی أشدّ

---

[۱] أقول: منها احتمال کونها قضیّة فی واقعة، و منها أنه تعزیر منوط بنظر الحاکم لأن الدعوة لغیر الأب لیست قذفا، و منها کونه من عراه یعروه إذا أتاه، و الجلد بفتح الجیم أی أری أن یحضر الناس جلده حدّا أو دونه، و منها أن یکون اللفظ بإعجام العین و تضعیف الراء و البناء للفاعل من التغریة أی یلصق الغراء بجلده و یکون کنایة عن توطین نفسه للحدّ أو التعزیر انتهی.
و قال فی المنجد: الغراء و الغیراء ما طلی به، ما ألصق به الورق أو الجلد و نحوهما انتهی و فی مجمع البحرین: الغراء ککتاب شیء یتخذ من أطراف الجلود یلصق به و ربّما یعمل من السمک و الغراء کعصاء لغة انتهی.
ثم لا یخفی أن ما ذکره فی الجواهر من التوجیهات مأخوذ من کشف اللثام فراجع ج ۲ ص ۲۲۴.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۵ من أبواب حدّ القذف ح ۱.
(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۵ من أبواب حدّ القذف ح ۲.
(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۵ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

الحدّین قلت: فوق ثیابه؟ قال: لا و لکن یخلع ثیابه، قلت: فالمفتری؟ قال:
ضرب بین الضربین فوق الثیاب یضرب جسده کله «۱».
ثمّ إنّ فی بعض هذه الأخبار ما یفید اعتبار أمر آخر و هو الضرب علی کلّ جسده و تمام بدنه.
و لعلّ ذکر ذلک من جهة أنه إذا أمر بضرب أحد علی جسده فبالطبع یضربون علی تمام بدنه دون موضع خاصّ منه الذی یوجب الجرح فیه و إیجاد إیلام زائد و تبعات مولمة.
و أمّا الثالث و هو تشهیر القاذف فهو لحکمة أن یعرفه الناس بأنه یقول بخلاف الشرع فلا عبرة بأقواله إذا عاد إلی ما فعل و لا تقبل شهادته کما نصّ علی عدم قبول شهادته فی الآیة الکریمة فلا بدّ من أن یعرف فلا تقبل شهادته.
و کیف کان فلا نصّ هنا بخصوصه علی ذلک إلّا أنه لمّا ورد النصّ بذلک فی شاهد الزور کما فی موثّقة سماعة قال: سألته عن شهود زور فقال: یجلدون حدّا لیس له وقت فذلک إلی الإمام و یطاف بهم حتی یعرفهم الناس. «۲».
فبتنقیح المناط و تعمیم التعلیل المذکور و اشتراکه یحکم بالتشهیر فی المقام أیضا کی یعرفه الناس بذلک و لا یصیر قوله فی حقّ الآخرین موجبا لتفضیحهم و سقوطهم فی أعین الناس.
و بذلک یخرج المقام عن کونه إشاعة الفاحشة المبغوضة عند اللّه تبارک و تعالی الموعود علیها العذاب بقوله سبحانه «إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ» «۳». و لعلّ ذلک لکون الزنا مثلا من المعاصی القائمة بشخصین یقع ذلک نوعا فی الخفاء و یختم الأمر به فی حین أن القذف من المعاصی التی تورث فتنة و فسادا فإنّه سبب لفضیحة الناس و هتکهم و إثارة

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۵ من أبواب حدّ القذف ح ۶.
(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب بقیّة الحدود ح ۱.

(۳) سورة النّور الآیة ۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۳۳

العدوان فی المجتمع و قطع روابطهم فلذا کانت إشاعة کون فلان زانیا مبغوضة عند اللّه تعالی دون إشاعة کون فلان قاذفا فإنّه لیست کذلک.

فی طرق ثبوت القذف

قال المحقق: و یثبت القذف بشهادة العدلین أو الإقرار مرّتین.

أقول: أما الأوّل فلعموم أو إطلاق دلیل حجیّة البیّنة و حیث إنه لیس کالزنا فلذا یکتفی فیه بشاهدین خلافا للزنا الذی لا بد فیه من أربعة شهود.

و أما الإقرار مرتین فلیس فیه نصّ خاصّ و إنما الوارد هو الدلیل الکلّی، أی إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز، و فی الجواهر: لا أجد فیه خلافا.

و مقتضی التمسّک به هو الاجتزاء بإقرار واحد أی مرّة واحدة و لکنّهم اعتبروا هنا مرتین، و لعلّ ذلک لمکان أنهم جعلوا إقراره بمنزلة الشهادة فکما أنه یعتبر فی الإقرار بالزنا أربعة أقاریر کما یعتبر فی الشهادة أربعة شهود کذلک فی المقام یعتبر إقراران کما یعتبر فی الشهادة فیه الشاهدان.

و الحق أنه إن کان هنا إجماع کما هو الظاهر من صاحب الجواهر فهو و إلّا فللمناقشة مجال و مقتضی القاعدة هو الإکتفاء بالإقرار مرّة واحدة.

و أما ما قد یقال من أن اعتبار المرّتین فی الإقرار من جهة بناء الحدود علی التخفیف فینزّل إقراره منزلة الشهادة علی نفسه فیعتبر فیه التعدد.

ففیه إنه یشبه المصادرة و مع ذلک فلا یخلو عن إشکال و لزم تنزیل بیّنة القذف منزلة بیّنة الزنا و الحکم باعتبار الأربعة أیضا فی المقام.

و علی الجملة فالظاهر أنه لا یصح التمسک بقاعدة بناء الحدود علی التخفیف فی إثبات اعتبار التعدد مع دلالة دلیل الإقرار بنفسه علی کفایة المرّة.

نعم یمکن أن یقال: إنه بعد ذهاب العلماء کلّهم إلی اعتبار المرّتین و عدم الاجتزاء بمرّة واحدة فهذا یوجب الشبهة و لا أقلّ من ذلک و حینئذ فیدرء الحدّ بها، و لو لا ذلک فما ذکره غیر تامّ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۳۴

کما أن قوله بتنزیله منزلة الشهادة علی نفسه فیعتبر فیها التعدد أیضا لا یخلو عن إشکال لأنه علی ذلک لزم اعتبار المرتین فی کلّ الموارد و لم یبق مورد یکتفی بالإقرار مرّة واحدة لأنه لا بدّ فی الشهادة من الاثنین.

شرائط المقر بالقذف

قال المحقق: و یشترط فی المقرّ التکلیف و الحریة و الاختیار.

أقول: إنّ ما ذکره هنا مبنیّ علی القواعد الکلیّة الجاریة فی غیر المقام أیضا من المقامات فإنّ التکلیف شرط عامّ و لا بدّ فی ترتّب حدّ القذف علی إقرار المقرّ من بلوغه و عقله، و لا عبرة بإقرار الصبی و لا المجنون.

و کذا یعتبر فیه الحریّة و ذلک لأنه لو کان مملوکا للزم أن یکون إقراره علی نفس المولی لا نفسه حیث إنّه مال و ملک للمولی و

یلزم بهذا الإقرار الضرر علی الغیر أی المولی و هو غیر ناقد.

و یعتبر أیضا فیه الاختیار فلا عبرة بإقرار من أکره علی ذلک و لا یؤثّر إقراره هـذا شـیئا و إنما یفید الإقرار بالقذف ترتّب الحدّ علیه إذا نشأ عن اختیار کسائر الأقاریر، و الدلیل علی ذلک هو حدیث الرفع و غیره.

المسألة الثامنة فی ثبوت التعزیر إذا تقاذف اثنان

قال المحقّق: إذا تقاذف اثنان سقط الحدّ و عزّرا.

أقول: هذا للتعبّد محضا و لا خلاف فی الحکم کما فی الجواهر.

و یدلّ علی ذلک صـحیح عبد اللّه ابن سـنان قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السـلام عن رجلین افتری کلّ واحد منهما علی صاحبه. فقال: یدرأ عنهما الحدّ و یعزّران «۱».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۳۵

و صـحیح أبی ولّاد قال: سـمعت أبا عبـد اللّه علیه السـلام یقول: أتی أمیر المؤمنین علیه السـلام برجلین قـذف کل واحد منهما صاحبه بالزنا فی بدنه قال:

فدرأ عنهما الحدّ و عزّرهما «۱». و هما مضافا إلی کونهما صحیحین، معمول بهما عند الأصحاب إذا فلا کلام هنا.

نعم قـد ذکر صـاحب الجواهر هنـا فرعـا لاـ یخلو عن کلام، و هو ما إذا تغایرا و تعارضا بما یقتضـی التعزیر فإنه لا یسـقط تعزیرهما. و ذلـک بمقتضـی ما ورد فی تقاذف الاثنین من سـقوط الحـد دون التعزیر، فکما أن التعزیر هناک لا یسـقط بالتقاذف کما یسـقط الحدّ کذلک تغایرهما و تعارضهما لا یوجب سقوط التعزیر عنهما.

هذا، و لکن یرد علیه أن عدم سقوط التعزیر فی مورد استحقاق الحدّ لو لا مانع کون القذف من الطرفین لا یقتضی استفادة حکم کلّی بـأن وقوع الفعـل من کـلّ جـانب بالنسـبة إلی الآـخر و إن أوجب سـقوط الحـدّ فی مواضـعه لکنّه لا یقتضـی سـقوط التعزیر فی مواقع المعارضة.

نعم یمکن أن یقـال: إنّ عـدم سـقوط التعزیر فی مورد التقـاذف لیس لخصوصـیّة تختصّ به حتی لاـ یجری الحکم فی مورد التغـایر و المعارضة و إنّما هو لأجل کونه حقا للّه تعالی و هو لا یسقط و هذه الجهة محققة فی مورد التغایر أیضا فلا یسقط تعزیرهما.

لکن لا یخفی أن هذا من باب استفادة المطلب من الخارج دون الاستظهار و الاستفادة من الروایة الذی هو مراد صاحب الجواهر قدس سره حیث قال:

و منه و من غیره یعلم عدم سقوط التعزیر عنهما لو تغایرا بما یقتضیه انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۳۶

المسألة التاسعة فی عدم تعزیر الکفّار مع التنابز بالألقاب.

قال المحقّق: قیل: لا یعزّر الکفّار مع التنابز بالألقاب و التعییر بالأمراض إلّا أن یخشی حدوث فتنة فیحسمها الإمام بما یراه.

أقول: هنا أبحاث:

أحدها: أنه هل عدم التعزير بعنوان الرخصة أو العزيمة؟ و بتعبير آخر: هل المراد أنه لا يجب تعزيرهم أو أنه لا يجوز ذلك؟.
لعلّ ظاهر العبارة هو الثانى [۱] لأنه لو كان المراد عدم الوجوب فهذا لا يختصّ بتنابزهم بل يجرى فى غير ذلك من الأمور أيضا.
ثانيها: أنه هل المراد من الكفّار هو أهل الذمّة الذين يجوز للمسلمين مؤاخذتهم على ما يفعلون من محرّماتنا غاية الأمر أنه خصص ذلك بهذا المورد أى تنابزهم بالألقاب أو أن المراد مطلق الكفار سواء كانوا ذميّين أم لا؟.
ظاهر الكلمات هو الثانى فإنّى كلّما تفحّصت فى كلماتهم لم أجد التعبير بغير ذلك فراجع الشرائع و القواعد و المسالك و كشف اللثام و الرياض و شرح الأردبيلى على الإرشاد و غير ذلك من الكتب ترى أن كلّهم قد عبّروا بالكفار [۲].
ثالثها: فى أصل هذا الحكم فنقول: إنّ هذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب بل فى الجواهر: لم أجد من حكى فيه خلافا انتهى. كما أنه قال فى الرياض: و لعلّه

---

[۱] أقول: لعلّ الظاهر خلاف ذلك فإنّ المحقق قال قبل ذلك بسطر واحد: إذا تقاذف اثنان سقط الحدّ و عزّرا انتهى. ثم قال: قيل لا يعزّر الكفّار إلخ فالنهى فى مقام توهم الوجوب و هو لا يدلّ على أزيد من الجواز، و قد أوردت ذلك فى مجلس الدرس.
[۲] أقول: قد عثرنا فى بعض كلماتهم على التعبير بأهل الذمّة فهذا ابن البرّاج قدس سره قال فى المهذّب ج ۲ ص ۴۵۸: و إذا تقاذف بعض أهل الذمّة بعضا كان عليهم التعزير و لا حدّ عليهم و كذلك الحكم فى العبيد و الصبيان انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۲، ص: ۲۳۷

لا خلاف فيه.
رابعها: فى الدليل أو التعليل على ذلك: فنقول: إنّه لا نصّ فى المقام أصلا فلذا صاروا قدس اللّه أسرارهم بصدد التعليل على ذلك و توجيهه و إن كان كلّ منهم ذكر ما ذكر و أفاد ما أفاد بعنوان لعلّ أو كأن. و ما ذكروه أمور:
الأوّل: إنّ الكفار مستحقون للاستخفاف و عدم الحرمة لهم و قد ذكره فى الجواهر.
و فيه إنّه على ذلك لا خصوصية فى تنابزهم بالألقاب بل و لا للتنابز و وقوع النبز بينهما و من الطرفين كلّ بالنسبة إلى الآخر بل يجرى فى مجرد وقوعه من طرف واحد، و الحال أن ظاهر القائلين به هو اختصاص الحكم بالتنابز من الطرفين و من كلّ واحد بالنسبة إلى الآخر لظهور التنابز فى ذلك دون نسبة واحد منهما إلى الآخر.
و قد يقال: بأن المراد هو مطلق إلقاء الألقاب القبيحة و المؤذنة للعيب و الذمّ و تخاطبهم فيما بينهم بذلك و إن كان من طرف واحد، و باب التفاعل لا- يختص بوقوع الفعل من الطرفين كما أن قول اللّه تعالى وَ لٰا تَنٰابَزُوا بِالْأَلْقٰابِ «۱» لا يختص بذلك بل يشمل ما إذا كان ذلك من طرف واحد بالنسبة إلى الآخر.
و يؤيد ذلك ما فى نفس عبارة المحقق حيث قال بعد ذلك: (و التعيير بالأمراض) فإنّه يتحقق من الواحد بالنسبة إلى الآخر، و قد جعله قدس سره عبارة أخرى عن الأوّل أو مشابها و نظيرا له [۱].
و فيه إنّ الأمر فى الآية الكريمة و إن كان كما ذكر إلّا أن عبارة الفقهاء يراد منها

---

[۱] أورده هذا العبد و قد أجاب سيّدنا الأستاذ الأكبر دام بقاه بما أتينا به فى المتن. و لعلّه يمكن المناقشة فيه و ذلك لصراحة بعض العبارات و لا أقل من ظهوره فى ما ذكرناه فترى الأردبيلى قدس سره قال بعد ذكر الاستخفاف و عدم الحرمة لهم): فلا يلزم من كسر حرمة بعضهم بعضا شيء حتّى يلزم التعزير انتهى.

---

(۱) سورة الحجرات الآية ۱۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۳۸

معناه المصطلح أی وقوع الفعل من الجانبين.

الثانی: تكافؤ السّبّ و الهجاء من الجانبين و قد تمسّك به الشهيد الثانی فی المسالک قال: كما يسقط الحدّ عن المسلمين بالتقاذف لذلک.

و فيه إنه لو كانت المكافئة و مقابلة المخاطب للقائل موجبة لسقوط التعزير و كانت هی العلّة فی ذلک لكان اللازم سقوط التعزير فی المسلمين بل كان سقوطه فيهما أولى مع أنه قد تقدّم آنفا أنه إذا تقاذفا يسقط الحدّ بذلک و لكن يعزّران.

فكيف يكون التكافؤ مسقطا للتعزير فی مورد الكفار و ليس بمسقط فی مورد المسلمين؟.

و لا يخفى أن التعليل بالتكافؤ ظاهر فی أنه بمجرده هو العلّة فی السقوط و لو لا جهة المكافئة و ردّ المخاطب ما ألقاه إليه المتكلّم لما كان وجه للسقوط بل هو ظاهر فی كون الحرمة مفروغا عنها و إنما أوجب التكافؤ السقوط. هذا.

الثالث: جواز الإعراض عنهم فی الحدود و الأحكام فهنا أولى فإذا جاز للمسلم أن يعرض عنهم فی موارد الأحكام و الحدود و لا يتعرّض لهم بل يخلّی سبيلهم و يتركهم بحالهم و إلی ما يقتضيه دينهم و مذهبهم ففی المقام أولى بعدم التعرّض لهم فإنّ التعزير ليس كالحدّ لأنه هو العقوبة العظمى.

و فيه إنّ هذا الوجه يناسب كونه وجها لعدم الوجوب و يلائم الجواز، فی حين أنهم بصدد بيان الوجه لعدم الجواز.

هذا مضافا إلى عدم تماميّة الأولويّة و ذلک لأنه يمكن عدم جواز التعرض لهم فی الحكم الشديد بخلاف الحكم الضعيف كالتعزير فيتعرض لهم فی ذلک و لا ملازمة بينهما أصلا [۱].

الرابع: الوجه المذكور فی كلام صاحب الرياض، و سنتعرض لكلامه إنشاء

---

[۱] يمكن أن يقال فی بيان وجه الأولوية: إن الكفار لا يتعرض لهم فی الأحكام و الحدود مع قطعيتها و عدم التخلف فيها فكيف يجوز التعرض لهم فيما ينوط بنظر الحاكم و يجری فيه التسهيلات كالتعزير، بل لعل هذا التقريب أولى بملاحظة اقتران الأحكام بالحدود.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۳۹

اللّه تعالى.

ثم إنّه مع ما تقدم من عدم الخلاف فی المسألة نرى أن المحقق نسبها إلى القيل و لم يعيّن القائل.

قال فی المسالک: و نسب الحكم إلى القيل مؤذنا بعدم قبوله، و وجهه أن ذلک فعل محرّم يستحق فاعله التعزير و الأصل عدم سقوطه بمقابلة الآخر بمثله بل يجب على كلّ منهما ما اقتضى فعله فسقوطه يحتاج إلى دليل كما يسقط الحدّ عن المتقاذفين بالنّصّ انتهى كلامه قدس سره الشريف.

و قال السيد فی الرياض بعد أن احتمل عدم الخلاف فی المطلب: و لكن نسبه الماتن فی الشرائع إلى القيل المشعر بالتمريض، و كأنّ وجهه أن ذلک فعل محرّم يستحقّ فاعله التعزير و الأصل عدم سقوطه بمقابلة الآخر بمثله [إلى آخر ما كان فی المسالک] ثم قال: و له وجه لو لا الشهرة القريبة من الإجماع المؤيدة بفحوى جواز الإعراض عنهم فی الحدود و الأحكام فهنا أولى، و ما دلّ على سقوط الحدّ بالتقاذف كالصحيحين فی أحدهما عن رجلين افترى كلّ واحد على صاحبه فقال: يدرأ عنهما الحدّ و يعزّران و التعزير أولى. و فی التأييد الثانی نظر بل ربما كان فی تأييد الخلاف أظهر فتدبّر انتهى كلامه رفع فی الخلد مقامه.

أقول: أمّا الشهرة فقد ذكرنا ذلک و أمّا الوجهان اللذان ذكرهما فی تأييد المطلب فالأول هو فحوى جواز الإعراض عنهم فی الأحكام و الحدود.

و فيه ما ذكرناه آنفا فلا يتمّ التأييد به.

و أمّا الثانى فبيانه أن صريح الصحيحين الواردين فى رجلين افترى كلّ منهما على الآخر هو سقوط الحدّ عنهما فإذا كان الحدّ يسقط عنهما بالمقابلة بالمثل فى القذف فالتعزير أولى بالسقوط بسبب المقابلة بالمثل فى السبّ.

و فيه ما أورده بنفسه فإنّ سقوط الحدّ هناك لا يدلّ على سقوط التعزير هنا فإنّ الحدّ أقوى و هذا بخلاف التعزير فإنّه لا مئونة فى إقامته فربّما يرفع الشارع الأقوى و هو لا يقتضى سقوط العقوبة الأضعف.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۰

هذا مضافا إلى الحكم هناك بتعزير هما و هذا يؤيّد أن يترتّب على تنابز الكافرين التعزير لا عدمه.

ثم إنّ هذا حكم تنابز الكفّار من حيث هو و بلا ملاحظة الطوارى و العوارض. أمّا إذا وقع ذلك بينهم و كان بحيث يخشى منه حدوث فتنة و بروز مفسدة بين الأمّة و وقوع الاختلاف و التشاجر بين المسلمين أو كان مظنّة الاختلال فى نظام المملكة الإسلاميّة فعلى إمام المسلمين حينئذ أن يحسم مادّة الفساد و يطفىء نيران الفتنة بما يراه من التعزير و العقوبة كما صرّح بذلك المحقق رضوان اللّه عليه.

ثمّ إنه يظهر من عبارة الجواهر و النقض الذى أورده على الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين فى المسالك (أى تكافؤ السبّ من الجانبين) أنه استفاد من عبارة الشرائع عدم الاختصاص بما إذا وقع التنابز من الجانبين حيث إنّه أورد على الوجه المزبور بأنه يقتضى اختصاص ذلك بالتنابز من الطرفين انتهى يعنى و الحال أن الظاهر عدم الاختصاص به.

و يؤيد هذا أى عدم الاختصاص، ما ذكره بعض المفسّرين بالنسبة إلى قوله تعالى «وَ لا تَنابَزُوا بِالْأَلْقابِ» «۱»، و هو قولهم فى تفسيره: و لا يدع بعضكم بعضا بلقب السوء [۱] و على هذا فإيراده رحمه اللّه هو أن الدليل أخصّ من المدّعى.

و يظهر من إيراده الثانى على ثانى الوجهين (و هو جواز الإعراض عنهم) أنه قدس سره استظهر من عبارة الشرائع الحرمة لأنه أورد على المسالك بأن جواز الإعراض عنهم يقتضى جواز التعزير انتهى يعنى و الحال أن ظاهر: لا يعزّر، هو

---

[۲] هذا عين عبارة الفيض فى الصّافى و كذا البيضاوى ج ۲ ص ۱۹۰ و يقرب منه عبارة الشيخ قدس سره فى التبيان فراجع إن شئت. ثم إنّه دام ظلّه كأنه قد مال هنا عمّا أفاده آنفا فى جواب إيرادنا.

---

(۱) سورة الحجرات الآية ۱۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۱

الحرمة.

ثم إنّ صاحب الجواهر بعد أن ذكر أن نسبة المحقق المطلب إلى القيل يشعر بالتردد فيه قال: و لعلّه لأنه فعل محرّم يوجب التعزير فى المسلم ففى الكافر أولى.

ثمّ قال: و يمكن منع الحرمة انتهى. يعنى يمكن أن لا يكون تنابز الكفار حراما أصلا.

و نحن نقول: و على هذا فلا بأس بأن ينابز المسلم الكفار أيضا و يلقّبهم بألقاب قبيحة كما تقدم ذلك فى باب التعريض إلّا أن ذلك فى نفسه غير خال عن الإشكال- كما قدمنا ذلك حيث ترددنا فى جواز نسبة كل قبيح إلى الكافر و الفاسق- هذا مضافا إلى أنه لا وجه لذكره ثانيا فى هذا المقام.

و كيف كان فلا دليل على المطلب من النصوص و لا علّة فى المقام يعتمد عليها و يطمئنّ إليها فلم يبق إلّا القول بذلك من باب الشهرة أو الإجماع.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۲

المسائل الملحقة

المسألة الأولى فی قتل سابّ النّبی

اشارة

قال المحقّق: و يلحق بذلک مسائل الأولى: من سبّ النّبی صلّى اللّه عليه و آله جاز لسامعه قتله ما لم يخف الضرر على نفسه أو ماله أو غيره من أهل الإيمان.

أقول: و فی المسالک: هـذا الحكم موضع وفـاق و به نصوص إلـخ و فی كشف اللثـام: اتفاقـا متظاهرا بالكفر أو الإسـلام فإنّه مجاهرة بالكفر و استخفاف بالدين و قوّامه إلخ.

و فی الرياض: بلا خلاف بل عليه الإجماع فی كلام جماعة و هو الحجّة مضافا إلى النصوص المستفيضة إلخ.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه إلخ.

و أمّا الروايات الواردة فی المقام المستدلّ بها على المطلوب فهی:

حسن بن علیّ الوشاء قال: سـمعت أبا الحسن عليه السـلام يقول: شـتم رجل على عهد جعفر بن محمّد عليهما السـلام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فـأتى به عامل المدينـة فجمع الناس فـدخل عليه أبو عبـد اللّه عليه السـلام و هو قريب العهـد بالعلّـة و عليه رداء له مورّد فأجلسه فی صـدر المجلس و اسـتأذنه فی الاتّكاء و قال لهم: ما ترون؟ فقال له عبـد اللّه بن الحسن و الحسن بن زيد و غيرهما: نرى أن تقطع لسانه فالتفت العامل إلى ربيعة الرأی و أصحابه فقال: ما ترون؟ قال:

يؤدّب. فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: سبحان اللّه فليس بين رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و بين أصحابه فرق؟! «۱».

قوله: رداء مورّد أی صبغ على ألوان الورد و هو دون المضرّج.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۵ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۳

و عن علیّ بن جعفر قال: أخبرنی أخی موسـى عليه السـلام قال: كنت واقفا على رأس أبی حين أتاه رسول زياد بن عبيـد اللّه الحارثی عامل المدينة فقال:

يقول لک الأمير: انهض إلیّ فاعتلّ بعلّة فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لک باب المقصورة فهو أقرب لخطوک قال: فنهض أبی و اعتمد علیّ و دخل على الوالی و قد جمع فقهاء أهل المدينة كلّهم و بين يديه كتاب فيه شـهادة على رجل من أهل وادی القرى قد ذكر النبی صلّى اللّه عليه و آله فنال منه، فقال له الوالی: يا أبا عبد اللّه انظر فی الكتاب قال: حتى انظر ما قالوا فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟ قالوا قلنا: يؤدّب و يضـرب و يعزّر [يعذّب] و يحبس قال: فقال لهم: أ رأيتم لو ذكر رجلا من أصحاب النبیّ صلّى اللّه عليه و آله ما كان الحكم فيه؟ قالوا مثل هذا. قال: فليس بين النبی صلّى اللّه عليه و آله و بين رجل من أصحابه فرق؟ فقال الوالی: دع هؤلاء يا أبا عبـد اللّه لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليک فقال أبو عبـد اللّه عليه السـلام: أخبرنی أبی أن رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله قال: الناس فی أسوة سواء من سـمع أحدا يذكرنی فالواجب عليه أن يقتل من شـتمنی و لا يرفع إلى السـلطان، و الواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منّی فقال زياد بن عبد اللّه: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبی عبد اللّه «۱».

و عن محمد بن مسـلم عن أبی جعفر عليه السـلام قال: إنّ رجلا من هذيل كان يسبّ رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله فبلغ ذلک النبی

صلّى اللّه عليه و آله فقال:

من لهـذا؟ فقـام رجلاـن من الأنصـار فقالاـ: نحن يا رسول اللّه فانطلقا حتى أتيا عربـة فسألا عنه فإذا هو يتلقى غنمه فقال: من أنتما و ما اسـمكما؟ فقالا له: أنت فلان بن فلان؟ قال: نعم فنزلا فضـربا عنقه. قال محمد بن مسـلم: فقلت لأبى جعفر عليه السـلام: أ رأيت لو أن رجلا الآن سب النبيّ صلّى اللّه عليه و آله

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۵ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۴

أ يقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله «۱».

و عن النهايـة: إنّ العربـة بالتحريك ناحيـة قرب المدينـة و أقامت قريش بعربـة فنسب العرب إليها، و عن المراصـد: قرية فى أوّل وادى نخلة من جهة مكّة.

و عن الفضل بن الحسن الطبرسى بإسناده فى صحيفة الرضا عليه السلام عن آبائه عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: من سبّ نبيّنا قتـل و من سبّ صـاحب نبىّ جلـد «۲». إلى غير ذلـك من الأخبـار، و هـذا الحكم مقطـوع به عنـدهم كمـا عرفت ذلـك من قسم من كلماتهم.

نعم هنا بحث من ناحية وجوب القتل و جوازه فإذا كان سابّ النبيّ يقتل فى الجملة فهل يجب ذلك أو أنه مجرد الجواز؟.

عبّر المحقق كما علمت بالجواز، لكنّ صاحب الجواهر قال: بل وجب، و قد ادّعى عدم خلاف يجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه.

و ظاهر النصوص المتقدّمة أيضا هو الوجوب دون الجواز.

و قال الأردبيلى رضوان اللّه عليه- عند شرح قول العلّامة فى الإرشاد:

و سابّ النبى و أحـد الأئمـة يقتله السامع مع أمن الضـرر-: الدليل على قتل من سبّ النبى معلوميّة وجوب تعظيمه من الدين ضـرورة و الـذى يسبّه منكر لـذلك و يفعل خلاف ما علم من الـدّين ضـرورة مثل رمى المصـحف فى القاذورات و إهانـة اللّه و إهانـة الـدّين و الإسـلام و العبـادات و شـعائر اللّه (ثم نقـل بعض النصوص الواردة فى المقـام ثم قـال: إنّ الروايـة تـدلّ على وجوب قتله و كـذا بعض العبارات مثل المتن و قال فى الشرائع: من سبّ النبى صلّى اللّه عليه و آله جاز لسامعه قتله ما لم يخف).

ثمّ صـار قـدس سره بصـدد التوجيه و رفع التنـافى و قال: فلعلّه يريـد رفع التحريم و المنع فيكون الجواز بالمعنى الأعمّ لارتفاع الحرمة الثابتة لقتل النفوس،

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۵ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۵ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۵

انتهى كلاـمه رفع مقـامه. فبحمـل الجواز المـذكور فى كلام المحقق، على معناه الأعمّ الملائم للوجوب أيضا ينـدفع الإشـكال و يرتفع التنافى بين كلام المحقق و غيره أو بينه و بين ما هو المستفاد من النصوص و ما هو مقتضى القواعد أى الوجوب.

نعم ما أفاده قدس سره من أن من سبّ النبيّ منكر لما هو الضروريّ أعنى وجوب تعظيمه صلّى اللّه عليه و آله، لعلّه لا يخلو عن كلام و ذلك لأنه و إن كان وجوب تعظيمه ضروريّا إلّا أنه يمكن أن يكون سبّ السابّ فى بعض الأحايين عصيانا لا إنكارا كما فى معصية اللّه سبحانه فإنّه ربما يرى العاصى أن اللّه تعالى واجب الإطاعة و مع ذلك فلا يطيعه.

ثم إنّه بعـد أن ثبت وجوب قتل السّابّ لا بـدّ من التنبيه على أن هذا الحكم ممّا أشـكل علينا الأمر فى هذه الأزمنة التى قد يسـمع إلقاء

تلک الکلمات الخبیثة، و الإهانة بساحة النبی الأعظم الأقدس و العترة الزاکیة الأئمة الطاهرین صلوات اللّه علیهم أجمعین، فتری أن بعضا بمجرد أن شاهدوا من أهل العلم خصوصا المتکفّلین منهم للأمور السیاسیة و الاجتماعیة و من هم منشأ الأمور و إدارة المجتمع و مصدر الرتق و الفتق و الأمر و النهی، ما لا یلائم أمیالهم و لا یساعد أهواءهم أقدموا علی التفوّه بما فیه السبّ علی النبیّ أو الإسلام أو القرآن فضلا عن السلف الصالح و العلماء الأکابر فما یصنع مع وجوب قتل سابّ النبی مثلا و شیوع الأمر؟.

فعلینا توجیه الناس و لو بتنبیههم بأنه مثلا لیس مطلق ما نفعله و نأتی به إلهاما عن النبی و الأئمة علیهم السلام و إن حسابهم خاصّ بهم فلا یصحّ مؤاخذتهم بما نقوله نحن و نفعله إذا لم یکن سدیدا.

ثم إنّ التعابیر الواردة فی أخبار الباب مختلفة فقد یعبّر بالسبّ و أخری بالشتم و ثالثة ب نال و رابعة بالذکر، و لکن الظاهر أن کلّها یشیر إلی معنی واحد و غرض فأرد، و المقصود هو أداء عبارة تدلّ علی التنقیص و التخفیف فإذا صدر ذلک و وقع من أحد یجب علی السامع أن یقتله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۶

نعم هذا هو حکم من سمع أحدا یسبّ النبیّ من حیث هو و بنفسه و بلا حدوث ضرر علی المقدم علی قتله. أمّا لو خاف الضرر علی نفسه أو ماله الخطیر أو علی عرضه أو خاف علی غیره من أهل الإیمان فهناک یرتفع الوجوب کما هو مقتضی أدلة الضرر و لذا قال المحقق: ما لم یخف إلخ و قال العلّامة فی الإرشاد: مع أمن الضرر، و قال فی القواعد: مع الأمن علیه و علی ماله و غیره من المؤمنین. انتهی کلامه رفع مقامه.

و هل یجب حینئذ الترک أو یجوز ذلک و یتخیّر فیه؟ لا یبعد وجوب الترک بل هو الظاهر فیکون بینه و بین إقدامه بنفسه علی السبّ عند الاضطرار إلیه فرق بأن یکون ترک القتل فی المقام واجبا دون الإقدام علی السبّ فی المقام الثانی فإنّه مخیّر بین التسلیم للقتل فلا یسبّ و بین أن ینال و یخلّص نفسه من القتل کما فی واقعة عمار بن یاسر و أبیه حیث أمرا بسبّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سبّ عمار و لم یسبّ والده فخلّوا سبیل عمار و قتلوا والده و قد استصوب النبی صلّی اللّه علیه و آله فعلهما.

و مثله حال رجلین من محبّی أمیر المؤمنین علیه السلام فعن عبد اللّه بن عطا قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: رجلان من أهل الکوفة أخذا فقیل لهما ابریا عن أمیر المؤمنین علیه السلام فبرئ واحد منهما و أبی الآخر فخلّی سبیل الذی برىء و قتل الآخر، فقال: أمّا الذی برىء فرجل فقیه فی دینه و أما الذی لم یبرء فرجل تعجّل إلی الجنّة «۱».

و علی الجملة فهو متعلّق بالإقدام علی سبّه صلّی اللّه علیه و آله فیجوز ترکه و لو انجرّ إلی قتله و أمّا جواز قتل ساب النبی صلّی اللّه علیه و آله أو وجوبه فهو مخصوص بما إذا لم یخف علی نفسه أو غیره.

و ذلک لخبر محمد بن مسلم:. فقلت لأبی جعفر علیه السلام أ رأیت لو أن رجلا الآن سبّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله أ یقتل؟ قال: إن لم تخف علی نفسک

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۱ ب ۲۹ من أبواب الأمر بالمعروف ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۷

فاقتله «۱».

نعم المذکور فیه هو خصوص الخوف علی نفسه. لکن الأصحاب لم یفرّقوا بینه و بین الخوف علی المال الخطیر و کذا الخوف علی الغیر نفسا أو مالا- کذلک، و لا خلاف فی ذلک بینهم علی ما صرّحوا به فإنّ الضرر المالی المتوجه إلی الإنسان بقتل السابّ ضرر یرفع بلا ضرر.

نعم فی خصوص الضرر المالی المتوجه إلی الغیر یشکل التمسّک بلا ضرر و ذلک لأنه لم یورد ضررا کی یرتفع تکلیفه بقتل السابّ،

و إنّما یسبّب ذلک أن یورد آخر ضررا علی الغیر.

اللّهم إلّا أن یقال إنّه بالنسبة للغیر یتمسّک بقاعدة الأهمّ و المهمّ.

و لکن یرد علیه أنه یتمّ ذلک فی خصوص الضرر المتوجه إلی نفس الغیر و أمّا عند توجّه الضرر إلی مال الغیر بإقدامنا علی قتل الساب و بعبارة أخری عند دوران الأمر بین قتل السابّ و توجه الضرر المالی إلی الغیر، و ترک القتل و رفع الضرر المالی عن الغیر فلا، لأن الظاهر أن الإقدام علی قتل السابّ أهمّ من توجّه ضرر مالیّ إلی الغیر.

حکم سب الأئمة علیهم السلام

قال المحقق: و کذا من سبّ أحد الأئمة علیهم السلام

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه أیضا بل الإجماع بقسمیه علیه انتهی.

و یدلّ علی المطلب أخبار عدیدة قد أخرج ستّة فی الوسائل فی باب عنونه بقوله: «باب قتل من سبّ علیّا علیه السلام أو غیره من الأئمة علیهم السلام و مطلق الناصب مع الأمن».

عن هشام بن سالم قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: ما تقول فی رجل

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۵ من أبواب القذف ح ۳.

سبّابة لعلی علیه السلام قال: فقال لی: حلال الدم، و اللّه لو لا أن تعمّ به بریئا قال: قلت: فما تقول فی رجل مؤذ لنا؟ قال: فی ماذا؟ قلت: فیک، یذکرک قال:

فقال لی: له فی علیّ علیه السلام نصیب؟ قلت: إنّه لیقول ذاک و یظهره قال: لا تعرّض له «۱».

قال الشیخ الحرّ العاملیّ: و رواه الصدوق فی العلل عن أبیه عن أحمد بن إدریس عن أحمد بن محمّد مثله إلی قوله: تعمّ به بریئا قال: قلت: لأیّ شیء یعمّ به بریئا؟ قال: یقتل مؤمن بکافر، و لم یزد علی ذلک.

أقول: و فی الروایة جهة إجمال و هی قوله: له فی علیّ علیه السلام نصیب، فإنه لیس واضح المعنی.

قال العلّامة المجلسی قدس سره بشرحه: یحتمل أن یکون المراد أنه هل یتولّی علیّا و یقول بإمامته؟ فقال الراوی: نعم هو یظهر ولایته فقال علیه السلام لا- تعرّض له، أی لأجل أنه یتولّی علیّا فیکون هذا إبداء عذر ظاهرا لئلّا یتعرّض السائل لقتله فیورث فتنة و إلّا فهو حلال الدم إلّا أن یحمل علی ما لم ینته إلی الشتم بل نفی إمامته علیه السلام، و یحتمل أن یکون استفهاما إنکاریّا أی من یذکرنا بسوء کیف یزعم أن له فی علیّ علیه السلام نصیبا فتولّی السائل تکرّرا لما قال أوّلا، و یمکن أن یکون الضمیر فی قوله: له، راجعا إلی الذکر أی قوله یسری إلیه أیضا، و منهم من قال: هو تصحیف (نصب) بدون الیاء انتهی [۱].

فعلی التوجیه الأوّل کان الرجل المؤذی مع إظهار التشیّع یذکر الإمام أمیر

---

[۱] مرآة العقول ج ۲۳ ص ۴۱۹ ثم إنّه قال الأردبیلی فی شرح الإرشاد بشرح الجملة المزبورة: أی إن کان یحب أمیر المؤمنین لا تعرض له و لا تقتل، فکأنهم لطفوا به و هبوه بذلک و کأنه إشارة إلی أنه لیس من العداوة و البغض کما قیل فی مستحلّ ترک الصلاة فتأمل انتهی کلامه رفع مقامه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۷ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۴۹

المؤمنین علیه السلام بسوء و کان فی الحقیقة مباح الدّم لذلک إلّا أن الإمام الصادق علیه السلام أراد أن لا یتعرّض هشام لقتله فیثیر نار الفتنة و لذا ذکر ما یکون بظاهره عذرا فی ترک الإقدام علی قتله.

و مفاد استدراکه رحمه اللّه بعد هذا التوجیه، هو أنه یمکن أن یکون ذاک الشخص کان یذکر الإمام بسوء إلّا أنه لم ینته ذکره إلی حدّ الشتم الموجب للکفر و القتل بل کان مجرّد إظهار الشکایة و عدم ارتضائه عنه علیه السلام.

و قوله: بل نفی إمامته یمکن أن یکون عطفا علی مدخول إلی فیکون المراد أنه لم ینته ذکره له إلی الشتم بل و لا إلی نفی إمامته بل کان فی إطار الشکایة عنه.

و علی الجملة فعلی هذا لم یکن مباح الدم و کان علیه السلام قد نهی عن قتله جدّا لا لعدم إثارة نار الفتنة.

و علی التوجیه الثانی یحمل الاستفهام علی الإنکاری لا الحقیقی فکان علیه السلام قد أنکر کون هذا الشخص ممن له نصیب من محبة أمیر المؤمنین علیه السلام علی ما کان یظهره و یدّعیه بعد أن کان یذکره علیه السلام بسوء.

و علیه فیکون قول الراوی بعد ذلک تکرارا لما ذکره أوّلا لا جوابا عن السؤال حیث إنّ الاستفهام لم یکن حقیقیّا و بناءا علی هذا أیضا کان هذا الشاتم مباح الدم. و علی الاحتمال الثالث أی رجوع ضمیر (له) إلی (ذکره) یکون المراد إنّه هل یسری ذکره لی بسوء إلی جدّی الأمجد أمیر المؤمنین علیه السلام فیذکرنی و یذکر آبائی بسوء أو أنه یقتصر علی ذکری بسوء و قد أجابه بأنه یذکر أمیر المؤمنین علیه السلام أیضا بسوء، فهذا أیضا مباح الدم. و علی الوجه الرابع فقد سئل الإمام علیه السلام عن أنه هل لهذا الشخص نصب العداوة لأمیر المؤمنین صلوات اللّه علیه حتی یکون ناصبیا و من الذین نصبوا العداوة له علیه السلام أم لا فقد وقع تصحیف فی ضبط اللفظ فکتب (نصیب) بدل (نصب) و قد أجاب الراوی بأنه یظهر العداوة و النصب، و علی هذا أیضا کان هذا الشخص مباح الدم و هو واضح.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۵۰

و أمّا قوله علیه السلام بعد الحکم (فی الفرض الأوّل أی الذی کان سبّابة لعلیّ علیه السلام) بأنه مباح الدم: لو لا أن تعمّ به بریئا فالمعنی لو لا أن تعمّ أنت بسبب القتل من هو بریء منه، أو: لو لا أن تعمّ البلیة بسبب القتل من هو بریء منه [۱].

و عن سلیمان العامری قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أی شیء تقول فی رجل سمعته یشتم علیا علیه السلام و یبرء منه؟ قال: فقال لی: و اللّه هو حلال الدم و ما ألف منهم برجل منکم، دعه «۱» تری التصریح بأنه مباح الدم، نعم ظاهر کلامه علیه السلام أنه کان المورد من موارد الخوف و لذا أمر علیه السلام أن یدعه و یترکه و کأنه علیه السلام قال: لا تقتله فإنّهم یقتلونک قودا و قصاصا، و لا یساوی ألف رجل منهم واحدا منکم.

هذا، و جدیر بکم أیّها الموالون للعترة الطاهرة و یا أیتها الشیعة المحبون لأمیر المؤمنین أن تعرفوا مقامکم و رفعة قدرکم و عظم شأنکم و موضعکم علی ما بینه الإمام الصادق علیه السلام من انّ واحدا من الشیعة لا یوازن بألف من غیرهم.

و عن عبید بن زرارة عن أبیه عن أبی جعفر علیه السلام قال: من قعد فی مجلس یسبّ فیه إمام من الأئمة یقدر علی الانتصاف فلم یفعل ألبسه اللّه عز و جلّ الذلّ فی الدنیا و عذّبه فی الآخرة و سلبه صالح ما منّ به علیه من معرفتنا «۲» تری ما فیه من التشدید و التهویل فی عذاب من لم یقاوم فی رفع السبّ عن الإمام علیه السلام، و معلوم أنه کذلک بالنسبة إلی من کان قادرا علی ذلک و إلّا فکان الإمام المجتبی علیه السلام جالسا و خطیب معاویة من أعلی

---

[۱] أقول: و فی التهذیب ج ۱۰ ص ۸۶ ح ۱۰۱: لو لا أن یغمز بریئا. و قد ذکر فی المنجد أن غمزه یعنی سعی به شرّا انتهی. و فی کشف اللثام: لو لا أن یعمر بریئا أی لو لا أن یتسبب قتله للطعن فی بریء و اتّهامه و إضرار به.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۷ من أبواب حدّ القذف ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۷ من أبواب حدّ القذف ح ۳.

المنبر یشتم أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیه و علی أولاده الطاهرین.

و عن محمد بن مرازم عن أبیه قال: خرجنا مع أبی عبد اللّه علیه السلام حیث خرج من عند أبی جعفر من الحیرة فخرج ساعة أذن له و انتهی إلی السالحین فی أوّل اللیل فعرض له عاشر کان یکون فی السالحین فی أوّل اللیل فقال له: لا أدعک تجوز فأبی إباء و أنا و مصادف معه فقال له مصادف: جعلت فداک إنّما هذا کلب قد آذاک و أخاف أن یردّک و ما أدری ما یکون من أبی جعفر و أنا و مرازم، أ تأذن لنا أن نضرب عنقه ثم نطرحه فی النهر؟ فقال له: کفّ [کیف] یا مصادف فلم یزل یطلب إلیه حتی ذهب من اللیل أکثره فأذن لنا فمضی فقال: یا مرازم هذا خیر أم الذی قلتماه؟ قلت: هذا جعلت فداک. قال: إنّ الرجل یخرج من الذلّ الصغیر فیدخله ذلک فی الذلّ الکبیر «۱».

الحیرة کما فی مجمع البحرین هی البلد القدیم بظهر الکوفة کان یسکنه النعمان بن المنذر. و المراد من أبی جعفر، منصور الدوانیقی الخلیفة العباسی فی زمان الإمام الصادق علیه السلام و قوله: السالحین یعنی قراولان شب گرد، و قال العلّامة المجلسی رضوان اللّه علیه: فی السالحین أوّل اللیل أی الذین یدورون فی أوّل اللیل من أهل السلاح کذا قیل، و الأصوب أن السالحین فی الموضعین اسم موضع، قال فی المغرب: السالحون اسم موضع علی أربعة فراسخ من بغداد إلی المغرب إلخ. «۲» و قوله علیه السلام: إنّ الرجل یخرج من الذلّ الصغیر إلخ یعنی إنّ ما تطلبون و تستأذنون منّی و هو قتل الرجل العاشر الذی کان یمنع من الجواز و یثقل علیکم منعه و ترون أنه ذلّ، و تصرّون علی قتله مع أنه ربما یثور من قتله فتنة عظیمة تصیب الإمام علیه السلام أیضا و ربما یأخذ الخلیفة الإمام علیه السلام و شیعته و أصحابه و یقتلهم، فتحمّل ذلک الذلّ القلیل أولی من الوقوع فی هذه الفتنة العظیمة و هذا الذلّ الکبیر.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۷ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

(۲) مرآة العقول ج ۲۵ ص ۱۹۸.

و الروایة ظاهرة جدا فی أنه کان هناک خوف ضرر عظیم فی الإقدام علی قتل ذاک الرجل و کان الإمام علیه السلام فی تقیّة شدیدة و إلّا فربما کان علیه السلام یأذن فی قتله.

و عن داود بن فرقد قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: ما تقول فی قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم و لکنی أتّقی علیک فإن قدرت أن تقلب علیه حائطا أو تغرقه فی ماء لکیلا یشهد به علیک فافعل قلت: فما تری فی ماله؟ قال: توّه ما قدرت علیه «۱».

و عن علی بن حدید قال: سمعت من سأل أبا الحسن الأوّل علیه السلام فقال:

إنی سمعت محمد بن بشیر یقول: إنک لست موسی بن جعفر الذی أنت إمامنا و حجّتنا فیما بیننا و بین اللّه قال: فقال: لعنه اللّه ثلاثا- أذاقه اللّه حر الحدید قتله اللّه أخبث ما یکون من قتلة، فقلت له: إذا سمعت ذلک منه أ و لیس حلال لی دمه؟ مباح کما أبیح دم السابّ لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و الإمام؟ قال:

نعم- حلّ و اللّه حل و اللّه دمه و أباحه لک و لمن سمع ذلک منه. قلت: أو لیس ذلک بسابّ لک؟ قال: هذا سبّاب للّه و سبّاب لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سبّاب لآبائی و سبّابی و أیّ سبّ لیس یقصر عن هذا و لا یفوقه هذا القول فقلت: أ رأیت إذا أنا لم أخف أن أغمر بذلک بریئا ثمّ لم أفعل و لم أقتله ما علیّ من الوزر؟ فقال: یکون علیک وزره أضعافا مضاعفة من غیر أن ینقص من

وزره شیء، أما علمت أن أفضل الشهداء درجة یوم القیامة من نصر اللّه و رسوله بظهر الغیب و ردّ عن اللّه و عن رسوله صلّی اللّه علیه و آله «۲».

و یستفاد من لحن الروایة و تعبیرات الإمام علیه السلام الشدیدة أن هذا الشخص- محمد بن بشیر- کان یعرف الإمام موسی بن جعفر علیه السلام و أنه هو الإمام و هادی الرشاد و حجّة اللّه علی العباد و إنّما کان بصدد التشکیک

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۷ من أبواب حدّ القذف ح ۵.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۷ من أبواب حدّ القذف ح ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۵۳

بین الناس و صرف القلوب عنه صلوات اللّه علیه.

و قد استظهر من الروایات وجوب قتل سابّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و کذا الأئمة علیهم السلام و قد علمت التهدید الوارد فی الروایة الأخیرة بالنسبة إلی من قدر علی قتله و لم یفعل و أنه بصریح کلام الإمام علیه السلام یحمل علیه أضعاف وزر من أقدم علی هذه المعصیة العظیمة کما أنه قد استفید من الأدلّة أن هذا الحکم متعلّق بما إذا لم یکن فی إقدامه علی قتله ضرر و إلّا فلیس علیه ذلک.

و أمّا خبر أبی الصباح قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: إنّ لنا جارا فنذکر علیّا علیه السلام و فضله فیقع فیه أ فتأذن لی فیه؟ فقال: أو کنت فاعلا؟ فقلت:

أی و اللّه لو أذنت لی فیه لأرصدنّه فإذا صار فیها اقتحمت علیه بسیفی فخبطته حتی أقتله فقال: یا أبا الصباح هذا القتل و قد نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله عن القتل یا أبا الصباح إنّ الإسلام قید القتل و لکن دعه فستکفی بغیرک [۱].

ففیه أن منع الإمام علیه السلام لعلّه کان من خوف قتله أو قتل غیره من المسلمین.

هذا کلّه بالنسبة إلی قتل السابّ و أما من أکره علی السبّ فالظاهر الموافق للأدلّة هو جواز السبّ له بل فی بعض الروایات الأمر بذلک کما فی کلمات الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام: أما إنّه سیظهر علیکم بعدی رجل رحب البلعوم.

ألا- و إنّه سیأمر بسبی و البراءة منی أمّا السبّ فسبونی فإنّه لی زکاة و لکم نجاة و أمّا البراءة فلا تبرأوا منی فإنی ولدت علی الفطرة و سبقت إلی الإیمان و الهجرة [۲].

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۲ من أبواب دیات النفس ح ۱ رواه عن الکافی، و فیه: یا أبا الصباح هذا الفتک و قد نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله عن الفتک.

قوله: خبطته أی ضربته.

[۲] نهج البلاغة الخطبة ۵۶ أقول: لکن فی الکافی ج ۲ ص ۲۱۹ و تفسیر العیّاشی ج ۲ ص ۲۷۱

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۵۴

و لعلّ الفرق بین السبّ و البراءة حیث أمر بالأوّل و نهی عن الثانی، أن السبّ صادر بالنسبة إلی المسلم أیضا بخلاف البراءة فإنها تکون عن المشرکین و الکافرین کما قال اللّه تعالی «بَرٰاءَةٌ مِنَ اللّٰهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی الَّذِینَ عٰاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ. «۱»».

و کانّ من کان یأمر بالبراءة عن الإمام علیه السلام یرید أن یجعل الإمام فی عداد المشرکین و الخارجین عن الدین، و من کان یتبرّأ منه صلوات اللّه علیه یعدّه من الکفّار، و بهذه المناسبة علّل الإمام علیه السلام نهیه عن البراءة بقوله:

فإنّی ولدت علی الفطرة و سبقت إلی الإیمان و الهجرة، و علی هذا فلو أکره علی السب، فسبّ فلا شیء علیه بل و ربّما کان محمودا

علی فعله کما یشهد بذلک حکایهٔ عمار و نزول الآیهٔ الکریمهٔ «مَنْ کَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمانِهِ إِلّا مَنْ أَکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ» «۲».
ففی التفسیر إنّ قریشا أکرهوا عمار و أبویه علی الارتداد فأبی أبواه فقتلا و هما أوّل قتیل فی الإسلام، و أعطاهم عمار بلسانه ما أرادوا مکرها فقیل یا

عن مسعدهٔ بن صدقهٔ قال: قیل لأبی عبد اللّه علیه السلام: إنّ الناس یروون أن علیا علیه السلام قال علی منبر الکوفهٔ: أیّها الناس إنّکم ستدعون إلی سبّی فسبّونی ثم تدعون إلی البراءهٔ منّی فلا تبرّؤوا منّی فقال: ما أکثر ما یکذب الناس علی علیّ علیه السلام ثم قال: إنّما قال: إنکم ستدعون إلی سبّی فسبّونی ثم ستدعون إلی البراءهٔ عنّی و إنّی لعلی دین محمد، و لم یقل: لا تبرّؤوا منّی، فقال له السائل: أ رأیت إن اختار القتل دون البراءهٔ؟ فقال: و اللّه ما ذلک علیه و ما له إلّا ما مضی علیه عمار بن یاسر حیث أکرهه أهل مکهٔ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ فأنزل اللّه عز و جل فیه «إِلّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ فقال له النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عندها: یا عمار إن عادوا فعد فقد أنزل اللّه عز و جل عذرک و أمرک أن تعود إن عادوا.

---

(۱) سورهٔ التوبهٔ الآیهٔ ۱.

(۲) سورهٔ النحل الآیهٔ ۱۰۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۵۵

رسول اللّه إنّ عمارا کفر فقال: کلّا إنّ عمارا ملیء إیمانا من قرنه إلی قدمه و اختلط الإیمان بلحمه و دمه فأتی عمار رسول اللّه صلّی اللّه علیه و هو یبکی فجعل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله یمسح عینیه و قال: مالک إن عادوا لک فعد لهم بما قلت «۱».

بل و ربّما یستفاد منه و من غیره أن الأفضل له ذلک و إن کان لو لم یجبهم إلی ذلک و لم یسبّ و قتل لذلک لم یکن آثما و مؤاخذا علیه بل هو مأجور و قد تعجّل إلی جنّات النعیم و إلی جوار اللّه ربّ العالمین علی حسب ما ورد فی بعض الروایات، إلّا أن التقیهٔ أفضل.

و مع ذلک کلّه لا بدّ من ملاحظهٔ المصالح و المفاسد و العمل علی وفقها فربما یترتب علی ترک التقیهٔ و علی قتله مثلا مفاسد عظیمهٔ فهنا لا بدّ له من التقیّهٔ.

ثم إنّه قد یقال [۱]: کیف یمکن القول بأنه یجب قتل من سبّ النبی أو واحدا من الأئمهٔ الطاهرین علیهم السلام و نحن نجد موارد عدیدهٔ علی خلاف ذلک بل و قد وجدنا موارد کثیرهٔ نهی النبی صلّی اللّه علیه و آله أو الإمام علیه السلام عن قتل السابّ.

فمن جملهٔ الموارد قول الرجل للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله: إنّ النبیّ لیهجر.

و منها قول الأعرابی للنبی صلّی اللّه علیه و آله: أیّها الساحر الکذّاب الذی ما أظلّت الخضراء و لا أقلّت الغبراء علی من هو أکذب منک.

و منها قول رجل عند ما سمع کلاما من الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام:

قاتله اللّه من کافر ما أفقهه [۲] و لم یقتله الإمام.

---

[۱] قد قاله هذا العبد و أجاب دام ظلّه بما فی المتن.

[۲] روی أنه علیه السلام کان جالسا فی أصحابه فمرّت بهم امرأهٔ جمیلهٔ فرمقها القوم بأبصارهم فقال علیه السلام: إنّ أبصار هذه الفحول طوامح و إنّ ذلک سبب هبابها فإذا نظر أحدکم إلی امرأهٔ تعجبه فلیلامس أهله فإنّما هی امرأهٔ کامرأهٔ فقال رجل من الخوارج. نهج البلاغهٔ الکلمهٔ ۴۱۲.

(۱) راجع تفسیر الصافی ج ۱ ص ۹۴۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۵۶

و منها کلمات الخوارج و شعارهم مع تلک العقائد الخبیثة الکافرة و أقوالهم الفاضحة بالنّسبة إلی ساحة الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام و مع ذلک قال الإمام علیه السلام فیهم: لا تقتلوا الخوارج بعدی فلیس من طلب الحقّ فأخطأه کمن طلب الباطل فأدرکه «۱».

و منها حکایة رجل من ولد الخلیفة الثانی الذی کان یؤذی الإمام الهمام موسی بن جعفر علیه السلام و یسبّه إذا رآه و یشتم علیّا علیه السلام فقال له صلوات اللّه علیه بعض جلسائه: دعنا نقتل هذا الفاجر فنهاهم عن ذلک أشدّ المنع إلی أن أتاه یوما فی مزرعته و أعطاه مالا و أفضی الأمر إلی أن تاب علی یدیه و صار من شیعته صلوات اللّه علیه. «۲»

و فیه أنه یحمل تلک الموارد و أشباهها إمّا علی الجاهل القاصر أو علی خوف وقوع الفتنة کما یشعر إلی ذلک ما ورد من نهیه علیه السلام عن صلاة التراویح زمن خلافته و ما وقع عقیب ذلک من غوغاء الناس و رفع أصواتهم بوا عمراه.

و علی الجملة فالموانع و المحاذیر التی کانت لهم صلوات اللّه علیهم فی زمن الخلفاء کانت باقیة بعدهم و ما کان یقاسیه علی علیه السلام من المشکلات و الشدائد و الآلام فی حیاتهم لم ترتفع بعدهم و بموتهم.

و أمّا قتله علیه السلام الخوارج فلا یدلّ علی کمال بسط یده و قدرته و عدم الموانع و ذلک لأن مقاتلته لهم و قتلهم أمر طبیعی فی زمن الحرب و عند ما أثاروا نار الفساد.

و الحاصل أنه لا بدّ من الأخذ بمقتضی القواعد و الأدلة، و حمل ما ینافیها علی وجود الموانع.

(۱) نهج البلاغة الخطبة ۶۰.

(۲) إرشاد شیخنا المفید ص ۲۷۸ و دلائل الطبری ص ۱۵۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۵۷

سبّ باقی الأنبیاء علیهم السلام

و هل الحکم فی سائر الأنبیاء کذلک أیضا أم لا؟.

قال فی المسالک: و فی إلحاق باقی الأنبیاء بذلک قوّة لأن کمالهم و تعظیمهم علم من دین الإسلام ضرورة فسبّهم ارتداد ظاهر انتهی.

و قال فی الریاض: و فی إلحاق باقی الأنبیاء بهم علیهم السلام وجه قوی لأن تعظیمهم و کمالهم قد علم من دین الإسلام ضرورة فسبّهم ارتداد فتأمّل مع أن فی الغنیة ادّعی علیه إجماع الإمامیّة [۱].

و عبارة السید ابن زهرة فی الغنیة هذه: و یقتل من سبّ النبیّ و غیره من الأنبیاء أو أحد الأئمة. کلّ ذلک بدلیل إجماع الطائفة انتهی.

و یدلّ علی ذلک ما رواه الطبرسی بإسناده فی صحیفة الرضا علیه السلام عن آبائه عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال: من سبّ نبیّا قتل و من سبّ صاحب نبیّ جلد «۲».

نعم فی بعض الروایات ما یدلّ علی خلاف ذلک، و الأمر بجلد سابّ غیر النبیّ من الأنبیاء، مأة و ستّین، ضعف سائر الناس ففی المبسوط: روی عن علیّ علیه السلام إنّه قال: لا أوتی برجل یذکر أن داود صادف المرأة إلّا جلدته مأة و ستین فإنّ جلد النّاس ثمانون و جلد الأنبیاء مأة و ستّون «۳».

قوله: صادف المرأة یشیر به الی قصّة أوریا. و أورد علیه فی الجواهر بقوله:

لکنّه کما تری انتهی.

و هو كذلك فإنّ من المعلوم أن العمل كان على الأوّل و هذا متروك لم يعمل به.

---

[۱] رياض المسائل ج ۲ ص ۴۸۷ أقول: عبارته إلى قوله: ارتداد، عين عبارة الروضة ج ۲ ص ۳۰۳.

---

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۵ من أبواب حدّ القذف ح ۴.

(۳) المبسوط ج ۸ ص ۱۵ باب القذف.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۵۸

الكلام فی سباب أمّ النبیّ و بناته و أزواجه

و هل يلحق بهم عليهم السلام أمّ النبیّ و بناته و أزواجه أم لا؟.

قال العلّامة أعلى اللّه مقامه فی التحرير: لو قذف أمّ النبیّ صلّى اللّه عليه و آله أو سبّه أو قذف فهو مرتدّ.

و قال الشهيد الثانی فی الروضة: و الحق فی التحرير بالنبی صلّى اللّه عليه و آله أمّه و بنته من غير تخصيص بفاطمة عليها السلام و يمكن اختصاص الحكم بها عليها السلام للإجماع على طهارتها بآية التطهير [۱].

و قال فی الرياض: و الحق فی التحرير و غيره بالنبی صلّى اللّه عليه و آله أمّه و بنته من غير تخصيص بفاطمة قيل: و يمكن اختصاص الحكم بها للإجماع على طهارتها و هو حسن.

و قال فی الجواهر بالنسبة إلى اختصاص الحكم بها سلام اللّه عليها: قلت: هو كذلك بالنسبة إلى قذفها عليها السلام و كذا بالنسبة إلى أمّ النبیّ صلّى اللّه عليه و آله باعتبار ما علم أنه صلّى اللّه عليه و آله لم تنجّسه الجاهلية بأنجاسها.

فقد تمسّك فی طهارة أمّه صلّى اللّه عليه و آله بعدم إصابة أنجاس الجاهلية لذاته الشريف فإنّ ذلك يقتضی طهارة أمه و من المعلوم أن قذفها ينافی طهارة مولد النبیّ الأعظم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و أمّا بالنسبة إلى فاطمة الزهراء سلام اللّه عليها فهی بنفسها من أهل الكساء و ممّن نزلت فی حقّها آية التطهير «إِنَّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» «۲» و قد صرّح اللّه تعالى بطهارتها، فقذفها ينافی

---

[۱] أقول: ذكر فی المسالك عين العبارة إلى قوله: عليها السلام، فجملة: و يمكن إلخ من إفاضاته فی الروضة فقط، و لعلّ هذا هو الوجه فی نقل المطلب فی الجواهر عن الروضة دون المسالك.

---

(۲) سورة الأحزاب الآية ۳۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۵۹

طهارتها المصرّحة بها على لسان اللّه سبحانه فی القرآن الكريم.

و لا يخفى أن ما أفاده بالنسبة إلى أمّ النبیّ الأكرم فهو بعينه جار بالنسبة إلى أمّ أمير المؤمنين عليه السلام بل و أمّهات الأئمة، الطاهرات جمع و منهنّ خديجة سلام اللّه عليها فإنّهم صلوات اللّه عليهم كانوا أنوارا مطهّرة من الأرجاس و الأنجاس بأنفسهم و آبائهم و أمّهاتهم و نقرأ فی الزيارات: أشهد أنّك كنت نورا فی الأصلاب الشامخة و الأرحام المطهّرة لن تنجسك الجاهلية بأنجاسها.

ثم تعرّض رحمه اللّه للسبّ و حاصل ما أفاده أن سبّ فاطمة سلام اللّه عليها موجب للارتداد و القتل و لعلّه من جهة العلم بكونها كأولادها- الأئمة- سلام اللّه عليهم فی الاحترام. و أمّا سب غير فاطمة كأخواتها فإن كان بحيث رجع إلى صدق سبّ النبی فحكمه

کسابقه و إلّا فلا.

و قال الشهید فی اللمعهٔ: و قاذف أمّ النبیّ مرتدّ یقتل و لو تاب لم یقبل إذا کان عن فطرهٔ.

و قال فی الروضهٔ بشرح العبارهٔ: کما لا تقبل توبته فی غیره علی المشهور و الأقوی قبولها و إن لم یسقط عنه القتل، و لو کان ارتداده عن ملّهٔ قبل إجماعا و هذا بخلاف سابّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فإنّ ظاهر النصّ و الفتوی وجوب قتله و إن تاب و من ثمّ قیّده هنا خاصّهٔ و ظاهرهم أن سابّ الإمام کذلک.

و فی الجواهر عن حاشیهٔ الکرکی علی اللمعهٔ: و لو قذف النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فهو مرتدّ و وجب قتله و لا- تقبل توبته إذا کان مولودا علی الفطرهٔ و کذا لو قذف أمّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله أو بنته و کذا أمّ الإمام علیه السلام أو بنته انتهی. ثم قال بعد نقل هذه الکلمات: قلت: لا- یخفی علیک صعوبهٔ إقامهٔ الدلیل علی بعض الأحکام المزبورهٔ خصوصا بعد عدم الحکم بالارتداد بما وقع من قذف عائشهٔ و هی زوجهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله إلخ.

أقول: أمّا بالنسبهٔ للتوبهٔ فظاهر النصوص و الأدلّهٔ قبولها و إن لم یرتفع حکم القتل و ذلک لشمول أدلهٔ التوبهٔ معصیهٔ السبّ أیضا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۰

و أمّا قضیّهٔ عائشهٔ فبعد أنه لا یمکن رفع الید عن الحکم الکلّی البتّیّ بوجوب قتل السابّ فلا بدّ من حملها علی ما لا ینافی ذلک:

و یمکن أن یقال: فرق بین ما إذا ذکرت المرأهٔ بقصد سبّ الرجل و شتمه و بین ما إذا کان المقصود هو الزوجهٔ من دون نظر إلی الزوج لیعیّره أو یشتمه و ربّما یکون حین سبّها غافلا عن زوجها فلا یرجع سبّها إلی سبّه مع عدم کونه ملتفتا إلی الزوج بل و مع کونه ملتفتا إذا کان المقصود هو ذمّ الزوجهٔ فقط کما قال اللّه تعالی «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِینَ کَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ کانَتا تَحْتَ عَبْدَیْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَیْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ یُغْنِیا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَیْئاً وَ قِیلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِینَ» «۱» فهنا أیضا لم یکن قذفها سبّا للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و راجعا إلیه و إن کان الغالب أن قذف امرأهٔ یکون سبّا و هتکا لزوجها.

أو یقال: إنها کانت قضیّهٔ فی واقعهٔ و لم یعلم وجهها حتّی تعارض ظواهر الأخبار و ضرورات الدین.

هذا مع أنه قد یقال بأن ذلک کذب عند الشیعهٔ و لا واقعیهٔ لها [۱].

ثمّ قال فی الجواهر: بل قد یشکل جریان حکم المرتدّ علی قذف النبیّ صلّی اللّه علیه و آله الذی یرجع إلی سبّه الذی قد عرفت أن حکمه القتل علی کلّ حال

---

[۱] فی تفسیر الصافی عن القمّی: روت العامّهٔ أنها نزلت فی عائشهٔ و ما رمیت به فی غزوهٔ بنی المصطلق من خزاعهٔ و أمّا الخاصّهٔ فإنّهم رووا أنها نزلت فی ماریهٔ القبطیهٔ و ما رمتها به عائشهٔ إلخ.

أقول: فتأمّل فإنّ ماریهٔ أیضا زوجهٔ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، هذا مضافا إلی ما أفاده العلّامهٔ أعلی اللّه مقامه من عدم معرفهٔ الخلاف فی أنها فی عائشهٔ ففی المسائل المهنائیهٔ ص ۱۲۱: ما یقول سیدنا فی قصهٔ الإفک و الآیات التی نزلت ببراءهٔ المقذوفهٔ هل ذلک عند أصحابنا کان فی عائشهٔ أم نقلوا أن ذلک کان فی غیرها من زوجات النبی صلّی اللّه علیه و آله؟

الجواب: ما عرفت لأحد من العلماء خلافا فی أن المراد بها عائشهٔ انتهی.

---

(۱) سورهٔ التحریم الآیهٔ ۱۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۱

نعم ما لا یرجع منه إلی السبّ یتّجه فیه ذلک.

و فیه أنه إن کان المقصود من الإشکال أنه لیس بمرتدّ فلیس بصحیح و إن کان المقصود وجوب قتله من دون استتابهٔ فلا مانع من

کون ذلک المرتدّ محکوما بحکم أشدّ من حکم سائر المرتدّین.

هل یتوقّف قتل السابّ علی إذن الإمام؟

ثم إنّه بعد أن ثبت وجوب قتل السابّ أو جوازه فهل یتوقف ذلک علی إذن الإمام أو الحاکم أم لا ـ بل یستقل السامع للسبّ، فی ذلک؟.

ظاهر الکثیر و منهم المحقق و صریح آخرین هو الثانی فتری صاحب الریاض عند قول المحقق فی النافع بأنه یحلّ دمه لکلّ سامع، قال: من غیر توقّف علی إذن الإمام. انتهی.

فلا یتوقف ذلک علی المراجعة إلیه و الاستیذان منه و هو المشهور بین الأصحاب بل المجمع علیه علی ما فی الغنیة حیث قال: و یقتل من سبّ النبیّ و غیره من الأنبیاء أو أحد الأئمة و لیس علی من سمعه فسبق إلی قتله من غیر استیذان صاحب الأمر سبیل، کلّ ذلک بدلیل الإجماع انتهی کلامه رفع مقامه.

و یدلّ علی ذلک إطلاق النصوص و صریح بعضها کخبر هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه علیه السلام إنّه سئل عمّن شتم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فقال: یقتله الأدنی فالأدنی قبل أن یرفع إلی الإمام «۱».

و لا کلام فی دلالته و أمّا من حیث السند فهو حسن کما قد عبّر عنه العلّامة المجلسی رضوان اللّه علیه بذلک «۲».

و قد خالف فی ذلک الشیخ المفید قدس سره قال: و من سبّ رسول اللّه أو

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حدّ المرتدّ ح ۱.

(۲) مرآة العقول ج ۲۳ ص ۴۰۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۲

أحدا من الأئمة فهو مرتدّ عن الإسلام و دمه هدر یتولّی ذلک منه إمام المسلمین فإن سمعه منه غیر الإمام فبدر إلی قتله غضبا للّه لم یکن علیه قود و لا دیة لاستحقاقه القتل علی ما ذکرناه لکنه یکون مخطئا بتقدمه علی السلطان انتهی «۱».

و وافقه علی ذلک العلّامة فی المختلف و استوجه ما ذکره حیث إنه نقل کلام المفید هذا أوّلا ثم نقل کلام الشیخ فی النهایة (و من سبّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أو أحدا من الأئمة علیهم السلام کان دمه هدرا و حلّ لمن سمع ذلک منه قتله ما لم یخف فی قتله علی نفسه أو غیره) ثم قال: و الوجه ما قاله المفید لأنه حدّ و المستوفی للحدود هو الإمام «۲».

و الدلیل علی ذلک أوّلا: ملاحظة احترام الإمام فی إتیان العمل بإذنه و اطّلاعه و تحت إشرافه فیرجع إلی الأمور الانتظامیة.

و ثانیا: خبر عمار السجستانی عن أبی عبد اللّه علیه السلام: إنّ عبد اللّه النجاشی قال له، و عمار حاضر: إنّی قتلت ثلاثة عشر رجلا من الخوارج کلّهم سمعته یبرء من علیّ بن أبی طالب علیه السلام فسألت عبد اللّه بن الحسن فلم یکن عنده جواب و عظم علیه و قال: أنت مأخوذ فی الدنیا و الآخرة فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: و کیف قتلتهم یا أبا بحیر؟ فقال: منهم من کنت أصعد سطحه بسلّم حتی أقتله و منهم من دعوته باللیل علی بابه فإذا خرج قتلته، منهم من کنت أصحبه فی الطریق فإذا خلالی قتلته و قد استتر ذلک علیّ فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: لو کنت قتلتهم بأمر الإمام لم یکن علیک شیء فی قتلهم و لکنّک سبقت الإمام فعلیک ثلاثة عشر شاة تذبحها بمنی و تتصدّق بلحمها لسبقک الإمام و لیس علیک غیر ذلک «۳».

(۱) المقنعة الطبع القدیم ص ۱۱۶ و الطبع الجدید ص ۷۴۳.

(۲) المختلف ص ۸۲۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۹ ب ۲۲ من دیات النفس ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۳

و مرفوع إبراهیم بن هاشم و هو هذا الخبر مع الزیادة و النقصان. فعن علی بن إبراهیم عن أبیه رفعه عن بعض أصحاب أبی عبد اللّه علیه السلام- أظنه أبا عاصم السجستانی- قال: زاملت عبد اللّه بن النجاشی و کان یری رأی الزیدیة فلمّا کنّا بالمدینة ذهب إلی عبد اللّه بن الحسن و ذهبت إلی أبی عبد اللّه علیه السلام فلمّا انصرف رأیته مغتمّا فلمّا أصبح قال لی: استأذن لی علی أبی عبد اللّه علیه السلام فدخلت علی أبی عبد اللّه علیه السلام و قلت: إنّ عبد اللّه بن النجاشی یری رأی الزیدیة و إنّه ذهب إلی عبد اللّه بن الحسن و قد سألنی أن أستأذن له علیک فقال: ائذن له فدخل علیه فسلّم فقال: یا بن رسول اللّه إنّی رجل أتولّاکم و أقول: إنّ الحق فیکم و قد قتلت سبعة ممن سمعته یشتم أمیر المؤمنین علیه السلام فسألت عن ذلک عبد اللّه بن الحسن فقال لی: أنت مأخوذ بدمائهم فی الدنیا و الآخرة فقلت: فعلی م نعادی الناس إذا کنت مأخوذا بدماء من سمعته یشتم علیّ بن أبی طالب علیه السلام فقال له أبو عبد اللّه علیه السلام فکیف قتلتهم؟ قال: منهم من جمع بینی و بینه الطریق فقتلته و منهم من دخلت علیه بیته فقتلته و قد خفی ذلک علیّ کلّه قال: فقال له أبو عبد اللّه علیه السلام: یا أبا خداش علیک بکلّ رجل منهم قتلته کبش تذبحه بمنی لأنک قتلتهم بغیر إذن الإمام و لو أنّک قتلتهم بإذن الإمام لم یکن علیک شیء فی الدنیا و الآخرة «۱».

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۲، ص: ۲۶۳

و فیه مضافا إلی ضعف السند فإن عمار السجستانی أبا عاصم من أصحاب الصادق علیه السلام و هو و إن قیل بأن ظاهره کونه إمامیّا إلّا أن حاله مجهول «۲» و الخبر فی نقل الکلینی مرفوع، لم یعمل به الأصحاب و أعرضوا عنه، و علی هذا فهو فاقد لشرائط الحجیّة، فی قبال الأخبار الماضیة التی قد عمل بها الأصحاب و علی هذا فلا وجه للحکم باعتبار الإذن من الإمام و یحمل خبر عمّار علی الاستحباب و یقال بأنه یستحب الکفّارة المزبورة لو استقلّ فی القتل و أقدم علیه

---

(۱) الکافی ج ۷ ص ۳۷۶.

(۲) راجع رجال المامقانی رضوان اللّه علیه ج ۲ ص ۳۱۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۴

بلا استیذان من الإمام، و لا یخفی أن هذه الصدقة مستحبة احتراما للإمام و رعایة لجانبه لا لاحترام المقتول.

و قد یتوهم أن الکفّارة المزبورة واجبة و ذلک لأن المفروض کما هو المصرّح به فی النقل الأول هو أن المقتولین کانوا من الخوارج و قد نهی الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام عن قتلهم من بعد شهادته و وفاته بقوله الکریم: لا تقتلوا الخوارج من بعدی [۱].

و فیه أن النهی عن قتلهم من حیث هو لا مطلقا حتّی مع سبّهم و شتمهم له علیه السلام و إثارة الفتنة بین الناس و المفروض فی الخبر من هذا القبیل.

و قد یقال: إنّ المنع من الاستقلال علی قتل السابّ من جهة کون ذلک من الحدود و أمر الحدود بید الإمام و لا یجوز لغیره الإقدام علیه بدون الاستیذان منه أو من الحاکم و هذا ما اعتمد علیه العلّامة أعلی اللّه مقامه فی المختلف کما تقدم ذلک [۲].

و فیه أنه مضافا إلی أن العلّامة بنفسه ذهب فی القواعد إلی ما قاله المشهور علی ما هو ظاهر کلامه. أن العمدة هو الأخبار فیمکن أن یکون المقام من قبیل التخصیص فأمر الحدود فی جمیع الموارد بید الإمام و مرفوع إلیه إلّا فی هذا المورد و ذلک لمکان هذه

الروايات الدّالة على أن للسامع أن يقدم على قتل السابّ بلا افتقار إلى الإذن من الإمام و توقف عليه و إن كان لو رفع الأمر إليه فهو يقتله.

و يحتمل أن يكون المقام من باب التخصّص بأن لا يكون قتل السابّ من باب الحدود فهو خارج عن الحكم الكلّىّ خروجا موضوعيّا، و إن كان يضعف

---

[۱] أورده هذا العبد و قد أجاب سيدنا الأستاذ الأفخم بما فى المتن، و يمكن أن يقال فى الجواب- على ضوء ما أفاده دام ظله- بأن نهيه عليه السلام عن قتلهم كان لأجل بعض المصالح لا أن يكون محرّما رأسا و ذلك لا ينافى جواز قتلهم مع فقد تلك المصالح أو عند مصلحة أقوى فى القتل.

[۲] أورده أيضا هذا العبد و قد أجاب دام ظله بما فى المتن.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۵

ذلک إطلاق الحدّ عليه فى كلماتهم.

و هل فى هذا الحكم فرق بين المسلم و الكافر؟

ثم إنّه هل يختص الحكم بما إذا كان السابّ مسلما أو يعمّه و الكافر؟.

صرّح فى المسالک و الرياض و الجواهر و غير ذلک بعدم الفرق بينهما أصلا.

و قد استدلّ على ذلک بوجهين:

أحدهما: إطلاق النصّ و الفتوى.

ثانيهما: خصوص ما ورد عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فعن ابن عبّاس عن علىّ عليه السلام: إنّ يهودية كانت تشتم النبىّ (صلّى اللّه عليه و آله) و تقع فيه فخنقها رجل حتى ماتت فأبطل رسول اللّه دمها «۱».

نعم هنا بحث فى خصوص الكافر السابّ إذا أسلم و هو أنه قد ثبت فى محلّه أن الإسلام يجبّ ما قبله [۲] فإذا أسلم الكافر لا يؤاخذ على ما مضى منه من معاصيه كترک الصلاة و الصيام و غير ذلک، و لا يبعد أن يكون سبّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كذلک فلو أسلم الكافر السابّ للنبىّ فإنّ إسلامه يكفّر ذلک كسائر معاصيه.

و أمّا إنّه لماذا لم يقتله النبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلعلّ ذلک كان لأجل توقّع إسلامه و رجاء أن يرجع و يتوب عمّا كان عليه و لو كان يعجل فى قتله لم ينل مراده و لم يدرک رجاءه.

و من ذلک يتّضح ما هو وظيفتنا أيضا بالنسبة إلى الكافر الذى يسبّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

---

[۲] راجع تفسير القمى ج ۲ ص ۲۷ و مثله ما رواه فى البحار ج ۴۰ ص ۲۳۰ عن علىّ عليه السلام: هدم الإسلام ما كان قبله.

---

(۱) منقول عن سنن النسائى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۶

و بذلک ظهر الجواب عمّا يقال: إن سيرة النبىّ صلّى اللّه عليه و آله لم تكن على قتل من يسبّه بل كان يستمع إلى شتمهم و سبّهم و لم يجبهم بشىء أو كان يقول:

اللّهم اهد قومى فإنّهم لا يعلمون.

و ذلک لأن إسلامهم الذی یتوقّعه کان یجبّ معاصیهم و من جملتها سبّهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.
و یمکن أن یقال: إنّ ذلک کان من باب العفو فکان له صلوات اللّه علیه أن یعفو عن ذلک و إن لم یکن قد أسلم بل کان باقیا علی کفره. و الفرق بینهما إنّ قاعدة الجبّ جاریة بالنسبة إلی من قد أسلم عن الکفر بخلاف العفو فإنّه یجری حتی بالنسبة إلی الکافرین لمصلحة یراها الإمام و خصوصا بلحاظ ما هو معلوم من أنهم کانوا یعتنقون الإسلام بعد ما رأوا منه آثار الرحمة و الحنان و العفو و الإحسان بحیث کان یقول بعضهم بعد ذلک مخاطبا للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: کنت أبغض الناس إلیّ و الآن أنت أحبّ الناس إلیّ.
و بذلک ظهر ما فی کلام صاحب الجواهر من التوقف فی قتل الکافر السابّ إذا أسلم، و ذلک لأن قاعدة الجبّ تقتضی الحکم بعدم قتله و لا وجه للتوقف أصلا إلّا رعایة حرمة النبیّ الأعظم صلّی اللّه علیه و آله و من المعلوم أنه صلوات اللّه علیه لیس بأعظم من اللّه و لا أکثر حرمة منه سبحانه و قد جبّ الإسلام کفره و شرکه فکیف لا یجبّ سبّه بالنّسبة لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله؟.

الکلام فی اعتبار القصد و عدمه

ثم إنّهم ذکروا أنه لا شیء علی غیر القاصد للسبّ لغفلة و نحوها.
و نحن نقول: فلو سبّ لکنه کان فی مقام المزاح و الهزلة فعلی مقتضی ما ذکروه لا شیء علیه و لا یجوز قتله.
و هذا مشکل جدا لأن سموّ مقام النبیّ الخاتم و شموخ مرتبته لا یساعد التفوّه
الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۷
بسبّه و لو مزاحا و مداعبة فلا بد من قتل السابّ [۱].
نعم لو کان غافلا عن أن هذا سبّ فهناک یصحّ ما ذکروه کما أنه لو کان المراد من القصد هو الاختیار فی قبال من سبّ بلا اختیار کما إذا کان عن غضب بالغ مثلا فلما قالوه وجه.
و تدلّ علی ذلک روایة علی بن عطیة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کنت عنده و سأله رجل عن رجل یجیء منه الشیء علی جهة غضب، یؤاخذه اللّه به؟
فقال: اللّه أکرم من أن یستغلق عبده «۱».
و فی الکافی: و فی نسخة أبی الحسن الأوّل علیه السلام: یستقلق عبده.
قال فی مجمع البحرین: فی الحدیث: لا تکن ضجرا و لا غلقا، الغلق بالتحریک ضیق الصدر و رجل غلق: سیّئ الخلق، و فیه: اللّه أکرم من أن یستغلق عبده، لعلّه من الفلق و هو ضیق الصدر، و فی بعض النسخ: یستقلق عبده کأنه من القلق بمعنی الحرکة و الاضطراب، و فی بعضها یستعلق بالعین المهملة کأنه من العلق محرّکة: الخصومة و المحنة [۲].
نعم لا یخفی أن الغضب علی قسمین:
أحدها ما یوجب سلب الاختیار رأسا بحیث ربّما ضرب نفسه بسلاحه بدلا عن عدوّه و لا یلتفت إلی ذلک.

---

[۱] أقول: لعلّه لا ـ ملائمة بین هذا و بین ما تقدم منه دام ظلّه من أن السبّ یمکن أن یکون فی بعض الأحایین من باب العصیان لا الإنکار فراجع.
[۲] أقول: و فی مرآة العقول ج ۲۶ ص ۲۳۶ قوله علیه السلام من أن یستغلق عبده أی یکلّفه و یجبره فیما لم یکن له فیه اختیار، قال الفیروزآبادی: استغلقنی فی بیعته لم یجعل لی خیارا فی ردّه. قوله: و فی نسخة أبی الحسن الأوّل علیه السلام یستقلق، لعلّه کان الحدیث فی بعض کتب الأصول مرویّا عن ابی الحسن علیه السلام و فیه کان یستقلق بالقافین من القلق بمعنی الانزعاج و الاضطراب و

یرجع إلی الأوّل بتکلّف انتهی.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۸ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۸

ثانیها ما لا یکون بهذا الحدّ یعنی أنه قد غضب لکنه لم یسلب عنه الاختیار.

و ما ذکروه من عدم مؤاخذة السابّ علی سبّه یتم فی الفرض الأوّل و أمّا إذا کان الغضب علی النحو الثانی الباقی معه الاختیار فلا وجه هناک لعدم ترتب آثار السبّ و إلا فکلّ قتل مثلا یقع فی العالم فإنّما هو ناش عن الغضب و قلّ ما یتفق أن یقدم أحد علی قتل أحد بلا غضب.

و لذا قال فی الجواهر- بعد ذکر المطلب و الاستشهاد علیه بالروایة-:

و إن کنت لم أجد من أفتی به علی وجه لا یستلب الغضب اختیاره بحیث یسقط عنه التکلیف انتهی.

حکم من قال بأن النبی صلّی اللّه علیه و آله کغیره

ثم إنّ ما ذکر کان حکم السابّ فلو لم یسب و إنّما قال: إنّ النبیّ کغیره، فما هو حکمه؟.

أقول: إنّ هذه الجملة لا تعد سبّا و مع ذلک فلا تخلو عن حالین:

فتارة یقتصر القائل علی مجرد هذا بلا عنایة إلی لوازمه فهذا لا یترتب علیه شیء فتری أن اللّه سبحانه أمر نبیّه الخاتم أن یقول «إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إِلَیَّ» «۱» فهو أیضا بشر مثل غیره بنصّ اللّه تعالی و إنّما فضله و مزیّته علی الناس فی نزول الوحی إلیه دون غیره، و هذا القائل قد اقتصر علی الجملة الأولی من الآیة و لم یذکر تتمة الآیة و سکت عن جهة امتیازه علی غیره.

و أخری یرید القائل به أنه کسائر الناس و عامّتهم و کان بصدد إنکار ماله من المزایا و الفضائل الجمّة و هذا ردّ صریح علی القرآن الکریم و جحد لما أثبته و بیّنه بالنسبة إلی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و إسقاط له عن درجة الرسالة فیترتب علیه آثار ذلک.

(۱) سورة الکهف الآیة ۱۱۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۶۹

و فی روایة مطر بن أرقم قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: إنّ عبد العزیز بن عمر الوالی- الوالبی- بعث إلیّ فأتیته و بین یدیه رجلان قد تناول أحدهما صاحبه فمرس وجهه فقال: ما تقول یا أبا عبد اللّه فی هذین الرجلین؟

قلت: و ما قالا؟ قال: قال أحدهما: لیس لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فضل علی أحد من بنی أمیّة فی الحسب و قال الآخر: له الفضل علی الناس کلّهم فی کلّ خیر، و غضب الذی نصر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فصنع بوجهه ما تری فهل علیه شیء؟ فقلت له: إنّی أظنّک قد سألت من حولک فأخبروک، فقال:

أقسمت علیک لمّا قلت، فقلت له: کان ینبغی لمن زعم أن أحدا مثل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فی الفضل أن یقتل و لا یستحیی قال: فقال: أو ما الحسب بواحد؟ فقلت: إنّ الحسب لیس النسب ألا تری لو نزلت برجل من بعض هذه الأجناس فقراک، فقلت: إنّ هذا لحسیب. فقال: أو ما النسب بواحد؟ قلت: إذا اجتمعا إلی آدم فإنّ النسب واحد إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لم یخلطه شرک و لا بغی فأمر به فقتل «۱».

قوله: مرس وجهه أی خدشه بأطراف أصابعه. و الحسب الشرافة [۱] قوله:

أو ما الحسب بواحد، کأنه تخیّل أن الحسب هو النسب و لذا سأل أنه هل لا یکون الحسب واحدا؟ و أجابه الإمام علیه السلام بأن

الحسب لیس بالنسب و أوضح له ذلک بذکر مثال و هو أن الرجل الشریف الذی قد أحسن الضیافة و بالغ فی إکرام ضیفه یعدّ ذا حسب، قوله: القری الضیافة (و قد ورد فی الدعاء: فاجعل قرای فی هذه اللیلة المغفرة).

و قوله: أو ما النسب بواحد إلخ قد سأل الوالی هنا عن أنه أ لیس نسب النبی و غیره واحدا؟ و أجابه الإمام علیه السلام بأن النسب واحد لانتهائه إلی آدم

---

[۱] و فی مجمع البحرین: الحسب بفتحتین: الشرف بالآباء و ما یعدّ من مفاخرهم و هو مصدر حسب بالضمّ ککرم و منه: من قصر به عمله لم ینفعه حسبه انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۶ من أبواب حدّ القذف ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۷۰

علیه السلام و لکن رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) هو الذی لم یختلط شرک فی اعتقاداته و لم یمتزج عمله بالبغی فهو أفضل و إن کان هو أیضا کسائر الناس ینتهی نسبه إلی آدم فإنّ هذا لا ینافی کونه أفضلهم من حیث الحسب و الشرف و الفضیلة [۱].

قال فی الجواهر: لم أجد من أفتی بمضمونه. و لعلّه لإنکار الضروریّ أو أن ذلک نوع نیل منه فتأمّل.

الطرق التی یثبت بها السبّ

بقی الکلام هنا فی ما یثبت به السبّ حتی یترتب علیه القتل.

فنقول: لا إشکال و لا شک فی ثبوته باستماع الإنسان بنفسه ذلک و هو العلم حقیقة و کذلک یثبت بشهادة الشاهدین العادلین و أیضا یثبت ذلک بالإقرار.

و هل یکتفی بإقرار واحد أو أنه لا بدّ من إقراره مرتین؟ مقتضی إطلاق القاعدة هو الأول لأنه بالإقرار مرّة واحدة یصدق أنه قد أقرّ علی نفسه فینفذ ذلک.

و قد یقال باعتبار الاثنین لما مرّ فی نظائره فکما أنه لا بد فی الشهادة علی السبّ من اثنین کذلک لا بد فی الإقرار به أیضا من مرتین.

و فیه أنه لا وجه لاعتبار ذلک بعد إطلاق القاعدة، و الحکم باعتبار التعدد هنا کما فی الشهادة یشبه القیاس و قد تقدم هذا البحث فی موارد عدیدة فراجع.

---

[۱] أقول: و یمکن أن یقال: إنّ الإمام علیه السلام کان بصدد إثبات المزیّة لرسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) حسبا و نسبا أمّا الحسب فللمثال الذی أتی به و أمّیا النسب فلأنه و إن کان ینتهی نسبه إلی آدم کغیره لکن لم یکن فی سلسلة أجداده باغ و لا مشرک فلم یخلطه شرک و لا بغی لأن أجداده لم یکونوا باغین و لا مشرکین.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۷۱

المسألة الثانیة فی أن ادّعاء النبوّة یوجب القتل

اشارة

قال المحقق: من ادّعی النبوّة وجب قتله.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده، کما أنه قد ادّعی عدم الخلاف فی ذلک غیر واحد من العلماء غیره.

و الظاهر أنه لا فرق فی مدّعی النبوّة بین کونه مسلما أو کافرا کما أن الظاهر أن قتله لیس لأجل ارتداده بل هو حکم نفس العنوان أی من ادّعی النبوّة و علیه فلا یشترط بشرائط الارتداد بل یقتل بمجرد حصول شرائط التکلیف و تحققها.

و تدلّ علی ذلک روایات شریفة منها روایة ابن أبی یعفور قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: إنّ بزیعا یزعم أنه نبیّ فقال: إن سمعته یقول ذلک فاقتله قال: فجلست إلی جنبه غیر مرّة فلم یمکنی ذلک «۱».

و هذه الروایة معتبرة کما قد عبّر عنها بذلک فی کلماتهم، و دلالتها واضحة لمکان الأمر بقتل ذاک المدّعی.

و منها روایة أبی بصیر یحیی بن القاسم عن أبی جعفر علیه السلام قال فی حدیث: قال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله: أیّها الناس إنّه لا نبیّ بعدی و لا سنّة بعد سنّتی فمن ادّعی ذلک فدعواه و بدعته فی النار فاقتلوه و من تبعه فإنّه فی النار أیّها الناس أحیوا القصاص و أحیوا الحق لصاحب الحقّ و لا تفرّقوا و أسلموا و سلّموا تسلموا کتب اللّه لأغلبنّ أنا و رسلی إنّ اللّه قویّ عزیز «۲».

و منها عن علیّ بن الحسن بن علیّ بن فضّال عن أبیه عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال: و شریعة محمّد صلّی اللّه علیه و آله لا تنسخ إلی یوم القیامة و لا نبیّ بعده إلی یوم القیامة فمن ادّعی نبیّا أو أتی بعده بکتاب فدمه مباح لکلّ من

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حدّ المرتدّ ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حد المرتد ح ۳.

سمع منه «۱».

ثمّ إنّ المحقق قدس سره قد تعرّض فی هذه المسألة لفرعین:

أحدهما فی ادّعاء النبوة، و ما تقدم کان فی هذا المقام، و أمّا الفرع الثانی:

حکم من قال: لا أدری محمد بن عبد اللّه صادق أم لا

قال المحقق: و کذا من قال: لا أدری محمّد بن عبد اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) صادق أو لا و کان علی ظاهر الإسلام.

و علی هذا فمن کان مسلما فی ظاهر الأمر و مع ذلک أبدی شکّه فی رسالة النبی صلّی اللّه علیه و آله فإنّه یقتل. و قد ادّعی فی الجواهر عدم خلاف یجده فی ذلک.

و تدل علیه روایات. منها ما رواه عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: من شک فی اللّه و فی رسوله فهو کافر «۲».

و منها روایة الحارث بن المغیرة قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: لو أن رجلا أتی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فقال: و اللّه ما أدری أ نبیّ أنت أم لا، کان یقبل منه؟ قال: لا و لکن کان یقتله، إنّه لو قبل ذلک ما أسلم منافق أبدا «۳».

و الروایة الأولی و إن کانت ساکتة عن حکم القتل و إنّما اقتصر فیها علی ذکر کفره الذی لیس هو بنفسه مقتضیا للقتل إلا أن الروایة الثانیة ناطقة بذلک فهی تدلّ علی أن النبیّ الأعظم کان یقتل من یبدی الشک فی نبوّته.

و قد علّل الإمام الصادق علیه السلام ذلک بأن قبوله صلوات اللّه علیه تردید الشاک کان موجبا لأن لا یسلم المنافق ابدا.

بیان ذلک أنه لو کان إظهار التردید موجبا للقتل لکان ذلک بنفسه سببا لأن

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حدّ المرتد ح ۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۲۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حدّ المرتد ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۷۳

یخاف المنافق من إبداء شکّه بل ربما کان ذلک موجبا لأن یسلم و لو ظاهرا و هو أیضا مؤثّر فی مجد الإسلام و شوکته و کیانه بخلاف ما لو قبل ذلک منه و خلّی سبیله فإنّه لا یزال یبقی علی حاله و یظهر شکّه و تردیده و یروّج الکفر و الفساد، و حیث إنّ المنافقین کانوا یعلمون أن الشاک أی المظهر بالشک و التردید یقتل فلذا کانوا یسلمون و لا أقل من إظهارهم الإسلام و عدم إظهارهم التردید فی أمر الدین و کیف کان فقد دلّت الروایات علی قتل مدّعی النبوّة و کذا الشاک فیها.

نعم هنا إشکال و هو أن مقتضی کلام المحقق هو قتل الشاک إذا صرّح بشکّه قائلًا: إنّی لا أدری.، و لکن مقتضی روایة عبد اللّه بن سنان قتل الشاک مطلقا و إن لم ینطق بذلک و علی هذا یرد أنه لا یقتل من هو أعظم من الشاک و هو المنکر المعتقد بالعدم إذا لم یکن ینطق بکفره کما فی المنافقین فلم یکن البناء علی قتلهم بل کان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و المسلمون یعاملون المنافقین معاملة المسلم فمن کان کافرا فی الباطن منافقا حقیقة لکنه لا یبدی شیئا بل یقرّ بالإسلام، یحکم فی الظاهر بإسلامه و یرتب علیه أحکام المسلمین إلی أن یظهر ما یخالف ذلک فکیف بالشّاک الذی هو علی ظاهر الإسلام، فالشاک الذی لم یظهر شکّه و کان علی ظاهر الإسلام محکوم بکونه مسلما فإذا أبدی الشک و قال: لا أدری، یصیر مرتدّا عن الإسلام.

و علی هذا فلو کان الکافر فی الروایة بمعناه المصطلح فلا بدّ من أن یکون قد أبدی شکّه و إلّا فالمراد من الکفر هو الکفر الباطنی لا ما یوجب ترتیب أحکام الکفر.

ثمّ إنّه صرّح الشهید الثانی و کذا بعض آخر بأن الحکم فی باب مدّعی النبوّة أیضا من باب الارتداد کما فی باب الشک قال فی المسالک: أمّا وجوب قتل مدّعی النبوّة فللعلم بانتفاء دعواه من دین الإسلام ضرورة فیکون ذلک ارتدادا من المسلم و خروجا من الملل الّتی یقرّ أهلها، من الکافر فیقتل کذلک، و أمّا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۷۴

الشک فی صدق النبیّ فإن وقع من المسلم فهو ارتداد (ثم قال:) و احترز بکونه علی ظاهر الإسلام مما لو وقع ذلک من الکافر الذمّی کالیهودیّ و النصرانیّ فإنّه لا یقتل به إقرارا لهم علی معتقدهم و کذا یخرج به غیر الذمّیّ من الکفار و إن کان قتله جائزا بأمر آخر انتهی کلامه رفع مقامه.

و فیه أنه و إن کان قتل الشاک بحسب الظاهر لأجل الارتداد لا لموضوعیة الشک و القول المخصوص إلا أنه بالنسبة إلی السب أو ادّعاء النبوّة لعلّ الأمر لا یکون کذلک فإنّ ادّعاء النبوّة- بعد أنه من المسلّم أنه لا نبیّ بعد النبیّ الخاتم- یوجب القتل سواء نشأ ذلک من المسلم أو الکافر کما تقدم ذلک.

ثمّ إنّ فی قبال ما ذکرنا فی الشاک من الحکم بالکفر و القتل بعض الروایات الدالّ علی أن الشک بمجرده غیر مؤثر فی هذا و إنّما یوجب الکفر إذا کان مقرونا بالجحد.

ففی صحیحة محمد بن مسلم قال: کنت عند أبی عبد اللّه علیه السلام جالسا عن یساره و زرارة عن یمینه فدخل علیه أبو بصیر فقال: یا أبا عبد اللّه ما تقول فیمن شک فی اللّه؟ فقال: کافر یا با محمّد قال: فشک فی رسول اللّه؟ فقال: کافر، ثم التفت إلی زرارة فقال: إنّما یکفر إذا جحد [۱] فإنّ لازمها و المستفاد منها أن

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ المرتدّ ح ۵۶ أقول: و مثلها روایة زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا (الکافی ج ۲ ص ۳۸۸) و هاتان الروایتان صریحتان فی أن الکفر بعد إظهار الإسلام یدور مدار الجحد و الإنکار و بدون ذلک فهو محکوم بحکم الإسلام و إن کان شاکّا مظهرا لشکّه و تردیده، و هذا ینافی ما أفاده المحقق

من قتل من قال لا أدری أن محمـد بن عبـد اللّه صـلّی اللّه علیه و آله صادق أم لا حیث إنّ المفروض هناک عدم الجحود و الإنکار و إنّما کان شاکّا مظهرا لشـکّه، و قد کان سیدنا الأسـتاذ یقول فی حلّ الإشکال بأن الجحد من باب أحد الأفراد و المصادیق لا من باب الخصوصـیة و قـد أوردت بأن لفظ إنّما ینافی ذلک لأنه للحصـر فأجاب دام ظلّه بأن قول لا أدری بعد الإظهار و الاعتراف یعدّ جحودا عرفا فذکرت بأنه لو کان فی العرف کذلک لکن الروایة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۷۵

الشاک فی حـدّ نفسه منافق و أنه بـدون الإنکار لا یحکم علیه بالکفر فإذا أفصـح عن إنکاره فهناک یکفر و علی ذلک فالنسـبة بینهما العموم و الخصوص المطلقان.

فرع فی مدّعی الإمامة

ثم هنا فرع قد تعرّض له صاحب الجواهر فقال: و قد یلحق مدّعی الإمامة بمدّعی النبوّة.

و علی ما ذکره البعض من الإلحاق فمدّعی الإمامة یقتل کمدّعی النبوّة.

و بذلک یشکل الأمر و یتوجّه الإیراد بأنه فلما ذا لم یقدم المسلمون بقتل المدّعین لذلک.

و لعلّه یمکن أن یجاب عنه بـأنه فرق بین ادّعـاء الإمامـة و ادعـاء الخلافـة، و الـذی کـان الخلفـاء یـدّعونه هو الخلافـة و الإمارة و لـذا یتمسّـکون بأعـذار واهیـة مثـل أن علیّا علیه السـلام شـابّ لاـ یقبله النـاس و لا یستسـلمون لأمره، و کان والـد بعضـهم ینقض علیه فی اسـتدلاله: بـأنه علی ذلـک فـإنّی أحقّ بهـا منـک لا أنهم یـدّعون مقامه الرفیع و علمه الغزیر بل ربّما کانوا یراجعون إلیه فی الأحکام و أحیانا یعترفون بفضـله الشامخ و مقامه السامی و أنه لولاه صلوات اللّه علیه لهلکوا و إنّما کانوا ینکرون النصب و التعیین و لعلّ موضوع النصب لم یکن بحیث یعدّ من الضروریات بین المسلمین قاطبة.

و یمکن حل الإشکال بطریق آخر کعدم مساعدة الشرائط مثلا کما لا یخفی.

تخطّی العرف و تحقق أن الملاک هو الجحود و أجاب دام ظله بالآخرة بأنه إذا أظهر شکّه صدق علیه أنه جحد و یشمله الروایة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۷۶

فی الشاک فی الإمامة

قال المحقق: و کذا من شک فیه و کان علی ظاهر التشیّع کی یکون بذلک منکرا لضـروریّ الدین بعد أن کان عنده من الدین هو ما علیه من المذهب فهو حینئذ کمن أنکر المتعة ممّن کان علی مذهب التشیّع و فی جملة من النصوص إنّ الشاک فی علیّ کافر.

أقول: و علی ما ذکره فمن کان بحسب الظاهر من الشـیعة معترفا بحقانیّته و مع ذلک أبدی شکّه فی الإمامة أو المتعة أو غیر ذلک مما هو من ضروریات مذهب الشیعة الذی اتخذه دینا له و یری أحکامه أحکام الدین فحینئذ قد شک فیما یراه من الدین، و یلزم کفره.

و أمّا ما ذکره من النصوص فمنها خبر المفضّل بن عمر عن أبی عبد اللّه علیه السـلام قال: قال أبو جعفر علیه السـلام: إنّ اللّه جعل علیّا علیه السـلام علمـا بینه و بین خلقه لیس بینه و بینهم علم غیره فمن تبعه کان مؤمنا و من جحـده کان کافرا و من شک فیه کان مشـرکا [۱].

و لا یخفی أن الخبر بظاهره منصـرف عمّن شک و کان کافرا بل هو منصـرف إلی المسـلم الـذی شک فیه، إلّا أن المراد هنا هو الکفر الباطنی لا الکفر المصطلح لکنّ القائل بالکفر قد أخذ بظاهره الذی یفید أنه قد خرج عن الإسلام بمجرد أن شکّ فی ذلک.

و قد قال فی الجواهر فی ختام المطلب: و لکنّ الإنصاف بعد ذلک کلّه عدم خلوّ الحکم المزبور من إشکال.
ثمّ إنّ الحکم فی إنکار واحد من الأئمة علیهم السلام هو الحکم فی إنکار علیّ علیه السلام کما صرّح بذلک هو قدس سره فراجع.

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب حدّ المرتدّ ح ۱۳ و مثله علی ما صرّح به سیدنا الأستاذ دام ظله الوارف فی مذکّراته ح ۱۴ و ۲۱ و ۴۰ فراجع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۷۷

المسألة الثالثة فی قتل الساحر المسلم

قال المحقق: من عمل بالسحر یقتل إن کان مسلما و یؤدّب إن کان کافرا.
أقول: إنّ أصل الحکم فی الجملة لا خلاف فیه نصّا و فتوی لکن فیه موارد للکلام و فروع و مطالب یبحث فیها:
منها: الفرق بین المسلم و الکافر و الوجه فی ذلک حتی یحکم بالقتل فی المسلم دون الکافر.
فنقول: إنّ مستند الفرق و منشأ التفصیل هو الروایات فمنها روایة السکونی التی قد یعبّر عنها بالمعتبرة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفّار لا یقتل فقیل یا رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله-: و لم لا یقتل ساحر الکفّار؟ قال: لأن الکفر- الشرک- أعظم من السحر و لأن السحر و الشرک مقرونان «۱» و بها یقیّد ما دلّ علی قتله مطلقا و سیأتی بعضها فی مطاوی الأبحاث الآتیة.
و أمّا ما علل به التفصیل و الفرق بین المسلم و الکافر فمفاده أن فی الکافر ما هو أعظم و أشدّ من السحر و هو الکفر و مع ذلک لا یقتل به فإذا لم یقتل بالأشدّ فهو أولی بأن لا یقتل بالأضعف.
لکن لا- یخفی أن هذا التعلیل لیس بتعلیل حقیقیّ و إلّا فاللازم عدم قتله بأیّ فعل أتی به و أی موجب من موجبات القتل کالزنا فی بعض الموارد و اللواط و قتل النفس المحترمة و ذلک لأن هذه الأمور أیضا لیست بأعظم من الکفر و الشرک فإنّ الشرک أعظم من کلّ معصیة و هو لا یقتل به و الحال أن الکافر یقتل قودا أی إذا أقدم علی قتل نفس محترمة، و کذا غیره من المعاصی الموجبة للقتل.
و منها أنه هل الملاک فی الموضوع هو کونه ساحرا اتّخذ السحر شغلا و حرفة له أو أنه لا یعتبر کونه کصنعة له بل یکفی مطلق العمل بالسحر کما یظهر ذلک من

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب بقیّة الحدود ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۷۸

عبارة المحقق؟.
الظاهر هو الثانی، و ذلک لوجهین:
أحدهما: التبادر فإنّ المتبادر من قوله صلوات اللّه علیه بأن الساحر یقتل هو أنه یقتل لسحره و لأجل فعله و عمله نظیر القول بأن السارق تقطع یده المتبادر منه أنه تقطع یده لسرقته لا لاتّخاذ السرقة شغلا لنفسه و حرفة له و إن لم یقع منه سرقة.
ثانیهما: ذیل المعتبرة المذکورة آنفا و هو قوله: لأن الشرک و السحر مقرونان فإنّه عبّر بالسحر الذی هو نفس العمل و لم یذکر الساحر کی یحتمل إرادة من اتّخذ السحر شغلا و حرفة لنفسه و هذه قرینة صارفة عن کون الساحر بما هو ساحر موضوعا للحکم بل السحر مقرون بالکفر و هو موجب للقتل و علی هذا فیکفی مجرد العمل فی ترتب الحکم، و الملاک هو الفعل و الإتیان به.
و أمّا ما فی روایة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبیه إنّ علیّا علیه السلام کان یقول: من تعلّم شیئا من السحر کان آخر عهده بربّه، و

حدّه القتل إلّا أن یتوب. «۱» من قتل متعلّم السحر.

ففیه إنّ الروایة ضعیفة و لم یعمل بها فی ذلک. هذا مع إمکان حملها علی ما إذا تعلّم فعمل به.

و منها: أنه قد ذکر أن ساحر الکفّار لا یقتل و قد صرّح المحقق بتعزیره إلّا أنه لیس فی روایات الباب أثر و ذکر أصلا عن تعزیره و تأدیبه کما أنا لم نجد ما یدلّ علی أن کلّ من أتی بکبیرة لا حدّ لها فی الشرع فإنّه یعزّر علیها.

نعم ذکر الأردبیلی قدس سره فی شرح الإرشاد موارد کثیرة ورد فیها التعزیر بصریح روایات شریفة ثم قال: و یمکن استفادة الکلیّة من هذه الأخبار.

انتهی.

فإن قلنا باستفادة الکلّی منها فیحکم بأن الکافر إذا عمل بالسحر،

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من بقیّة الحدود ح ۲.

و المفروض أنه لا یقتل، فإنّه یعزّر علی فعله. لکن هذا موقوف علی الجزم باستفادة الکلیة و إلا فیشکل الحکم.

و قد یقال: إنّ مقتضی روایة علیّ بن الحسن عن أبی عبد اللّه علیه السلام عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إنّ اللّه عز و جل جعل لکلّ شیء حدّا و جعل علی من تعدّی حدّا من حدود اللّه عزّ و جلّ حدّا. «۱» هو وجوب تعزیر الکافر بسحره حیث إنّه قد تجاوز الحدّ المقرّر و هو حرمة السحر، فأتی به و ارتکبه و حیث إنّه لا حدّ بالنسبة إلی الکافر فإنّه یعزّر.

و فیه ما ذکرناه من قبل من إجمال هذا الخبر، و ربّما یشمل قوله جعل علی من تعدّی حدّا من حدود اللّه حدّا، غیر العقوبة أیضا کمن تعدّی فی صلاته سهوا إذا لزم جبر ذلک بسجدة السهو أو قضاء الصلاة.

و منها: طریق ثبوته، و المعروف ثبوت ذلک بالبیّنة و بالإقرار.

و خالف فی ذلک بعض فقال بانحصار ثبوته فی الإقرار و أنه لا یثبت بشهادة الشاهدین.

و استدلّ علی ذلک بأن الشاهد لا یعرف قصده و لا یشاهد تأثیره «۲».

و یدلّ علی الأوّل خبر زید بن علیّ عن أبیه عن آبائه (علیهم السلام) قال:

سئل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله عن الساحر فقال: إذا جاء رجلان عدلان فشهدا بذلک فقد حلّ دمه «۳». فإنّه صریح فی ترتیب الأثر علی شهادة العدلین بذلک و أنه یقتل الساحر بذلک.

و أمّا ما ذکره المخالف من الإشکال ففیه إنّه لیس عمل السحر بنحو لا یمکن مشاهدته بل قد یشاهد و لو بآثاره بحیث یقطع أن هذه الآثار مستندة إلی سحر الساحر و عمله الخفیّ بل و قد وقع فی موارد کثیرة أنه قد علم تحقق السحر

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲ من مقدمات الحدود ح ۲.

(۲) راجع مفاتیح الشرائع للفیض الکاشانی ج ۲ ص ۱۰۱ و الریاض ج ۲ ص ۴۸۷.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب بقیّة الحدود ح ۱.

و آثاره فیها و ذلک کما فی قصة سحرة فرعون فقد شاهد موسی علیه السلام و الناس آثار سحرهم بحیث خاف موسی من ذلک قال اللّه تعالی «قٰالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذٰا حِبٰالُهُمْ وَ عِصِیُّهُمْ یُخَیَّلُ إِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهٰا تَسْعیٰ فَأَوْجَسَ فِی نَفْسِهِ خِیفَةً مُوسیٰ قُلْنٰا لٰا تَخَفْ إِنَّکَ أَنْتَ الْأَعْلیٰ.» «۱» إلی غیر ذلک من الموارد و کثیرا، تری أنه یشتهر بین الناس أن فلانا سحره فلان و أثّر فیه کذا و کذا.

و علی الجملة فالسحر یثبت بشاهدین کما یثبت بالإقرار، و هل یعتبر فیه اثنان أو أنه یکتفی بإقرار واحد؟.
مقتضی دلیل حجیّة الإقرار و هو قوله صلّی اللّه علیه و آله: إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز هو الثانی.
و أمّا اعتبار التعدد تمسکا بالاحتیاط فغیر تام و ذلک لدوران الأمر بین المحذورین حیث إنّه کما یحتمل أن یکون أمر القتل موکولا إلی المرّة الثانیة و موقوفا علیها کذلک یحتمل أن یکون مترتّبا علی المرّة الأولی فلا یجوز تأخیره إلی الثانیة خصوصا بلحاظ أنه ربّما ینکر فی المرّة الثانیة أو لا یساعد الأمور إقراره الثانی.
نعم لو کان الأمر بنحو حصل الشک فقاعدة الدرء جاریة کما إذا لم یحصل الاطمئنان بمؤدّی کلامه بإقراره الأوّل فیقال له: ما ذا تقول؟ أو تدری ما تقول؟ فإذا أقرّ ثانیا فهناک یقتل و أمّا بدون ذلک فظاهر الدلیل أخذه بالمرّة الأولی، و قد تقدم البحث فی ذلک مرارا فی نظائر المسألة.
و منها إنّه هل یفرق فی الحکم بقتل الساحر بین ما إذا کان مستحلّا و غیر مستحلّ أو أنه لا فرق بینهما أصلا؟. الظاهر عدم الفرق بینهما فإنّ مقتضی الروایات هو قتله من حیث هو ساحر لا- لکونه مستحلّا، و لا- أثر عن ذکر المستحلّ فی تلک الأخبار، إذا فلا- وجه لاختصاصه به کما قیل [۱].

---

[۱] أقول: ذکر الشهید قدس سره فی الدروس ص ۳۲۷ بالنسبة للسحر: و یقتل مستحلّه.

---

(۱) سورة طه آیات ۶۶ و ۶۷ و ۶۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۱

و منها أن تعلّم السحر إن کان للعمل فیحرم کشراء العنب لیعمل خمرا و یشرب و إن لم یکن لذلک بل کان لإبطال السحر فلا یحرم بل قد یجب کمن یتعلّم لإبطال سحر من یدّعی النبوّة.

المسألة الرابعة فی تأدیب الصبیّ

اشارة

قال المحقق: یکره أن یزاد فی تأدیب الصبیّ علی عشرة أسواط و کذا المملوک.
هذه المسألة ممّا یکثر الابتلاء بها فیجدر أن یتأمّل فیها کثیرا و یلاحظ جوانبها کاملا.
فنقول: لا- شک فی أن الظلم و التعدّی حرام بلا کلام، و لا شک أیضا فی أن ضرب الصبیّ غیر الممیز من مصادیق الظلم و لا یجوز ضربه عقلا- سواء أ کان الضارب أباه أو غیره لأنه علی الفرض غیر ممیز لا یعلم أن ضربه للتأدیب أو لغیر ذلک لعدم معرفة تلک العناوین و لا یترتب علی ضربه إلّا أذاه فلا یجوز ذلک مطلقا. و کذا لا یجوز ضرب الصبیّ الممیز، للغضب و تشفّی القلب.
و أمّا إذا کان ضربه للتأدیب فهل یجوز ذلک أم لا؟ و علی الأوّل فإلی أیّ مقدار یجوز؟ و علی الجملة فضرب الطفل و کذا مقداره یحتاجان إلی مسوّغ شرعی و دلیل یجوّز ذلک.

و قال الفیض الکاشانی فی المفاتیح ج ۲ ص ۱۰۲: قیل إنّما یقتل مستحلّه انتهی. و لم یعیّن القائل، و الظاهر أن مراد صاحب الرّیاض من الحاکی الذی هو من متأخری المتأخرین هو الفیض، قال فی الریاض: ثمّ إن مقتضی إطلاق النص و الفتوی بقتله عدم الفرق فیه بین کونه مستحلّا له أم لا و به صرّح بعض الأصحاب و حکی آخر من متأخری المتأخرین قولا بتقییده بالأوّل. و وجهه غیر واضح بعد

إطلاق النصّ المنجبر ضعفه بعد الاستفاضة بفتوى الجماعة و عدم خلاف فيه بينهم أجده و لم أر حاكيا له غيره انتهى.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۲

و التحقيق أن ما يصدر منه الذى يحمل الوالد مثلا أو المعلّم على أن يعزّره و يؤدّبه قسمان:

أحدهما: ما كان من قبيل المعاصى التى لو أقدم عليها الكبير كان يحدّ عليها كاللّواط و غير ذلك.

ثانيهما: ما لا يكون كذلك كالأمور العرفيّة التى يعتنى بها المجتمع الإنسانى كالمواظبة على السّلام و الآداب الإنسانية و كرامتها، فيضربه على أنه لم يسلّم عند وروده فى المجلس أو أنه لم يواظب على أداء احترام الأشخاص و تعظيم الأكابر.

أمّا الأوّل فيمكن إثبات جواز ذلك لما مرّ فى أوائل بحث القذف من أنه لو قذف الصبىّ فإنّه لا يحد و لكنّه يعزّر، بأن يقال إنه لا اختصاص بباب القذف بل يجرى ذلك فى كلّ المعاصى و المحرمات فإنّه على ذلك يستفاد منه حكم كلّى و هو أنه كلّما ارتكب الصبى ما لو ارتكبه الكبير يحدّ عليه فهو يعزّر عليه.

و أمره فى الزيادة و النقصان بيد من بيده التعزير فيختلف باختلاف عمله و حاله زيادة و نقصا شدّة و ضعفا.

و أمّا المورد الثانى فالظاهر فيه أيضا الجواز و ذلك لأن وظيفة الوالدين تأديب أولادهم و تربيتهم على الأخلاق الكريمة و الآداب الحسنة، و تمرينهم و تعويدهم على كرائم العادات و فعل الحسنات و منعهم عن كلّ عمل يضرّ بأنفسهم و بغيرهم، و على ولىّ الأطفال تكميل نفوسهم [۱] و سوقهم إلى ما فيه

---

[۱] أقول: ففى نهج البلاغة: و أما حق الولد على الوالد أن يحسن اسمه و يحسن أدبه و يعلّمه القرآن.

و فى الصحيفة السجّادية: و أعنّى على تربيتهم و تأديبهم و برّهم.

و فى رسالة الحقوق للإمام علىّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام: و أمّا حقّ ولدك فتعلم أنه منك و مضاف إليك فى عاجل الدنيا بخيره و شرّه و أنك مسئول عما وليته من حسن الأدب و الدلالة على ربّه و المعونة له على طاعته فيك و فى نفسه فمثاب على ذلك و معاقب على

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۳

صلاحهم و سدادهم، و ضرب الأطفال لهذه المقاصد المهمّة و الأهداف العالية لا يعدّ ظلما و إنّما هو إحسان إليهم كى يسعدوا بها فى حياتهم و يفوزوا بها بعد مماتهم فضرب الصبىّ حينئذ كالعملية الجراحية التى توجب الألم و لكنها إحسان إلى المريض [۱].

هذا بالنسبة إلى المقام الأوّل و هو أصل جواز ضرب الصبىّ المميّز تأديبا.

و أمّا المقام الثانى و هو كميّة ضربه أى المقدار الذى يجوز ضرب الصبىّ به، فمقتضى ما ورد فى باب التعزيرات من رعاية الحاكم المصلحة هو أن الأمر بنظر الولىّ فكلّما أوجب بنظره الإصلاحى و كان دون الحدّ فهو جائز له.

إلا أن فى بعض الروايات ما يخالف ذلك فعن حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام فى أدب الصبىّ و المملوك فقال: خمسة أو ستّة و أرفق «۱».

و عن السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السلام: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام ألقى صبيان الكتّاب ألواحهم بين يديه ليخيّر بينهم فقال: أما إنّها حكومة و الجور فيها كالجور فى الحكم، أبلغوا معلّمكم إن ضربكم فوق ثلاث ضربات فى الأدب أقتصّ منه [۲] و الكتّاب بالضمّ المكتب كما فى الوافى ج ۲ ص ۷۵ من الحدود

الإسائة إليه فاعمل فى أمره عمل المتزيّن بحسن أثره عليه فى عاجل الدنيا إلخ راجع تحف العقول ص ۱۸۹.

و عن أبى عبد اللّه عليه السلام: إنّ خير ما ورّث الآباء لأبنائهم الأدب لا المال. روضة الكافى.

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: أدّب اليتيم بما تؤدّب به ولدك و اضربه بما تضرب به ولدك. وسائل الشيعة ج ۱۵ ب ۸۵ من أحكام الأولاد ج ۱.

[۱] مآل استدلاله دام ظلّه إلى قاعدة الإحسان و قوله تعالى: (ما على المحسنين من سبيل) سورة التوبة الآية ۹۱.

[۲] وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب بقيّة الحدود ح ۲ أقول: و فى الفقيه ج ۴ ص ۷۲:

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب بقية الحدود ح ۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۴

و التعزيرات، و كذا قال فى المنجد.

و ظاهر هاتين الروايتين و خصوصا الثانية منهما عدم جواز التعدّى عن المقدار المذكور فى كلّ واحد منهما فإنّ الاقتصاص ظاهر فى أنه كان الزائد محرّما، و الاقتصاص لا يساعد الكراهة.

هذا مضافا إلى أن منتهى الضرب فى هاتين بالنسبة إلى الصبىّ بمقتضى الرواية الأولى هو السّتّة و بمقتضى الثانية ثلاثة و إن كانت الأولى مطلقة و الثانية مختصّة بالمعلّم، و كيف كان فلا ذكر عن العشرة فيهما.

نعم فى مرسلة الصدوق قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: لا يحلّ لوال يؤمن باللّه و اليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواط إلّا فى حدّ و أذن فى أدب المملوك من ثلاثة إلى خمسة [۱]. و هنا قد ذكرت العشرة إلّا أن الرّواية متعرّضة للوالى.

اللّهم إلا أن يقال إنّ المراد من الوالى هو والى الحدّ و من بيده أمره، أو بعدم الخصوصيّة له، و إن كان المراد من الوالى معناه المصطلح لكن بتنقيح المناط يقال بذلك فى غيره. و لعلّ نظر المحقق من ذكر العشرة كان إلى هذه الرواية إلا أن التعبير ب لا يحلّ و كذا توصيف الوالى بالإيمان باللّه و اليوم الآخر الذى يفيد أن

روى أنه دنا من أمير المؤمنين عليه السلام صبيّان فقالا: يا أمير المؤمنين خاير بيننا قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الجور فى هذا كالجور فى الأحكام أبلغا مؤدبكما عنّى أنه إن ضربكما فوق ثلاث كان ذلك قصاصا يوم القيامة. قوله: خاير أى اختر بينهما و أحكم أيّهما خير و المراد خير الخطّين.

[۱] وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب بقية الحدود ح ۲، أقول: و قد يستدلّ بصحيحة حريز بن عبد اللّه عن أبى عبد اللّه قال: لا بأس أن يؤدب المحرم عبده ما بينه و بين عشرة أسواط.

قال بعض الأعاظم: و هذه الصحيفة و إن وردت فى المحرم إلّا أنه إذا جاز للمحرم أن يضرب عبده عشرة أسواط جاز لغيره بالأولوية.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۵

المتعدّى عن ذلك الحدّ و هذه الكميّة ليس بمؤمن باللّه و رسوله لا يساعدان القول بكراهة ما زاد عن العشرة مع أنه قدس سره صرّح بكراهيته.

هذا مضافا إلى أنه لا محصّل للقول بكراهة ما زاد عليها لأنّه لو لم يتوقف تأديبه على أكثر منها فالزائد عليها حرام حيث إنّه ظلم و إيذاء كما تقدّم و هو حرام فهل هو مع كونه ظلما يكون مكروها؟ و إن توقف عليه فلا يجوز له تركها.

و الحاصل أن الكلام تارة فى ولىّ الطفل كالأب و أخرى فى معلّمه.

أمّا الأوّل فيجوز له ضرب الصبىّ إذا توقف عليه تأديبه و تربيته، و ظاهر الأخبار أن الأمر بيده و لا حاجة فى ذلك إلى استيذان من الحاكم، خلافا لسائر موارد التعزيرات، و قد تقدم منّا أنه لا يقتصر فى ذلك على ما إذا صدر عن الصبىّ ما هو خلاف المشروع بل يجرى فيه و فيما كان من الأمور الاجتماعيّة التى يراعيها أولياء الطفل- الذين كان الطفل تحت رعايتهم- بالنسبة إليه.

و أمّا كميّة ضربه ففى رواية حمّاد خمسة أو ستّة و يمكن استفادة غير ذلك كثلاثة مثلا من سائر الأخبار. و لعلّ هذا الاختلاف محمول على المناسبات المختلفة و الحالات و الظروف المتفاوتة المتكاثرة، و الملاك الكلّى هو ما يتوقف عليه تأديبه و تكميله مع مفروغيّة عدم جواز بلوغه الحدّ الشرعى.

نعم لا يجوز التعدّى عمّا يحصل به التأديب، كثيرا أو قليلا.

و أمّا الثانى أى المعلّم فمقتضى رواية السّكونى جواز ضربه الأطفال و الظاهر عدم الفرق فى ذلك بين إتيان الطفل ما هو خلاف الشرع أو ما هو خلاف برامج المكتب و المناهج التعليميّة و التربويّة و الأنظمة الخاصة الحاكمة على محلّ التعليم، أو الطقوس المعمولة و الرائجة لترفيع الأطفال بالدرس و غير ذلك.

هذا مضافا إلى أن هذا الضرب كان لتكميلهم و تربيتهم فهو إحسان إليهم فيجوز كما فى الوالد بالنسبة لولده. هذا بالنسبة إلى ضرب المعلم الصبىّ الذى يتعلّم منه ولديه.

و أمّا كميّته فمقتضى رواية السكونى هو الاقتصار على ضربه ثلاثة فلا يجوز

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۶

له أن يتجاوز عن ذلك المقدار بل يقتصّ منه إذا تجاوز نظير ما ورد من الاقتصاص من الحدّاد، اى مجرى الحدّ، إذا تعدّى عن الحدّ [۱].

و على الجملة فليس المعلّم كالحاكم فى كون التعزير بيده و منوطا بنظره بل يجب عليه أن لا يتعدّى عن ذلك، و ذلك لقرينة الاقتصاص المذكور فى الرواية.

و هل هو مستقلّ فى تأديبه بهذا المقدار أم لا بل يحتاج إلى إذن الولىّ؟.

أقول: الظاهر عدم استقلاله فى ذلك بل هو محتاج إلى إذن الولىّ فإنّ قصده و إن كان إصلاحيّا نظرا إلى أنه يريد ترفيع مقامه بأخذ الدروس و تعلّمها و صيرورته فطنا ماهرا فى العلم و الثقافة لكن ربما لم يكن لأبيه هذا الاهتمام و هو لا يريد صيرورة ولده عالما نحريرا و لا يرضى لابنه أن يضرب و إن لم يتعلّم شيئا فلو نهاه والده عن ضربه مثلا و علم بعدم رضاه فهناك يشكل الإقدام على ضربه و لو بالمقدار المزبور و هو خلاف الاحتياط إلّا أن يستأذن وليّه و هو قد أذن فى ذلك. اللهم إلّا أن يقال بأن تسليم الولىّ الطفل إلى الكتّاب أو المدرسة مع ما هو كالسيرة الدائرة الرائجة هناك من ضربهم الأطفال فى بعض الموارد بل و توقف التعليم و التربية فى بعض الأحايين على ذلك من قبيل إذن الولىّ فى ضرب الطفل و هو كإمضاء لتلك السيرة المستمرة، و على ذلك فلو صرّح الأب بأن هذا الطفل لا يستعدّ بحسب حاله للضرب أو نهاه عن ضربه فلا يجوز له ضربه.

و يمكن التفصيل بين ما إذا كان ضربه الطفل لمكان أنه قد فعل ما هو من قبيل المعاصى و المحرّمات و بين ما إذا أتى بما لا يساعد الأنظمة و البرامج الجارية هناك و كان ضربه لتعليمه و قراءته و كتابته و ما يتعلق بهذه الأمور أو لتأديبه فعلى الأوّل يكون له الإقدام على ضربه استقلالا بخلاف الثانى فإنّه يعتبر فيه إذن

---

[۱] ففى الكافى ج ۷ ص ۲۶۰ عن أبى جعفر عليه السلام قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام أمر قنبر أن يضرب رجلا حدّا فغلظ قنبر فزاد ثلاثة أسواط فأقاده علىّ عليه السلام من قنبر ثلاثة أسواط.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۷

الولىّ.

ثمّ إنّ الظاهر من ثلاثة ضربات هو ضربه بالسوط لكن الظاهر عدم الخصوصيّة له بل الملاك هو كلّ ما كان دائرا و رائجا فى كلّ عصر و زمان فإذا لم يكن السوط رائجا بل كان المتعارف هو الضرب بالخشب أو باليد فالحكم أيضا كذلك و ذلك لتنقيح المناط و

وحدة الملاک. هذا کله بالنسبة إلی الصبیّ.

و أمّا المملوک ففی روایة حمّاد المذکورة آنفا: خمسة أو ستة، و الأمر بالرفق کالصبیّ بعینه بل هو کما علمت مقرون بذکر الصبیّ.

و فی روایة زرارة بن أعین قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: ما تری فی ضرب المملوک؟ قال: ما أتی فیه علی یدیه فلا شیء علیه و أمّا ما عصاک فیه فلا بأس. قلت: کم أضرب به؟ قال: ثلاثة أو أربعة أو خمسة «۱».

و عن أبی هارون العبدی عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنه قال لبعض غلمانه فی شیء جری: لو انتهیت و إلّا ضربتک ضرب الحمار «۲».

و عن تفسیر النعمانی عن علیّ علیه السلام قال فی حدیث: و أمّا الرخصة التی صاحبها فیها بالخیار فإنّ اللّه تعالی رخّص أن یعاقب العبد علی ظلمه فقال اللّه تعالی: جزاء سیّئة مثلها، و هذا هو فیه بالخیار فإن شاء عفا و إن شاء عاقب «۳».

و عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: ربّما ضربت الغلام فی بعض ما یجرم قال: و کم تضربه؟ قلت: ربما ضربته مأة، فقال: مأة؟

مأة؟ فأعاد ذلک مرّتین ثم قال: حدّ الزنا؟ اتّق اللّه فقلت: جعلت فداک فکم لی أن أضربه؟ فقال: واحدا فقلت: و اللّه لو علم أنی لا أضربه إلّا واحدا ما ترک لی شیئا إلّا أفسده قال: فاثنین فقلت: هذا هو هلاکی، قال: فلم أزل أماکسه حتی بلغ خمسة ثم غضب فقال: یا إسحاق إن کنت تدری حدّ ما أجرم فأقم الحدّ فیه

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب بقیّة الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب بقیّة الحدود ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب بقیّة الحدود ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۸

و لا تعد حدود اللّه «۱».

و عن طلحة بن زید عن جعفر بن محمد عن أبیه عن علیّ علیه السلام قال:

اضرب خادمک فی معصیة اللّه عز و جل و اعف عنه فیما یأتی إلیک «۲».

و عن علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: سألته عن رجل هل یصلح له أن یضرب مملوکه فی الذنب یذنبه؟ قال: یضربه علی قدر ذنبه إن زنی جلده و إن کان غیر ذلک فعلی قدر ذنبه السوط و السوطین و شبهه و لا یفرط فی العقوبة «۳».

و عن أحمد بن محمد فی مسائل إسماعیل بن عیسی عن الأخیر علیه السلام فی مملوک یعصی صاحبه أ یحلّ ضربه أم لا؟ فقال: لا یحلّ أن یضربه إن وافقک فأمسکه و إلّا خلّ عنه [۱].

و أنت تری أنه لیس فی هذه الروایات ذکر عن العشرة إلّا فی مرسل الفقیه المذکور آنفا الوارد فی الوالی. و قد تقدم أنه یمکن التمسّک به بالقول بإرادة والی الحدّ أو بتنقیح المناط و کیف کان فالحکم بکراهة الأزید الذی ذکره المحقق غیر واضح الوجه فإنّ الظاهر أن الأمر یدور بین عدم جواز الزیادة إذا حصل التأدیب بها و عدم جواز الترک إذا توقف علی الزیادة.

قال صاحب الجواهر فی حلّ الإشکال: فلا بدّ من حمل ذلک علی حال عدم العلم بالحال. انتهی.

و لکن الظاهر أنه لیس بتام لأنه فی فرض عدم العلم بالحال، و عند الشک یحرم الضرب و یحتاج ذلک إلی المسوّغ الیقینی. نعم یمکن أن یحمل الجواز علی

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۷ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۲ و قوله: عن الأخیر، قال فی مرآة العقول: کأنه أبو الحسن الثالث علیه

السلام.

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳۰ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳۰ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۴.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳۰ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۸۹

وجه الكراهة على أقليّة الثواب فإنّ الواجب التوصّلى أيضا لو أتى به بقصد القربة يترتب عليه الثواب فتربية الطفل موجبة للأجر و الثواب و كلّ واحد من الأقلّ و الأكثر من مراحل التربية و لكن الإكتفاء بالأقلّ أولى.

كفارة من ضرب عبده فوق حدّه

قال المحقق: و قيل إن ضرب عبده فى غير حدّ حدّا لزمه إعتاقه و هو على الاستحباب.

أقول: و القائل هو الشيخ فى النهاية. قال فى الجواهر: و لفظه: من ضرب عبده فوق الحدّ كان كفّارته أن يعتقه انتهى.

و فيه أنه ليس هذا لفظ النهاية بل نصّه هذا: و الصبيّ. و المملوك إذا أخطئا أدّبا بخمس ضربات إلى ستّ و لا يزاد على ذلك فإن ضرب إنسان عبده بما هو حدّ كان عليه أن يعتقه كفارة لفعله انتهى «۱». ترى أنه ليس فى عبارة النهاية لفظة (فوق) و لعلّ النسخة الموجودة عند صاحب الجواهر منه كانت متضمنة لها أو أن ذلك كان قد زيد فى قلمه أو قلم النسّاخ.

و كيف كان فالدليل عليه هو صحيح أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام قال: من ضرب مملوكا حدّا من الحدود من غير حدّ أوجبه المملوك على نفسه لم يكن لضاربه كفّارة إلّا عتقه «۲».

لكن لسان هذا الخبز غير ما قالوه، فإنّه متعلّق بما إذا ضرب المملوك حدّا من دون سبب و بلا موجب للحدّ و هو بمعزل عن كلامهم إلّا أنه غير معمول به عند الأصحاب فلم يعملوا بهذا الخبز و لا بالمضمون المذكور و لذا قال فى الجواهر:

فيتّجه حينئذ حمله على الندب.

(۱) النهاية ص ۷۳۲.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۲۷ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۹۰

و فيه أن عتق العبد مستحبّ و إن لم يكن هذه الجهة، اللّهم إلّا أن يراد بالندب آكديّته و زائدا على طبعه.

و فى المختصر النافع أن الاستحباب المزبور لمن زاد فى تأديبه على العشرة.

قال: يكره أن يزاد فى تأديب الصبيّ من عشرة أسواط، و كذا العبد، و لو فعل استحبّ عتقه.

و أورد عليه فى الجواهر بقوله: و إن لم أجد له شاهدا بل و لا موافقا انتهى.

و أمّا ما أورده صاحب الجواهر على الشيخ بعد ذكر صحيح أبى بصير مستندا للمطلب بقوله: إلّا أنه كما ترى لم يعتبر فوق الحدّ الذى ذكره الشيخ.

ففيه أنه غير وارد على الشيخ إلّا على ما حكاه من عبارته المشتملة على لفظة (فوق) و أمّا على ما نقلناه فلم يكن فيها هذه اللفظة كى يستشكل عليه بما ذكره الجواهر.

ثم قال: و الظاهر أن الاستحباب المزبور للمولى، و ربّما احتمل استحبابه أيضا لغيره بأن يشتريه و يعتقه لكنه ليس بشيء انتهى.

أقول: و الظـاهر أن مراد المحتمـل من اسـتحبابه لغيره هو أنه لو ضـربه آخر لاـ مولاـه فإنّه يسـتحبّ لهـذا الغير أن يشتريه و يعتقه. و أمّا احتمال أن يراد منه أنه لو ضربه مولاه يستحبّ للغير أن يشتريه و يعتقه، فهو بعيد بل هو خلاف ظاهر نفس الرواية حيث تقول: لم يكن لضـاربه كفّـارة إلّـا عتقه، و من المعلوم أنه لاـ معنى لارتكـاب المولى الجرم و أداء غيره الكفـارة، و لا مناسـبة بين كون كفارة ضـرب المالك على غير المالك، بخلاف الاحتمال الأول الذى عليه يكون الكفارة على من ارتكب الضرب غاية الأمر إسراء الحكم عليه عن المولى إلى غيره و ربّما يكون هذا ظاهر لفظ الرواية حيث عبّر فيها بقوله عليه السلام: من ضرب مملوكا، و هو نكرة فى سياق النفى و لم يقل من ضرب مملوكه، كى يختصّ بضرب المولى عبده.

و إن أمكن أن يقال إنّ الظاهر بحسب الاعتبار و التبادر الذهنى هو ضرب

المولى عبده. هذا تمام الكلام فى هذا المقام.

تذكرة فقهيّة أخلاقية

ثم إنّه لا بدّ من أن يكون المقصود و الهدف فى مقام الضـرب هو التأديب الراجع إلى مصلحة الصبىّ لا ما يثيره الغضب النفسانى و إلّا فربّما يؤل الأمر إلى أن يؤدب المؤدّب لأن ضربه لم يكن للّه تبارك و تعالى. و على هذا فلا بدّ من أن يكون ضربه فى الحال الطبيعى العـادى لاـ حال الغضب و لو كان مغضبـا يكون غضبـه للّه تعالى لا لنفسه حتى يسوغ ضـربه و هـذه الحالـة قلّما توجـد إلّا فى النفوس الزكية الطاهرة.

و قـد ورد فى حالات أمير المؤمنين عليه السـلام إنّه ألقى عـدوّه على الأرض و جلس على صدره و لمّا أراد أن يقطع رأسه فإذا هو قد ألقى بصاقه عليه فقام الإمام و تركه قليلا ثمّ رجع و قتله و حيث سـئل عن إعراضه الأوّل ثم رجوعه إلى العـدوّ أجاب بأنى غضـبت فى تلـك الوقت لمـا صـنع العـدوّ بالنسـبة إلىّ فلم أقتله فى هـذه الحالـة لثوران نار الغضب فتركته كى يسـكن غضبى ثم أتيته و قتلته كى يكون عملى خالصا للّه تبارك و تعالى لا ناشئا عن الأهواء النفسانية و إشباعا لها «۱».

لكن أين هو عنّا و أىّ إنسان يملك نفسه و هواه عند غضـبه، و يقدر على إطفاء نائرة غيضه، و الإقدام على الضرب للّه تعالى محضا و خالصـا لوجهه الكريم إلّا أنه لو حصل للإنسان هـذا المقام فله الأثر الخاص فى كمال النفس و تهـذيبه و هو منشأ سـعادته فى الـدنيا و الآخرة.

---

(۱) عين الحياة للعلّامة المجلسى قدس سره ص ۵۸۷.

المسألة الخامسة فى ثبوت ما فيه التعزير بشاهدين أو الإقرار مرّتين

اشارة

قال المحقق قدس سرّه: كلّ ما فيه التعزير من حقوق اللّه سبحانه و تعالى يثبت بشاهدين أو الإقرار مرّتين على قول.

أقول: هنا بحثان: أحدهما إنّ ما كان فيه التعزير من حقوق اللّه يثبت بشاهدين. قال الشـهيد الثانى فى المسالك: أمّا ثبوته بشاهدين فلا إشكال فيه لأن ذلك حقّ ليس بمال فلا يثبت. انتهى.

و فى الجواهر: بلا خلاف و لا إشكال.

و قـد يقرر ذلک بأنه ليس من قبيل الزنا کی يحتاج إلى أربعـة شـهود و لا من قبيل حقوق الناس الـذی يمكن أن يقال بكفاية شاهد و يمين فيها فلا بدّ هنا من شاهدين إذا أريد الإثبات بالبيّنة.

ثانيهمـا: إنّه يثبت بالإقرار و قـد نسب فی عبارة المتن اعتبار التعـدّد إلى القول، و لم يعيّن القائل و هو مشـعر بالضـعف، و لا يخفى أن القائل بالقول المزبور هو ابن إدريس رضوان اللّه عليه و بعض آخر، بل فی المسالک: هو المشهور و لم يذكر العلّامة فيه خلافا.

و ذهب الآخرون إلى كفاية الإقرار مرّة واحدة فی إثبات المطلب و ترتب الأحكام. و ذلک بمقتضى قولهم عليهم السلام: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز و صدق الإقرار بالمرّة الواحدة المقتضى للاكتفاء بها مع عدم مخصّص فی المقام.

و قد تقدم أن توجيه القول الأوّل بأن يقال بحصول الشبهة بالمرة الواحدة و هو يقتضى الدرء و عدم الإكتفاء فی التعزير بمرّة واحدة.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۹۳

تعزير من قذف عبده أو أمته

قال المحقق: و من قذف عبده أو أمته عزّر كالأجنبیّ.

أقول: لمّا كان الشرط فی حدّ القاذف هو كون المقذوف حرّا فإذا كان مملوكا كان القاذف يعزّر على ذلک بدلا عن الحدّ فحينئذ نبّه قدس سره على أنه لا فرق فی ذلک بين كون القاذف هو المولى أو غيره و أن مجرد كونه مولى أو مولاة له لا يوجب رفع التعزير.

و فی الجواهر بعد عبارة المتن: بلا خلاف لحرمته إلخ.

و يدلّ على ذلک الروايات الشريفة عموما و خصوصا.

أمّا الأوّل فمنها روايـة عبيد بن زرارة قال: سـمعت أبا عبد اللّه عليه السـلام يقول: لو أتيت برجل قذف عبدا مسـلما بالزنا لا نعلم منه إلّا خيرا لضربته الحدّ حدّ الحرّ إلّا سوطا «۱».

و منها خبر أبی بصير عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: من افترى على مملوک عزّر لحرمة الإسلام «۲».

و من المعلوم أن لفـظ (رجـل) فی الأولى و كـذا من الموصولـة فی الثانيـة مطلق يشـمل المولى و غير المولى. و قوله عليه السـلام فی الأولى: إلّا سوطا، للإشارة إلى التعزير فإنّه دون الحدّ.

و أمّا الثـانی فهو خبر غيـاث عن جعفر عن أبيه قـال: جـاءت امرأة إلى رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله فقـالت: يـا رسول اللّه إنّی قلت لأمتی: يا زانية فقال: هل رأيت عليها زنا؟ فقالت: لا. فقال: أما إنّها سـتقاد منک يوم القيامة، فرجعت إلى أمتها فأعطتها سوطا ثم قالت: اجلدينی فأبت الأمة فأعتقها ثم أتت إلى

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف، ح ۲.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ القذف، ح ۱۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۹۴

النبیّ صلّى اللّه عليه و آله فأخبرته فقال: عسى أن يكون به «۱».

و ما يتوهّم من اشـتمالها على خلاف القاعدة من إرجاع التعزير إلى غير الحاكم، ففيه أن التعزير لم يقع و إنّما كان مجرد قول من هذه المرأة و لم يعلم تقرير النبی صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم لهـا فی ذلک. و يحتمل أيضا أنه كان من باب التعزير و احتملنا عفو صاحب الحق بلحاظ أنه من حقوق الناس.

و كيف كان فهی تـدلّ قطعا على أن هـذه المرأة قد ارتكبت معصـية عظيمة بحيث هددها رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم بأنه ستقاد منک يوم القيامة، فلا بدّ أن يكون عليها التعزير مع أن المفروض أن الرمی بالزنا كان من سيدة إلى أمتها.

نعم یبقی الإشکال فی أنه لماذا لم یعزرها النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم؟.

و قد أجاب عنه فی الجواهر بقوله: و لعلّ ترک النبیّ صلّی اللّه علیه و آله تعزیرها لعدم إقرارها مرّتین. انتهی.

المسألة السادسة فی مورد التعزیر [۱]

قال المحقق: کلّ من فعل محرّما أو ترک واجبا فللإمام تعزیره بما لا یبلغ الحدّ و تقدیره إلی الإمام و لا یبلغ به حدّ الحرّ فی الحرّ و لا حدّ العبد فی العبد.

و هنا أمور:

أحدها: إنّه لا شک فی أن هذا الحکم مختصّ بالمعاصی التی لم یکن علیها حدّ مجعول و عقوبة مقررة معینة من الشارع و ذلک لأنه لم یعهد فی مورد أن یعاقب أحد علی ذنب واحد له حدّ بالحد و التعزیر کلیهما.

ثانیها: إنّ المحقق أطلق و عمم الحکم لکلّ معصیة لکن صاحب الجواهر قیّد

---

[۱] أقول: قد تعرّض دام ظله لهذا البحث سابقا، علی التفصیل، فراجع.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ القذف، ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۲۹۵

ذلک بکونها من الکبائر. و لعلّ الظاهر هو هذا فإنّ الصغائر مکفّرة مع الاجتناب عن الکبائر بصریح الکتاب کما قال اللّه تعالی «إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلًا کَرِیماً».

لا یقال: إنّ التکفیر متعلّق بالآثار الأخرویة کالعقاب و العذاب و هو بمعزل عن التعزیر.

لأنا نقول: لا خصوصیة لعقاب الآخرة، بل التعزیر أیضا نوع عقوبة فیرتفع هذا الأثر کما یرتفع عذاب اللّه فی الآخرة و فی روایة زرارة عن حمران قال:

سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل أقیم علیه الحدّ فی الدنیا أ یعاقب فی الآخرة؟ فقال: اللّه أکرم من ذلک «۱». فبصریح الروایة إنّ اللّه تعالی أجل و أکرم من أن یعاقب فی الآخرة من أقیم علیه الحدّ فی الدنیا «۲».

ثالثها إنّ صاحب الجواهر ادّعی عدم الخلاف و الإشکال نصا و فتوی علی المطلب أی الحکم بالتعزیر. و فیه أنه لو أمکن تصدیقه فی الثانی أی عدم الخلاف و الإشکال بحسب الفتوی فلا یمکن تصدیقه فی الأوّل أی عدم الخلاف و الإشکال بحسب النصّ و ذلک لما تقدم منّا غیر مرّة أن استفادة المطلب من النصوص مشکل و سیأتی البحث فیه أیضا إن شاء اللّه تعالی.

رابعها فی الدلیل علی ذلک و طریق إثباته، و هو وجوه:

منها التمسّک بالاستقراء و فحص الموارد الجزئیة و الحکم بالکلّی و قد تمسّک بذلک المحقق الأردبیلی قدس سره علی ما تقدم سابقا [۱] و قد مضی الإشکال فی

---

[۱] فإنّه (عند قول العلّامة: و کلّ تعریض بما یکرهه المواجه یوجب التعزیر) تعرّض للبحث و صرّح بأن الدلیل علی الکلیّة لا یکاد یوجد ما یکون نصّا فیه نعم قد یوجد فی الأخبار ما یمکن فهمه منها و قدر بعضها، ثم نقل تلک الأخبار ثم قال فی آخر الصفحة: فیمکن استفادة الکلیّة من هذه الأخبار.

---

(۱) سورة النساء الآیة ۳۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۷.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۹۶

ذلك فإنّ بعض الذنوب و المعاصی ربما صدر عن بعض الأفراد و لم يقع من المعصومين سلام اللّه عليهم أجمعين بالنسبة إليهم تعزير و لا صدر منهم عليهم السلام أمر بذلك. و إن أمكن أن يقال بكونها صغيرة فی تلك الموارد.

و لكن الظاهر خلافه للعلم بأنه قد وقع بعض الكبائر و لم يحكموا عليه بالتعزير.

و منها ما تمسّك به بعض من الروايات الدالة على أن لكلّ شیء حدّا و لمن تجاوز ذلك الحد حدّا و هی عدة روايات أخرجها فی الوسائل فی باب ۲ من أبواب مقدّمات الحدود.

و فيه ما مرّ سابقا من إجمال تلك الروايات من جهات فلا يعلم أن المراد كلّ الأشياء حقيقة بلا استثناء أو أنه أشياء خاصة، كما لا يعلم أن المراد من حدّ كلّ شیء ما هو؟ و كذلك لا يعلم المراد من الحدّ الذی جعله على من تجاوز الحدّ.

نعم لو جزم أحد بأن المراد إنّ اللّه تعالى جعل للأشياء أحكاما و مقررات و قرر على من تجاوز عنها حدّا و كان المراد من الحدّ الثانی ما يشمل التعزير لكان حسنا و لكن الكلام فی استفادة ذلك.

قال فی الجواهر فی البحث عن شمول التعزير للتوبيخ مثلا: قد يستفاد التعميم مما دلّ على أن لكلّ شیء حدّا و لمن تجاوز الحدّ حدّا بناءا على أن المراد من الحدّ فيه التعزير انتهى. و مراده إنّه بناءا على ذلك يمكن أن يقال بعدم اختصاص التعزير بالضرب بل التوبيخ و التعنيف أيضا من مراحل التعزير.

و فيه إنّ مجرد البناء لا ينفع شيئا و النزاع فی ظهور هذه الروايات و عدمه و هو غير ثابت [۱].

و قد تعرّض رحمه اللّه للبحث ثانيا بنحو الإجمال بعد ورقتين من هذا عند قول العلّامة أعلى اللّه مقامه: و كلّ من فعل محرّما أو ترك واجبا عزّره الإمام انتهى.

[۱] أقول: و قد يتمسّك بحفظ النظام و تقريره كما تقدم أن الإسلام قد اهتم بحفظ النظام المادی و المعنوی و إجراء الأحكام على مجاريها و هذا يقتضی أن يعزر الحاكم كلّ من خالف النظام.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۲۹۷

و الحاصل إنّه لا دليل لنا تطمئن إليه النفس فی الحكم بوجوب التعزير فی كلّ معصية بل و لا فی خصوص الكبائر منها.

خامسها إنّ التعزير يكون بما دون الحدّ و ذلك لصريح الرواية ففی صحيح حمّاد بن عثمان عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: قلت له: كم التعزير؟ فقال: دون الحدّ قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا و لكن دون أربعين فإنّها حدّ المملوك.

قال: قلت: و كم ذاك؟ قال: على قدر ما يراه الوالی من ذنب الرجل و قوّة بدنه «۱».

فهذا لا كلام فيه و إنّما البحث و الإشكال فی المراد من هذا الحدّ الذی يكون التعزير دونه، و لا بدّ من تعيين ذاك الحدّ حتى يعتبر التعزير إليه و يحكم بوجوب كون التعزير دونه و أقلّ منه. و ها هنا وجوه و احتمالات:

فمنها أنه هو الحدّ الكامل و هو حدّ الزنا أی المائة جلدة.

و منها أقلّ الحدود و هو الخمسة و السبعون، حدّ القيادة فإنّه أقلّ جميع الحدود بالنسبة إلى الأحرار.

و منها أن يكون المراد الأربعين فإنّه أقلّ الحدود الذی ليس دونه حدّ و هو حدّ العبد فيعتبر فی التعزير أن لا يبلغ الأربعين و إن كان التعزير تعزير الأحرار [۱].

و منها أن المراد هو الحدّ المناسب للعمل الذی يريد التعزير عليه فالمعيار فی ما ناسب الزنا كالتفخيذ و اللمس و الاضطجاع مع

الأجنبیة هو الزنا، فیجب أن لا یبلغ حدّه و هو مأة، و فی ما ناسب القذف کالتعریض یعتبر أن یکون دون حدّ القذف و هو ثمانون و فی ما ناسب شرب الخمر یشترط أن یکون أقلّ من حدّه و هو أیضا الثمانون و فی ما یناسب القیادة لا بدّ أن لا یبلغ حدها و هو خمس

---

[۱] و فی الریاض: لا ـ ریب أن الاقتصار علیه أحوط و أولی و إن لم أجد به قائلًا انتهی بل هو مختار الشیخ قدس سره فی المبسوط کتاب الحدود ص ۶۶ فراجع.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من أبواب بقیّة الحدود ح ۳.

و سبعون.

و هذه الوجوه المختلفة کلّها بحسب الاستظهار و إلّا فلم یصرّح فی الروایات بشیء منها سوی الوجه الثانی فإنّه مذکور فی روایة حمّاد بن عثمان المذکور آنفا حیث قال الإمام فی بیان التعزیر: دون الحد. و لمّا سأل الراوی قائلًا: دون ثمانین؟ أجاب علیه السلام: لا و لکن دون أربعین، و علّل ذلک بقوله علیه السلام: فإنّها حدّ المملوک. فمقتضی هذه الروایة أن الملاک هو ما دون الأربعین و یعتبر التعزیر بالنسبة إلیه فأیّ معصیة وقعت من المجرم و أرید تعزیره فإنّه لا یجوز أن یبلغ الأربعین.

و لکنّ الالتزام بذلک مشکل و ذلک لاستفادة لزوم مراعاة المناسبة من الأخبار الواردة فی الرجل و المرأة الذین یوجدان تحت إزار واحد و فی لحاف واحد المصرّحة بأنّهما یجلدان مأة إلّا سوطا کصحیحة حریز و روایة الشّحام و خبر أبان فراجع الباب العاشر من أبواب حدّ الزنا ح ۳ و ۱۹ و ۲۰ و لذا أفتی بذلک المحقق قدس سره فی جمیع مناسبات الزنا کالتقبیل و المضاجعة فی إزار واحد و المعانقة و نحو ذلک مما هو استمتاع بما دون الفرج فإذا رأینا ملاحظة المناسبة فی هذه الأخبار بالنسبة إلی العمل المناسب للزنا فنقول بذلک فی غیر باب الزنا أیضا و النتیجة أنه إذا کان العمل مناسبا للقذف فهناک نقول بوجوب تعزیره فی ما دون الثمانین بما یراه الحاکم و هکذا و یقتصر فی العمل بروایة حمّاد المذکور آنفا علی موردها [۱].

و علی الجملة فإنّه یلاحظ فی تعزیر کلّ معصیة الحدّ المجعول للمعصیة المناسبة لها.

قال فی المسالک: و کون غایته أن لا ـ یبلغ به الحدّ، الأجود أن المراد به الحدّ لصنف تلک المعصیة بحسب حال فاعلها فإن کان الموجب کلاما دون القذف لم

---

[۱] أقول: و ما هو موردها بعد أن السؤال عن التعزیر مطلقا؟ و هل الذی أفاده سیدنا الأستاذ الأفخم دام ظلّه العالی إلّا طرح هذه الصحیحة؟.

یبلغ تعزیره حدّ القذف و إن کان فعلا دون الزنا لم یبلغ حدّ الزنا و إلی ذلک أشار الشیخ و العلّامة فی المختلف انتهی.

و أمّا جعل الملاک هو حدّ الزنا مطلقا و فی جمیع الموارد فإن کان حرا یعزّر بما دون المائة و إن کان عبدا فبما دون الخمسین الذی هو حدّ العبد، فهو بعید. و کیف یمکن أن یقال بأن من قذف مثلا یحدّ ثمانین و لکن لو عرّض فإنّه یجوز تعزیره إلی تسع و تسعین مع أن التعریض أقلّ و أهون من القذف؟! [۱].

و علی هذا فالقول بمراعاة المناسب هو الأولی [۲].

ثم إنّه قال فی کشف اللثام عند قول العلّامة: (و کلّ من فعل محرّما أو ترک واجبا کان للإمام تعزیره بما لا یبلغ الحدّ لکن بما یراه الإمام و لا یبلغ حدّ الحرّ فی

[۱] أقول: لو استفدنا من الأخبار أن الملاک هو حدّ الزنا مطلقا فلا استبعاد فيما ذكره دام ظلّه نقضا عليه و ذلك لابتناء الفقه على التعبد و جمع المفترقات و تفريق المجتمعات و أنت ترى أن صاحب الجواهر اختار ذلك بحسب ظاهر كلامه حيث قال فى تفسير حدّ الحرّ الوارد فى كلام المحقق و هو المائة انتهى و هذا هو الذى ذهب إليه ابن إدريس مصرّحا بأنه مقتضى أصول المذهب و الأخبار عند إيراده على الشيخ.

فإنّ الشيخ قال فى الخلاف فى باب الأشربة مسألة ۱۴: لا- يبلغ بالتعزير حدّا كاملا- بل يكون دونه، و أدنى الحدود فى المماليك أربعون و التعزير فيهم تسعة و ثلاثون إلخ. و قد نزّله ابن إدريس فى السرائر فى أواخر حدّ السحق على أنه إذا كان الموجب للتعزير مما يناسب الزنا و نحوه مما يوجب مأة جلدة فالتعزير فيه دون المائة و إن كان مما يناسب شرب الخمر أو القذف مما يوجب ثمانين فالتعزير فيه دون الثمانين ثم اعترض ابن إدريس عليه بقوله: و الذى يقتضيه أصول مذهبنا و أخبارنا أن التعزير لا يبلغ الحدّ الكامل الذى هو المائة أىّ تعزير كان سواء كان مما يناسب الزنا أو القذف و إنّما هذا الذى لوّح به شيخنا من أقوال المخالفين و فرع من فروع بعضهم و من اجتهاداتهم و قياساتهم الباطلة و ظنونهم العاطلة انتهى.

[۲] أقول: ذهب إليه الشيخ و الحلبى، قال فى الكافى ص ۴۲۰: و التعزير لما يناسب القذف من التعريض و النبز و التلقّب من ثلاثة أسواط إلى تسعة و سبعين سوطا و لما عدا ذلك من ثلاثة إلى تسعة و تسعين سوطا انتهى و اختاره فى المسالك كما اختاره العلّامة فى المختلف.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۰

الحرّ و لا حدّ العبد فى العبد انتهى) موضحا قوله: ما لا يبلغ الحدّ إلخ. بقوله: (و لا حدّ العبد فى العبد): ففى الحرّ من سوط إلى تسعة و تسعين و فى العبد من سوط إلى تسعة و أربعين كما فى التحرير، و قد مرّ القول بأنه يجب أن لا يبلغ أقل الحدّ و هو فى الحرّ ثمانون و فى العبد أربعون و بأن التعزير فيما ناسب الزنا يجب أن لا يبلغ حدّه و فيما ناسب القذف و الشرب يجب أن لا يبلغ حدّه، و سمعت بعض الأخبار فى ذلك، و ما ورد فيه تقدير كالوطى فى الحيض و فى الصوم و وطى أمة يتزوّجها بدون إذن الزوجة الحرّة فالأشبه أنه إن عمل بالنصوص المقدّرة فيها فهى حدود.

ثم قال: ثم وجوب التعزير فى كلّ محرّم من فعل أو ترك إن لم ينته بالنهى و التوبيخ و نحوهما فهو ظاهر لوجوب إنكار المنكر و أمّا إن انتهى بما دون الضرب فلا دليل عليه إلّا فى مواضع مخصوصة ورد النصّ فيها بالتأديب أو التعزير، و يمكن تعميم التعزير فى كلامه و كلام غيره لما دون الضرب من مراتب الإنكار انتهى.

أقول: قوله: فهو ظاهر انتهى يعنى ظاهرا أنه يجب تعزيره لأنه لا ينتهى بالنهى و التوبيخ لأنه يجب إنكار المنكر و أمّا إن انتهى بما دون الضرب فلا دليل على وجوب التعزير إلّا فى الموارد المنصوصة.

و فيه أوّلا إنّ أدلّة التعزير مطلقة لا تختصّ بما إذا لم ينته بدون الضرب فإنّها تفيد أن عليه ذلك سواء أمكن انتهاؤه بالتوبيخ و التعنيف أم لا؟.

و ثانيا إنّ البحث فى التعزيرات بمعزل عن الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و لكلّ واحد منهما موضع خاص فالنهى عن المنكر يتعلّق بما قبل العمل و عند إرادة الإتيان به فينهى من كان بصدد الارتكاب عنه و ينكر عليه و هذا بخلاف التعزير فإنّه بعد وقوع العمل و تحقّقه، فهو بعينه كالحدّ الذى يعاقب الفاعل بعد عمله به.

نعم قد يترتب عليه الأثر بالنسبة إلى القابل فلا يأتى به بعد ذلك أبدا إلّا أنه

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۱

ليس كليّا و ترى أنه قد لا يؤثّر بالنسبة إلى ما بعد ذلك أصلا بل يأتى به و يرتكبه بعده أيضا و لذا يكرر تعزيره، و فى بعض الأوقات

ینجرّ إلی قتله- فتأمّل.

و علی الجملهٔ فقولهم: کلّ من فعل محرّما یعزّر یراد به تعـذیبه و عقوبته علی عمله بعـد أن صدر عنه و تحقق منه و أین هذا من الأمر بالمعروف أو النهی عن المنکر الذی هو مقدمهٔ لترک المعصیهٔ و ذریعهٔ إلی أن لا یأتی بها.

و بعبارهٔ أخری: إنّ التعزیر جزاء و عقوبهٔ للعمل القبیح سواء ارتکبه مسبوقا بالنهی عنه أم لا.

و کلامه هـذا یؤل إلی أنه لاـ تعزیر فی غیر الموارد المنصوصـهٔ فـإنّه فی غیرهـا إن انتهی بالقول الغلیظ و التعنیف و التوبیـخ فلا یجوز الضرب و إن لم ینته بدون ذلک فإنّه یضرب لکنّ الضرب بنفسه من مراحل الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

نعم إنّه قد تعرّض فی آخر کلامه لأمر آخر و هو إمکان تعمیم عنوان التعزیر بالنسبهٔ للضرب و غیره من الشتم و التوبیخ مثلا.

لکن هـذا لا یرفع الإشکال لأن هذا شیء و أن التعزیر غیر الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و لکلّ منهما مورد و محلّ غیر الآخر، شیء آخر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۲

حدّ المسکر و الفقاع

اشارهٔ

أقول: إنّ المسکر هو ما یسمّی فی الفارسیهٔ ب (مست کننده) و لم یتعرّض المحقق و کثیر من المتقدمین و المتأخرین لتعریف المسکر الذی هو محل الکلام و البحث.

نعم قـد تعرّض صـاحب الجواهر لـذلک قائلًـا: الـذی یرجع فیه إلی العرف کغیره من الألفاظ. و قـد تخلّص فی الحقیقـهٔ عن ذلک بأن المراد منه هو ما یفهمه العرف أنه مسـکر. ثم قال: و إن قیل هو ما یحصل معه اختلال الکلام المنظوم و ظهور السرّ المکتوم، أو ما یغیّر العقل و یحصل معه سـرور و قوّهٔ النفس فی غالب المتناولین، أمّا ما یغیّر العقل لا غیر فهو المرقد إن حصل معه تغیب الحواسّ الخمس و إلّا فهو المفسـد للعقل کما فی البنـج و الشوکران، و لکن التحقیق ما عرفته فإنّه الفارق بینه و بین المرقـد و المخـدّر و نحوهما مما لا یعدّ مسکرا عرفا انتهی.

و علیه فقـد عرّفه بعض بمـا حاصـله: هو مـا یحصـل بسـببه اختلاـل فی نظم الکلاـم و نسـقه و ترتیبه، و یظهر به ما لا یظهره العقلاء من الأسـرار، فالسکران یتفوّه بکلمات و جملات مخلّهٔ النظام و غیر المرتبط بعضها مع بعض و بذلک یعرف السامعون أن المتکلّم سکران کما أنه قـد یقـدم علی ذکر الأسـرار المکنونهٔ و إبداء ما یهتمّ العقلاء بإخفائه و عدم ذکره و یعتنون بکتمانه بحیث یعلم من ذکر تلک الأمور أنه لیس فی حال طبیعی و إلّا لم یکن کذلک.

و هو عند بعض آخر ما یغیّر العقل و یحدث سرورا و نشاطا و قوّهٔ فی النفس غالبا، و تری أن من شرب الخمر مثلا فهو کالحیوان الذی انحلّ عقاله لا یتحرّک علی میزان صحیح و لا یسیر علی منهاج معقول فقد تغیّر عقله و تری له نشاطا و سرورا کاذبا محسوسا و قوّهٔ فی نفسه بحیث ربما اجتمع اثنان أو ثلاثهٔ بل و أکثر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۳

من ذلک لیأخذوه و لا یقدرون علی ذلک.

و هـذا قـد أتی بعنوانین آخرین فی جنب المسـکر: المرقـد و مفسـد العقـل، و قـد ذکر أن ما یغیّر العقل من دون اقتران بالنشاط و قوّهٔ النفس فهو لا یخلو عن أنه حصل مع تغیّر عقله غیبوبـهٔ حواسّه الخمس و هـذا هو المرقد الذی هو کالمنوّم فإنّه من الرقود الذی بمعنی النوم، قال اللّه تعالی فی قصهٔ أصحاب الکهف:

«وَ تَحْسَبُهُمْ أَيْقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ» «۱» أو أنه لا يحصل معه ذلك و هذا هو المفسد للعقل كالشوكران، الذى قد قالوا: إنّه عشبة سامة كثيرة الانتشار فى العالم و كانوا يستخرجون منها سما يسقى بعض المحكوم عليهم. كذا فى اللغة.

هذا و لكن التحقيق هو ما ذهب إليه صاحب الجواهر قدس سره من الصدق العرفىّ، و جعله الفارق الوحيد المائز بين المسكر و المرقد و المخدّر و نحوهما مما لا يعدّ عند العرف مسكرا.

و أمّا الفقاع ففى مجمع البحرين: الفقاع شىء يشرب يتخذ من ماء الشعير و ليس بمسكر و لكن ورد النهى عنه.

فى موجب هذا الحدّ

قال المحقق قدّس سره: و مباحثه ثلاثة: الأوّل فى الموجب و هو تناول المسكر أو الفقاع اختيارا مع العلم بالتحريم إذا كان المتناول كاملا فهذه قيود أربعة شرطنا التناول ليعمّ الشرب و الاصطباغ و أخذه ممزوجا بالأغذية و الأدوية.

أقول: ذكر بعض العلماء عند ذكر الموجب للحدّ: هو شرب المسكر، و لكنّه رحمه اللّه قد عدل عن لفظ الشرب إلى لفظ التناول فى الشرائع كما عرفت و كذا فى المختصر النافع.

و ادّعى فى الجواهر عدم خلاف عندنا يجده بل الإجماع بقسميه على ذلك

---

(۱) سورة المؤمنون الآية ۱۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۴

و من المعلوم أن التناول أعمّ من الشرب و ذلك لصدقه فى موارد لا يصدق فيها الشرب أصلا كما أن المحقق بنفسه علل عدوله و استبداله لفظ التناول، بذلك أى ليعمّ الشرب و الاصطباغ و ما إذا كان ممزوجا و مخلوطا بالغذاء أو الدواء.

و الاصطباغ من اصطبغ بالخلّ أو فى الخلّ أى اتّخذه إداما فإنّ الصبغ بكسر الصاد هو ما يصطبغ به من الإدام أى يغمر فيه الخبز و يؤكل قال اللّه تعالى:

«وَ صِبْغٍ لِلْآكِلِينَ» «۱». و قال فى مجمع البحرين: و يختصّ بكلّ إدام مائع كالخلّ و نحوه و الجمع أصباغ انتهى. و قال فى المنجد: الصبغ الإدام كالخلّ و الزيت لأن الخبز يغمس فيه و يلوّن به. انتهى. نعم لا يشمل استعماله بالاحتقان و التضميد أى شدّ موضع الجرح بالضماد.

و الضماد و الضمادة خرقة يشدّ بها العضو المجروح. و كذا الإطلاء و أمثال ذلك.

إن قلت: إنّ التناول بحسب معناه اللغوى يشمل مثل أخذه باليد فإنّ قولنا:

تناوله أى أخذه [۱].

نقول: إن المراد بالتناول فى المقام هو الشرب و الأكل.

قال الشهيد الثانى فى المسالك: المراد بالتناول إدخاله فى البطن بالأكل و الشرب خالصا و ممزوجا بغيره سواء بقى مع مزجه مميزا أم لا.

و من جملة ما يتردد فى حكمه فى المقام هو السعوط كما أن الشهيد الثانى قال فى المسالك بعد ما نقلناه من كلامه: و يخرج من ذلك استعماله بالاحتقان و السعوط حيث لا يدخل الحلق لأنه لا يعدّ تناولا فلا يحدّ به و إن حرم. لكنّه قدّس سره قال بعد ذلك: مع احتمال حدّه على تقدير إفساده الصوم. انتهى.

كما أن العلّامة أعلى اللّه مقامه قال فى القواعد: و لو تسعط به حدّ. انتهى.

أقول: إذا كان السعوط بالخمر موجبا لدخوله من طريق الأنف فى الجوف

[۱] أورده هذا العبد و أجاب دام ظله بما فى المتن.

(۱) سورة: المؤمنون الآية ۲۰.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۵

نظير ما يصنع الأطبّاء و الجرّاحون فى هذه الأعصار بالنسبة إلى بعض المرضى بل هو شائع بينهم من إدخال أنبوبة مخصوصة فى أنف المريض إلى جوفه، و تغذيته من هذا الطريق فلا ينبغى الإشكال فى الحرمة و إيجاب الحدّ. أمّا إذا كان مجرّد صبّه فى الأنف أو جذبه بالأنف على ما هو معنى السعوط فى اللغة حيث يقال: سعط الدواء أى أدخله فى أنفه أو كان مجرّد استشمامه أو استنشاقه فهو و إن كان محرّما إلّا أنه لا دليل على إيجابه الحدّ.

و لذا يرد على المسالك بأنه بعد أن فسّر التناول بإدخاله البطن إلخ كيف احتمل وجوب الحدّ بالنسبة إلى السعوط كما أنه على ذلك لا يوجب بطلان الصوم أيضا.

نعم لو كان بحيث يدخل الحلق و الجوف لتمّ ما ذكره فيحرّم و يوجب الحدّ و يبطل الصوم كما أنهم صرّحوا بذلك فى باب الصوم.

و قد أورد عليه فى الجواهر بقوله: و إن كان هو كما ترى ضرورة عدم اقتضاء فساد الصوم بعد فرض عدم دخوله الحلق، الحدّ المزبور انتهى.

يعنى: بعد أن المفروض عدم دخوله الحلق لا وجه للحكم بالحدّ و إن قيل بأنه موجب لفساد الصوم.

ثم قال: نعم قد يدخل فى التناول ما يستعمل من المسكرات فى القليان و نحوها انتهى. و فيه أنه أىّ دليل قام على إيجاب استنشاق دخان الخمر الذى امتزج التتن أو الفحم به الحدّ المتعلّق بالخمر؟.

و على الجملة فهنا أمثلة كثيرة ربما تبتلى به الناس فى هذه الأعصار و لعلّ عدم التعرّض لها فى كلماتهم لعدم حدوثها فى الأعصار الماضية و ذلك مثل ما إذا زرقه بالإبرة فإنّه و إن لم يصدق عليه الشرب لكن لعلّه يشمله التناول نظير أنهم قد يستشكلون فى زرق الإبرة فى شهر رمضان خصوصا بالنسبة إلى التى تحمل الموادّ الغذائيّة و إن أجازها بعض- و مثل الأشربة الطبيّة التى ترد من الخارج و البلاد الأجنبية غير الإسلامية التى يقال إنّها ممتزجة بشىء من الأكل

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۶

(اسپيرتو)- لو كان من أنواعه المسكر.

و منها ما لو عجن بالخمر مثلا عجينا، و سيأتى ذلك إلى غير ذلك من الموارد.

فلو كان الملاك هو الشرب فهو غير صادق فيها و أمّا لو كان المعيار التناول فإنّه ربّما يصدق ذلك فيها أو فى بعضها.

نعم إنّ الكلام فى أنه هل ورد لفظ التناول فى دليل حتى يؤخذ به و يفتى بمقتضاه؟.

و إنّى قد استقصيت الفحص فى روايات المسكر و رأيت روايات الأبواب المتعلّقة به و هى أربعة عشر بابا واحدة بعد أخرى و لم أعثر على رواية مشتملة على هذا اللفظ و متضمّنة له و إنّما الوارد فيها لفظ الشرب و مشتقّاته.

اللهمّ إلّا أن يقال بكون الملاك هو التناول لا خصوص الشرب بطرق و تقارير أخر.

و ما قيل أو يمكن أن يقال فى هذا المقام وجوه:

أحدها: إنّ المحرّم ذاتا و عينا لا من حيث الاسم لا يتفاوت فيه الحال بين قليله و كثيرة فإنّ هذا الذات حرام أينما كان و بأىّ صورة وجد، و المسكر من هذا القبيل حيث إنّ هذا الذات حرام فيحرم أينما كان و بأىّ صورة تحقق شربا أو أكلا أو غير ذلك من أنواع التناول [۱].

و فیه أنه ما الفرق بین الخمر مثلا و التراب أو الطین الذی یحرم أکله و مع ذلک لا یحرم شرب الماء عند اختلاطه به کما فی ماء الفرات فی الربیع کما مثّل بذلک

---

[۱] قال الأردبیلی فی شرح الإرشاد بعد الإشکال بأنه کیف یکون الحکم فی سائر الموارد تابعا للاسم کما إذا حلف أن لا یشرب الخلّ یجوز له شرب السکباج و لکن هنا یحکمون بالحدّ و إن کان ممتزجا بغیره؟ قال: فلعلّ الفرق أن العین حرام أین وجدت و لا شک فی وجودها فی الممتزج، و الفرض أنه موجب للحدّ فیجب بخلاف ما ذکر فی باب الیمین فإنّ المحلوف لیس بحرام إلّا أن یصدق علیه المحلوف علیه و لیس بذلک إلّا ما یصدق علیه الاسم انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۷

بعض العلماء أیضا، و کذلک الکرّ من الماء الذی وقعت فیه قطرة من الدم.

ثانیها: قوله تعالی «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ» «۱». بتقریب أن الخمر رجس و من عمل الشیطان و واجب الاجتناب فلا یجوز أن یقرب الإنسان منه بل یلزم أن یتباعد عنه مطلقا.

و فیه إنّ الاجتناب عن کلّ شیء بحسبه و طبق لحاله و یلاحظ بالنسبة إلی الأثر المتوقع منه، و من المعلوم أن الأثر المتوقع من الخمر هو الشرب فلا یشمل سائر طرق استعماله.

ثالثها: قوله تعالی «إِنَّما یُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّهِ وَ عَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» «۲».

تقریب الاستدلال أنه لم یعلّق تلک الأمور- إیقاع العداوة و البغضاء و کذا الصدّ عن ذکر اللّه و عن الصلاة- علی شرب الخمر بل علی نفسه.

و فیه ما ذکرناه فی الآیة السابقة من أن العنایة علی الأثر الواضح المطلوب من الخمر عند العرف فلا یمکن استفادة حکم سائر استعمالاته بعد ظهورها فی الشرب.

رابعها: إطلاقات بعض الأخبار کمعتبرة أبی بصیر عن أحدهما علیهما السلام قال: کان علیّ علیه السلام یضرب فی الخمر و النبیذ ثمانین «۳». فإنّه لا ذکر عن الشرب هنا بل الضرب کان علی الخمر، و قد استدلّ بذلک بعض المعاصرین- رضوان اللّه تعالی علیه- «۴».

و لکن یرد علیه أن للحدیث ذیلا لم یذکر هنا و قد نقل فی الوسائل الروایة

---

(۱) سورة المائدة الآیة ۹۰.

(۲) سورة المائدة الآیة ۹۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ المسکر ح ۲.

(۴) راجع تکملة المنهاج ص ۲۷۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۸

بتمامها، و ذیلها هذا: الحرّ و العبد و الیهودیّ و النصرانی، قلت: و ما شأن الیهودیّ و النصرانی؟ قال: لیس لهم أن یظهروا شربه، یکون ذلک فی بیوتهم.

و هذا الذیل المصرّح بالشرب یوجب ظهور الصدر أیضا فی ذلک.

نعم روایة سلیمان بن خالد قال: کان أمیر المؤمنین علیه السلام یجلد فی النبیذ المسکر ثمانین کما یضرب فی الخمر و یقتل فی الثالثة

كما يقتل صاحب الخمر «۱» ربّما أمكن التمسّك به فيما رامه.

و على هـذا فلا دليل يدلّ على وجوب الحدّ فى الأمثلة المبحوث عنها و لذا ترى أنه علل فى كشف اللثام قول العلّامة فى القواعد: و لو تسعّط به حدّ بقوله: لأنه يصل إلى باطنه من حلقه و للنهى عن الإكتحال به و الإسعاط أقرب منه وصولا إلى الجوف انتهى.

و هذان الوجهان أيضا لا يخلوان عن الإشكال.

أمّا الأوّل فلأنه عبّر بالوصول إلى الباطن، و لا يعلم أن مراده هو البطن أو مجرّد الداخل، فلو كان المراد هو البطن فلا كلام فعلا و يكون موافقا لكلام الشهيد الثانى حيث قال بأن المراد بالتناول إدخاله إلى البطن بالأكل و الشرب، إلّا أنه على ذلك يرفع الإشكال عن زرق الخمر بالإبرة كما لعلّه يعمل به أهل الأهواء و المعاصى فى هذه الأعصار نظير ما يصنعونه من زرق الموادّ المخدّرة و ذلك لأنه لا يدخل البطن فيلزم أن لا يوجب الحدّ و إن أسكر، و هو مشكل لأنه ربّما يحصل الاطمئنان بأنه إذا أوجب ذلك السكر فهو موجب للحدّ و مع ذلك يلزم مراجعة الأدلّة حتى نرى أنه يجتزى بالإسكار فى ترتب الحدّ و إن لم يكن قد شربه أم لا؟.

و أمّا الثانى ففيه أنه هل الإكتحال بالخمر يوجب الحدّ مضافا إلى حرمته كى يقال بأن الإسعاط أقرب وصولا إلى الجوف من الإكتحال؟.

و نحن إلى الآن لم نقف على خبر يدلّ على ذلك و لا سمعنا أنه فى مورد أقيم حدّ

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسكر ح ۱۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۰۹

المسكر على من اكتحل به.

نعم ما أفاده من أقربيّة الإسعاط من الإكتحال بالنظر إلى الوصول إلى الجوف ثابت فإنّ من صبّ فى أنفه دواء يحسّ سريعا اثر ذلك الدواء- حلوا كان أو مرّا- فى حلقه لكن ذلك لا يفيد فيما نحن بصدده و هو جهة إثبات الحدّ.

قال فى الجواهر بعد ذكر ما نقلناه عن كاشف اللثام: قلت: و لو فرض عدم وصوله أو عدم العلم بالوصول لم يحدّ للأصل و غيره.

أقول: و الظاهر أنه لا مجال لهذا الكلام بعد أن المفروض وروده فى الحلق فإنّ مجرّد ذلك كاف فى الدخول فى الباطن.

و يبدو فى الذهن أن الملاك هو ما كان تحت اختيار الإنسان و قدرته الذى يخرج بعد ذلك عن اختياره فالملاك هو ابتلاعه و إدخاله الحلق و هو موجب للحدّ لا الوصول إلى البطن و لا غير ذلك و عليه فلا يبقى مورد للشك.

و على الجملة فقد تمسّك رحمه اللّه بالأصل و غيره.

أمّا الأصل فهو قسمان: أحدهما الموضوعى و الآخر حكمى.

أمّا الموضوعىّ فهو أصالة عدم الوصول عند الشك فى ذلك.

و أمّا الحكمىّ فهو أصالة عدم إيجاب الحدّ لأنه قبل صبّ الخمر فى أنفه لم يكن الحدّ واجبا عليه فبعد صبّه أيضا كذلك. لكن لا يخفى أن الاستصحاب الموضوعى لا يخلو عن إشكال و ذلك لأنه يترتب على المستصحب أى أصالة عدم الوصول، عدم الشرب فيترتب عليه عدم الحدّ فيلزم كون الأصل مثبتا للآثار العادية و العقلية و هو غير صحيح كما حقق فى محلّه.

هذا بالنسبة إلى الأصل، و أمّا غيره المذكور فى كلامه فلعلّ المراد قاعدة الدرء. و يمكن أن يكون مراده كون المقام من قبيل الشبهة المصداقية لقول الشارع: لا تشرب، و من المعلوم أنه لا يجوز التمسّك بالعام و لا يشمله الدليل الدّالّ على إيجاب الحدّ.

ثم إنّ العلّامة أعلى اللّه مقامه قد تعرّض فى القواعد و التحرير لفرع فى هذا

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۰

المقام و هو ما إذا عجن الدقيق بالخمر فقال فى الأوّل: و إذا عجن بالخمر عجينا فخبزه و أكله فالأقرب وجوب الحدّ انتهى.

و قال فی الثانی: و لو عجن به دقیقا ثم خبزه احتمل سقوط الحدّ لأن النار أکلت أجزاء الخمر نعم یعزّر، و لو قلنا بحدّه کان قویّا. انتهی.

و وافقه صاحب الجواهر علی الأوّل و قد ذکر فی توجیه الوجه الثانی بعد کلام العلّامة: و لعلّه للنجاسة و لاحتمال البقاء [۱].

ثم قال: و فیه أن الأصل بقاؤه.

یعنی إنّه علی ذلک یترتب علیه الحدّ.

و قال بعد ذلک: اللهم إلّا أن یمنع ثبوت الحدّ بالأصل المزبور بل لا بدّ فیه من العلم ببقاء أجزائه. انتهی.

و قد ذکرنا آنفا ما فی التمسّک بالأصل فراجع، و الظاهر أنه لا حدّ علیه و ذلک لأنه قد زال و انعدم و لم یبق منه شیء عرفا خصوصا إذا بقی الخبز علی النار کثیرا حتی یبس.

ما المراد من المسکر؟

قال المحقق: و نعنی بالمسکر من ما شأنه أن یسکر فإنّ الحکم یتعلّق بتناول القطرة منه.

أقول: البحث هنا فی أنه هل المعتبر الإسکار الفعلی أو یکفی الشأنی منه؟.

ذهب المحقق و غیره إلی عدم اشتراط الإسکار بالفعل فلو شرب قطرة منه حدّ و إن لم تسکر [۲].

---

[۱] أقول: إن الوجهین قد ذکرهما فی کشف اللثام ج ۲ ص ۲۳۹ فراجع.

[۲] أقول: خلافا لأبی حنیفة حیث زعم اشتراط الإسکار بالفعل کما صرّح بذلک فی الکشف. فراجعه و راجع أیضا الخلاف باب الأشربة ص ۱۷۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۱

و لا یخفی أن هذا الحکم شرعیّ محض لا بدّ من أخذه من الشارع و لیس بعرفیّ فإنّ العرف ربّما لا یساعد ذلک، و خلاصة الکلام أن ما من شأنه الإسکار یحدّ علی کثیره و قلیله و لو القطرة منه مطلقا.

و یدلّ علی ذلک أوّلا عدم خلاف یعتدّ به بل الإجماع بقسمیه علیه علی ما فی الجواهر.

و ثانیا النصوص المستفیضة أو المتواترة المصرّحة باستواء القلیل و الکثیر منه فی إیجاب شربه الحدّ.

نعم قال الصدوق قدس سره: و إذا شرب الرجل حسوة من خمر جلد ثمانین جلدة فإن أخذ شارب النبیذ و لم یسکر لم یجلد حتی یری أنه سکران انتهی «۱».

و الحسوة بالضمّ و الفتح الجرعة من الشراب ملء الفم (هکذا فی مجمع البحرین) فقد ذکر رحمة اللّه علیه لفظة الحسوة.

إلّا أن الأخبار ناطقة بعدم الفرق بین الکثیر و القلیل منه، ففی خبر إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل شرب حسوة خمر قال:

یجلد ثمانین جلدة قلیلها و کثیرها حرام «۲». فإنّ السّؤال و إن کان عن الحسوة من الخمر إلّا أنّ مقتضی جواب الإمام علیه السلام ترتب الحرمة و الجلد علی کثیر و قلیل منه و إن کان قطرة و علی هذا فلا دلالة لهذه الروایة علی اعتبار الحسوة فی إیجاب الحدّ لو کان مراد الصدوق قدس سره اعتبارها بالخصوص.

و أمّا تتمّة کلامه الّتی نسب إلیه بسببها القول بأن النبیذ لا یوجب الحدّ إلّا إذا شرب بمقدار أوجب السکر فلعلّ ذلک لروایتی الکنانی و الحلبی.

أمّا الأولی: عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث قلت: أ رأیت إن أخذ شارب النبیذ و لم یسکر أ یجلد؟ قال: لا «۳».

(۱) المقنع ص ۱۵۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۷.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ المسکر ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۲

و أمّا الثانیة: قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام قلت: أ رأیت إن أخذ شارب النبیذ و لم یسکر أ یجلد ثمانین؟ قال: لا و کلّ مسکر حرام «۱».

تقریبه أن لفظة یسکر لازم و فاعله هذا الذی شرب النبیذ فیکون السؤال عمّا إذا شرب بمقدار لم یحصل معه السکر و قد حکم علیه السلام بعدم الجلد.

هذا، و لکن یرد علیه أنه یمکن أن یکون ضبط هذا اللفظ من باب الإفعال، و یکون فاعله النبیذ المذکور فی الروایة و حینئذ یفید أن للنبیذ قسمین: المسکر و غیر المسکر و کان هذا الشارب قد شرب من القسم الأخیر، و قد حکم الإمام علیه السلام بعدم الحدّ. و علی هذا فلا دلالة للخبرین علی مراده لأنه ربما یکون نبیذ لیس من شأنه الإسکار، و بالطبع لا یحکم علی شاربه بالحدّ.

بل یمکن التردید فی إرادة الصدوق رحمة اللّه علیه ما نسب إلیه، لاحتمال أن یکون قد أراد أن الشارب قد شرب النبیذ غیر المسکر، لا مقدارا منه لم یبلغ حدّ الإسکار.

و لو کان مراده ذلک فالخبران لیسا صریحین فی ما قاله و لو کان ظاهرین فیه، و الذی یسهّل الخطب أنهما موافقان للعامة و محمولان علی التقیة فإنّ الخلیفة کان یعتذر عند الاعتراض علیه فی شربه بأنه یشرب القلیل بمقدار لا یوجب الإسکار [۱] و کیف کان فالروایات العدیدة مصرّحة بحرمة النبیذ و هی بإطلاقها تشمل ما إذا کان بمقدار أوجب الإسکار أم لم یوجب.

فعن برید بن معاویة قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: إنّ فی کتاب

[۱] کان الخلیفة یشرب النبیذ إلی آخر نفس لفظه، قال عمرو بن میمون شهدت عمر حین طعن أتی بنبیذ شدید فشربه و کان حدّة شرابه و شدّته بحیث لو شرب غیره منه لسکر و کان یقیم علیه الحدّ غیر أن الخلیفة کان لم یتأثر منه لاعتیاده أو کان یکسره و یشربه. الغدیر ج ۶ ص ۳۵۷ قوله: یکسره أی بالماء.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ المسکر ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۳

علیّ علیه السلام: یضرب شارب الخمر ثمانین و شارب النبیذ ثمانین «۱».

و عن أبی بصیر عن أحدهما علیهما السلام قال: کان علیّ علیه السلام یضرب فی الخمر و النبیذ ثمانین «۲».

کما أن الأمر فی باب الخمر کذلک. فعن عبد اللّه بن سنان قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: الحدّ فی الخمر أن یشرب منها قلیلا أو کثیرا «۳».

عدم الفرق بین أنواع المسکرات

قال المحقق: و یستوی فی ذلک الخمر و جمیع المسکرات التمریّة و الزبیبیّة و العسلیّة و المرز المعمول من الشعیر أو الحنطة أو الذرّة و کذا لو عمل من شیئین أو ما زاد.

أقول: حیث إنّ الملاک بحسب الظاهر هو الإسکار أو المسکر فلا فرق بین أنواعه و أنحائه، و إطلاق المسکر یشمل جمیع أنواعه سواء اتّخذ من التمر المسمّی بالنبیذ أو الزبیب الموسوم ب النقیع أو من العسل و هو البتع أو من الشعیر أو الحنطة أو الذرّة الموسوم ب المزر، و هکذا لو کان قد عمل من شیئین أو ثلاثة أشیاء بل و لو أخذ و عمل من الأحجار أو الموادّ الشیمیائیّة فإنّ مجرّد کونه مسکرا یکفی فی الحکم بالحرمة و الحدّ و قد ادّعی فی الجواهر عدم الإشکال نصا و فتوی علی عدم الفرق بین الأقسام.

نعم یبقی الکلام فی أن ترتب الحکم موقوف علی صدق أیّ واحد من العناوین المذکورة و أنه قد شرب الخمر مثلا أو تناوله و إن کان قلیلا بل أقلّ قلیل.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ المسکر ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۴ من أبواب حدّ المسکر ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۴

أمّا إذا اضمحلّ فیما اختلط به کما إذا صبّ و ألقی قطرة خمر فی حبّ من ماء بحیث لم یبق منه بعد ذلک عین و لا أثر فهل یمکن القول بترتب الحدّ علی شربه؟

و الحال أنه لا یصدق علیه أنه شرب الخمر و إنّما یصدق علیه أنه شرب الماء، کما تری أنه لا یجوز التوضّی بالدبس مثلا أمّا إذا صبّ قطرة منه فی الماء فإنّه یجوز التوضّی به لصدق التوضّی بالماء المطلق، و الأحکام مترتبة علی الأسماء و العناوین.

و لذا أشکل الأردبیلی امتزاج قطرة من خمر مثلا بحبّ من ماء بعدم صدق شربها و لذا لم یحنث من حلف أن لا یشرب الخلّ أو لا یأکل الدّهن أو التمر بشرب السکباج و أکل الطبیخ الذی فیه دهن غیر متمیز و أکل الحلوی التی فیها التمر انتهی.

و هکذا کاشف اللثام فإنه بعد ذکر الحکم بالحد بتناول قطرة من المسکر و إن کان بمزجها بالغذاء أو الدواء قال: و إن لم یتناوله ما فی النصوص من لفظ الشرب فکأنه إجماعی. و ما یمکن أن یقال فی حلّ الإشکال وجوه:

أحدها: إنّ الحکم إجماعی و لولاه کان مقتضی القاعدة عدم ترتب شیء أصلا و هذا هو الظاهر من کلام کاشف اللثام.

ثانیها: ما أفاده بعض کصاحب الجواهر و هو أن المحرّم ذاتا لا من حیث الاسم لا یتفاوت الحال بین قلیله و کثیره بخلاف متعلّق الیمین الذی مدار الحکم فیه علی صدق الفعل فإذا حلف مثلا علی عدم شرب الخلّ فإنّه لم یحنث بشرب السکباج و لیس علیه شیء و ذلک لتعلّق الحلف علی ترک شرب الخلّ و هو یدور مدار صدق الاسم و عنوان شرب الخلّ و هو غیر صادق لأنه شرب شیئا آخر و إن کان الخلّ أیضا ممزوجا فی هذا المائع بخلاف ما إذا تعلّقت الحرمة بذات الشیء فإنّه فی أیّ مورد کان و بأیّ صورة وقع سواء کان خالصا أو ممتزجا بشیء آخر قلیلا کان أو کثیرا فإنّه حرام، صدق علی تناوله الشرب أم لا فإنّ الملاک هو وروده فی البطن و دخوله فی الجوف و إن کان فی ضمن مائع أو محلول

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۵

آخر و مضمحلّا فیه.

و لتقریب هذا الوجه و توضیحه نذکر مثالا و هو أنه إذا منع الطبیب المریض المبتلی بضغط الدم مثلا عن الملح و نهاه عن أکله قائلًا: لا تأکل الملح لأنه مضرّ لک، فإنّه یشمل جمیع أنواع الأکل مستقلّا أو ممزوجا، و الممنوع عنه المضرّ بحاله هو هذا الذات سواء أکله علی صورته و هیئته أو ألقاه و أدخله فی الماء أو الغذاء و بعد أن أذیب فیه بحیث لم یبق منه أثر أصلا و لم یحسّ هو بنفسه الملوحة أصلا، و کذا سائر ما یمنع عنه کالسموم. هذا فی العرفیات.

و أمّا مثاله فی الشرعیّات فهو مثل ما إذا نهی الشارع عن أکل أموال الناس فلو أخذ غصبا و ظلما مقدارا من الملح من مال الغیر و

أدخله فی الطعام و بعد ذلک أکل من هذا الطعام فهل یمکن له أن یقول: إنّی ما أکلت من مال الغیر و إنّما أکلت طعامی؟ و لیس هذا إلّا لأن الذی منع عنه الشارع هو أکل مال الغیر و إن خلطه و مزجه بغیره بحیث اضمحلّ فی مال نفسه، فإنّه لا یزول الحکم بزوال الاسم.

هذا و لکن مع ذلک کلّه فلا یخلو عن إشکال لأن هذا صحیح لو لم یکن المنهیّ عن أکله عند العرف معدوما فإنّ الذات حرام یترتب علیه الأثر ما دام باقیا فإذا مزج قطرة من الخمر فی حبّ من الماء لم یکن الخمر موجودا عند العرف حتی یقال بأن قلیله أیضا حرام، و إطلاق الشیء لا یشمل عدمه.

و أمّا الذرّات العقلیّة فهی لیست مصبّ الأحکام الشرعیة و ملاکها و لو کان المطلب علی نحو ما ذکروه للزم إقامة الحدّ علی من شرب من منبع ماء و مخزنة الذی اجتمع فیه مأة کرّ أو أکثر إذا صبّ فیه قطرات من خمر و امتزج بها، و ذلک لعدم الفرق بین القلیل و الکثیر علی حسب التقریر المذکور. و لیس البحث من جهة الطهارة و النجاسة کی یقال بأنّ الکثیر لا یتنجّس، و هل یمکن الالتزام بهذا اللازم؟.

ثالثها: النصوص المشتملة علی ضرب الثمانین بالخمر و النبیذ قلیلا أو کثیرا کمعتبرة أبی بصیر المتقدمة و غیرها فراجع باب ۴ من أبواب حدّ المسکر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۶

و فیه ما مرّ فإنّها متعلّقة بالخمر أو النبیذ فصدق العنوان مما لا بدّ منه سواء صدق الشرب أم لا، و المفروض فی المقام اضمحلال الخمر رأسا فلا یمکن التمسک بها و لیس لنا دلیل خاصّ یدلّ علی وجوب الحدّ.

نعم قد وردت روایات تشدد أمر الخمر بتعابیر خاصّة مثل ما روی عن أمیر المؤمنین علیه السلام: لو وقعت قطرة منه فی بئر فبنیت منارة مکانها لم أؤذّن علیها و لو وقعت فی بحر ثمّ جفّ و نبتت فیه الکلأ لم أرعه «۱».

لکنّ المعلوم من لسان هذه الروایات هو أنها واردة فی مقام التأکید و تشدید الأمر لا أنه یثبت بها وجوب الحدّ.

فلو کان فی الموارد الّتی اضمحلّ العین و لم یصدق الاسم إجماع فهو، و إلّا فلا وجه للقول بلزوم الحدّ.

و أمّا ما ذکرناه تقریبا للحرمة الذاتیة من أکل مال الغیر بمزجه فی طعام نفسه بحیث صار مضمحلّا، فإنّه ضامن لمال الغیر لأنه قد أتلف مال الغیر لا لأنه أکل مال الغیر.

و أمّا الإجماع فإنّا قد تفحّصنا کلماتهم فی الجوامع الفقهیة و بعض الکتب الأخر و لم نقف علی من صرّح بجریان الحکم فیما إذا لم یصدق الاسم إلّا بعضا.

نعم ربّما یصرّحون بعدم الفرق بین القلیل و الکثیر و أمّا التعرّض لما إذا اضمحلّ الخمر فی شیء آخر فلا، إلّا عن عدّة من الأعلام کالشیخ و ابن حمزة و الشهید فی اللمعة.

قال الشیخ فی النهایة: و لا یجوز أکل طعام فیه شیء من الخمر و لا الاصطباغ بشیء فیه شیء من الخمر و لا استعمال دواء فیه شیء من الخمر فمن أکل شیئا مما ذکرناه أو شرب کان علیه الحدّ ثمانین جلدة انتهی «۲».

و قال ابن حمزة: فصل فی بیان الحدّ علی شرب الخمر و سائر المسکرات

---

(۱) کنز العرفان ج ۲ ص ۳۰۵ کتاب المطاعم و المشارب.

(۲) النهایة ص ۷۱۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۷

و شرب الفقاع و غیر ذلک من الأشربة المحظورة: کلّما یسکر کثیره فقلیله و کثیره حرام (إلی أن قال:) و کلّ طعام فیه خمر فهو حرام

و یلزم بأکله الحدّ علی حدّ شرب الخمر «۱».

و قال الشهید فی اللمعة: ما أسکر جنسه یحرم القطرة منه و کذا الفقاع و لو مزجا بغیرهما.

و قال الشهید الثانی بشرحه: و إن استهلکا بالمزج انتهی.

هذا بالنسبة إلی کلماتهم و أمّا ادعاء الإجماع فلم نجد حتی من ابن زهرة فی الغنیة الذی یدّعی الإجماع کثیرا.

و لعلّ الإجماع الذی احتمله بعض مثل کاشف اللثام الذی قال: لعلّه إجماعی، کان مستندا إلی إطلاق کلماتهم و حکمهم بالحدّ قلیلا کان أو کثیرا مضافا إلی تصریح هؤلاء الأعلام و کذا قول العلماء: ما أسکر کثیره فقلیله حرام، فإنّ إطلاق القلیل یشمل ما إذا کان بحیث استهلک فیما امتزج به.

هذا مضافا إلی بعض الروایات الواردة فی باب الأشربة التی یمکن استفادة ذلک منها، و قد خرّجها المحدّث العاملی رحمة اللّه علیه فی باب أسماه: باب إنّ الخمر و النبیذ و کلّ مسکر حرام لا یحلّ إذا مزج بالماء و إن کثر الماء:

عن عمر بن حنظلة قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: ما تری فی قدح من مسکر یصبّ علیه الماء حتی تذهب عادیته و یذهب سکره فقال: لا و اللّه و لا قطرة قطرت فی حبّ إلّا أهریق ذلک الحبّ «۲».

و عن کلیب بن معاویة قال: کان أبو بصیر و أصحابه یشربون النبیذ یکسرونه بالماء فحدّثت أبا عبد اللّه علیه السلام فقال لی: و کیف صار الماء یحلّ المسکر، مرهم لا یشربون منه قلیلا و لا کثیرا، ففعلت فأمسکوا عن شربه، فاجتمعنا عند أبی عبد اللّه علیه السلام فقال له أبو بصیر: إنّ ذا جاءنا عنک بکذا

---

(۱) الوسیلة ص ۵۱۶- ۵۱۵.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۱۸ من الأشربة المحرّمة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۸

و کذا فقال: صدق یا با محمد إنّ الماء لا یحلّ المسکر فلا تشربوا منه قلیلا و لا کثیرا «۱».

و عن عمرو بن مروان قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: إنّ هؤلاء ربّما حضرت معهم العشاء فیجیئون بالنبیذ بعد ذلک فإن لم اشربه خفت أن یقولوا:

فلانیّ. فکیف أصنع؟ فقال: أکسره بالماء قلت: فإذا کسرته بالماء أشربه؟

قال: لا «۲».

تری فی الروایة الأولی أن الإمام علیه السلام فی جواب السّؤال عن قدح مسکر یصبّ علیه الماء یقول: لو وقعت قطرة منه فی حبّ من ماء یجب إراقته.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۲، ص: ۳۱۸

و من المعلوم أن السّؤال لم یکن عن جهة النجاسة و الطهارة و إنّما العنایة فی السّؤال علی جهة إسکار هذا المسکر، و هذا ظاهر فی أن الشرب من ماء هذا الحبّ یوجب الحدّ و الحال أن القطرة من المسکر یضمحلّ و یستهلک فی حبّ من الماء.

کما أن مقتضی الروایة الثانیة أیضا الحرمة و إن امتزج بالماء و أن ذلک لا یوجب حلّیته و لا أثر لکسر سکره بالماء فی ما یترتب علی شربه.

و أمّا أن أبا بصیر کان یشرب من النبیذ بعد أن کان یکسره بالماء مع أنه من رواة الأخبار المشاهیر و من حفّاظ الأحادیث عن أئمتنا المعصومین سلام اللّه علیهم أجمعین فلعلّه لشیوع شربه بین العامة و أهل الخلاف فآل الأمر إلی أن أبا بصیر أیضا قد تخیل حلّه. و یمکن أن یکون شربه من جهة اجتهاده الشخصیّ و أنه کان یری أن کسر سکره و عادیته یذهب بحرمته.

و کیف کان فظاهر نهیه علیه السلام هو الحرمة و کذا ترتب الحدّ علیه.

کما أن الروایة الثالثة أیضا تتضمن نهی الإمام علیه السلام عن شرب النبیذ بعد کسره بالماء و ظاهر هذا أیضا أن العنایة علی جهة إسکاره و أثره و هو الحرمة

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۱۸ من الأشربة المحرّمة ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۱۸ من الأشربة المحرّمة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۱۹

و الحدّ.

نعم یشکل الجمع بین هذا الحکم و بین ما قبله و هو أمره علیه السلام بکسر النبیذ بالماء فإنّ هذین الحکمین بظاهرهما لا یجتمعان حیث إنّ الأمر بکسره یفید جواز الشرب و جوابه علیه السلام سؤال الراوی عن شربه بعد السکر، بالنفی یفید الحرمة.

و یمکن الجمع بینهما بأن یقال: إنّ الحکم الأوّل أی الأمر بالکسر کان متعلّقا بحال الضرورة کما هو الظاهر من قول الراوی: إن لم أشربه خفت أن یقولوا:

(فلانیّ) فإنّ الفلانی کنایة یرید به الرافضی فهنا قد جوّز الإمام بمقتضی الضرورة أن یشرب النبیذ إلّا أنه لتخفیف العمل أمره بکسره بالماء لکنّه بعد ذلک سئل عن شرب النبیذ مع الکسر مطلقا و قد منعه الإمام علیه السلام عن ذلک.

و النتیجة أنه یختصّ الجواز بحال الضرورة و أمّا فی حال الاختیار فهو حرام و یحدّ علیه. و یحتمل أن یحمل الخبر علی أن الإمام علیه السلام أمره بکسر النبیذ بالماء و اشتغاله بالنبیذ إراءة لهم أنه یرید أن یشرب ثمّ لا یشرب، و الحکم الأصیل هو عدم الجواز و إنّما کسره بالماء مجرد إتیان مقدمات الشرب کی یشغلهم فیطمئنّوا و یزعموا أنه یشرب منه، نظیر ما قد یتفق فی بعض المجالس و الضیافات من أن الإنسان یأخذ و یتناول بیده شیئا یتداول إکرام الضیوف به من الثمرات و الفواکه و هو لا یرید أن یأکله لجهة من الجهات فیضعه بین یدیه و یشتغل به و أحیانا یشمّه لو کان مثل التفّاح، و مع ذلک لا یأکله.

هذا مضافا إلی ما ورد من التأکیدات البلیغة فی تحذیر الناس عن الخمر و المسکرات، و التعابیر الغلیظة القامعة فی أمره.

و علی الجملة فبلحاظ هذه الروایات و فتوی الأعلام المذکورة فنحن لا نتجرّی علی الإفتاء بالجواز فالاحتیاط لا یترک بترک مطلق تناوله و إن کان مستهلکا فی شیء آخر.

و قد تحصّل من تلک الأبحاث أن شرب الخمر حرام قلیلا أو کثیرا سواء أسکر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۲۰

أم لم یسکر- خصوصا بلحاظ أن الغالب فی القلیل منه هو عدم الإسکار- و سواء کان عدم إسکاره لقلّته أو لکیفیّة حال الشارب مرضا أو اعتیادا أو کان بعلاج، و یترتب علیه الحدّ المقرّر للشارب و لا یعتبر خصوص عنوان الشرب فإنّ الملاک هو التناول کما إذا امتزج بالأدویة و الأغذیة ما دام صدق اسم الخمر، و التصریح فی الروایات بالتسویة بین الکثیر و القلیل یقتضی عدم الفرق حتی و لو کان أقلّ قلیل، کما یمکن التمسّک فی ذلک بتنقیح المناط و القول بعدم الخصوصیّة للکثیر من الخمر، بأن یکون القلیل منه نظیر حبّ حامل لمقدار یسیر من السمّ.

و قد کان بعض الأطبّاء یقول لنا: إنّ بعض أقسام الحبوب مشتمل علی ذلک و لا یؤثّر فی قتل الإنسان و موته لکنّه یبقی فی البدن

تلك الـذرّات الضارّة التی كانت فيه و لا يـدفع بل يتقوّى بإمداده بمثله و هكذا إلى أن يبلغ حدّا يقتل الإنسان، فلعلّ قليل الخمر أيضـا يكون كذلك.

و كيف كـان فحكمه حكم الكثير منه و تترتب على شـربه و جميع أنواع تنـاوله حتى مثـل زرقه بالإبرة الإحكام سواء كان زرق الخمر الخالص أو الممتزج بغيره من المائعات و إن لم يدخل البطن بل ورد فی العروق مثلا.

و على هذا ربما أشـكل الأمر فی زرق الإبرة فی هذه الأعصار حيث إنّه يقال بأن موادّها مخلوطة بشـیء من الألكل المسكر فإنّه عليه و بصرف النظر عن الاضطرار يكون زرقها فی العروق حراما يوجب الحدّ.

هذا مضافا إلى أنه قد وردت فی هذا الخصوص رواية شريفة و هی:

عن مسـعدة بن صدقـة عن أبی عبد اللّه عليه السـلام قال: كان عند أبی قوم فاختلفوا فقال بعضـهم: القدح الذی يسـكر هو حرام و قال بعضهم: قليل ما أسكر كثيره حرام، فردّوا الأمر إلى أبی عليه السلام فقال أبی عليه السلام:

أ رأيتم القسط لو لا ما يطرح فيه أوّلا أ كان يمتلئ؟ و كذلك القدح الآخر لو لا الأوّل ما أسـكر قال: ثمّ قال: قال رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله: من أدخل عرقا من عروقه قليل ما أسكر كثيره عذّب اللّه عزّ و جلّ ذلك العرق بثلاثمأة

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌۲، ص: ۳۲۱

و ستّين نوعا من العذاب [۱].

و لعلّه يسـتفاد من هـذه الرواية أن عمل زرق الموادّ المسـكرة كان فی زمن رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم، و لعلّه كان ذلك بصورة بسيطة و بآلات غير ما هو دائرة و رائجة فی عصرنا هذا [۲].

و أمّا إذا خرج عن صـدق الخمر بأن اسـتهلك فی غيره فهناك يشـكل الأمر و ليس لإثبات الحـدّ فيه دليل واضح، و من قال فإنّما قال للإجماع أو تمسّـكا بأن لزوم الاجتناب عن الخمر المصرّح به فی آية «إِنَّمَا الْخَمْرُ. رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ» يقتضی الاجتناب عنه بـأی صورة كـان و فی أی حـال أو ببعض الأخبـار التی ذكرناها آنفا أو ذاك البيان المخصوص من تقسيم الحرام إلى الـذاتی و الاسمیّ على ما تقدم شرحه.

و كيف كان فيحتمل بل لعلّه لا يبعد القول بترتب الحدّ هنا أيضا [۳] كما يؤيّد ذلك مثال القطرة من الخمر فی الحبّ من الماء و الأمر بإراقته و كذا التشديدات البالغة الواردة فی الروايات بالنسبة للخمر، و من أراد الوقوف على ذلك

---

[۱] وسائل الشيعة ج ۱۷ ب ۱۷ من الأشربة المحرّمة ح ۶، ثم إنّ القسط بمعنى الميزان كما حكاه العلّامة المجلسی فی مرآة العقول عن القاموس.

[۲] أقول: مـا أفـاده دام ظلّه من الاستشـهاد بهـذه الروايـة لمـا رامه من زرق الخمر فی العرق لاـ يخلو عن كلاـم و ذلك لأن المراد من إدخاله العرق و الظاهر منه هو إدخاله من طريق الشـرب، و تغذيـة العروق منه نظير روايـة أبی الصـحاری عن أبی عبد اللّه عليه السـلام قال سألته عن شارب الخمر فقال: لم تقبل منه صلاة ما دام فی عروقه منها شیء (عقاب الأعمال ص ۲۱۸).

[۳] هكـذا أفـاد دام ظلّه على مـا كتبناهـا لكن مقتضـی مـا أفـاده آنفا من الاحتياط هو القول بالاجتناب و الحرمـة، لكن من المعلوم أن الاحتياط من حيث الحدّ هو العدم و الحدود تدرء بالشـبهات. و قد راجعت دفتر مذكّراته دام ظلّه و كان نصّ كلامه هذا: و لا أظنّ أن يحكم بالحـدّ على من شـرب من منبع فيه مـأة كرّ من ماء و مزج معه قطرات من الخمر و كـذلك الأدويـة التی لا يرى أحـد فيه الخمر فتأمّل. انتهى كلامه دام ظلاله.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌۲، ص: ۳۲۲

فليراجع مظانّه «۱».

و أمّا الإشکال بأنه فلا بدّ علی ذلک من القول بالحدّ إذا استهلک الخمر فی مخزن من الماء و منبعه. ففیه إنّه یمکن أن یقال بأن الأدلّۀ منصرفۀ عن مثل ذلک.

حول أن إقامۀ الحدّ مشروطۀ بالعلم بالحرمۀ

ثم لا ـ یخفی أن ما ذکرناه من وجوب الحدّ علی شرب الخمر قلیله و کثیره و بأیّ صورۀ کان خالصا و ممتزجا فإنّما هو مع العلم بالحرمۀ و أمّا الجاهل بها فلا حدّ علیه.

و تدلّ علی ذلک روایات عدیدۀ أخرجها فی الوسائل فی باب عنوانه: باب أن من فعل ما یوجب الحدّ جاهلا بالتحریم لم یلزمه شیء من الحدّ.

عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لو أن رجلا دخل فی الإسلام و أقرّ به ثمّ شرب الخمر و زنی و أکل الربا و لم یتبیّن له شیء من الحلال و الحرام لم أقم علیه الحدّ إذا کان جاهلا إلّا أن تقوم علیه البیّنۀ أنه قرأ السورۀ الّتی فیها الزنا و الخمر و أکل الربا و إذا جهل ذلک أعلمته و أخبرته فإن رکبه بعد ذلک جلدته و أقمت علیه الحدّ «۲».

و عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: رجل دعوناه إلی جملۀ الإسلام فأقرّ به ثمّ شرب الخمر و زنی و أکل الربا و لم یتبیّن له شیء من الحلال و الحرام أقیم علیه الحدّ إذا جهله؟ قال: لا إلّا أن تقوم علیه بیّنۀ أنه قد کان أقرّ بتحریمهما «۳».

و عن أبی عبیدۀ الحذّاء قال: قال أبو جعفر علیه السلام: لو وجدت رجلا

(۱) کبحار الأنوار ج ۷۶ و غیره.

(۲) وسائل الشیعۀ ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۱.

(۳) وسائل الشیعۀ ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۲۳

کان من العجم أقرّ بجملۀ الإسلام لم یأته شیء من التفسیر، زنی أو سرق أو شرب خمرا لم أقم علیه الحدّ إذا جهله إلّا أن تقوم علیه بیّنۀ أنه قد أقرّ بذلک و عرفه «۱».

و عن جمیل عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السلام فی رجل دخل فی الإسلام شرب خمرا و هو جاهل قال: لم أکن أقیم علیه الحدّ إذا کان جاهلا و لکن أخبره بذلک و أعلمه فإن عاد أقمت علیه الحدّ «۲».

و عن أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث إنّ أبا بکر أتی برجل قد شرب الخمر فقال له: لم شربت الخمر و هی محرّمۀ؟ فقال له: لم شربت الخمر و هی محرّمۀ؟ فقال: إنّی أسلمت و منزلی بین ظهرانی قوم یشربون الخمر و یستحلّونها و لو أعلم أنها حرام اجتنبتها فقال علیّ علیه السلام لأبی بکر: ابعث معه من یدور به علی مجالس المهاجرین و الأنصار فمن کان تلا آیۀ التحریم فلیشهد علیه فإن لم یکن تلا علیه آیۀ التحریم فلا شیء علیه ففعل فلم یشهد علیه أحد فخلّی سبیله [۱].

و لا یتوهّم أن الروایات متعلّقۀ بتلک الأزمان و القرون التی کانت بدء بزوغ الإسلام أو انتشاره. و ذلک لوضوح عدم الخصوصیّۀ و کون المیزان هو الجهل و العلم، و کیف یمکن القول بإجراء الحدّ علی من لم یقرع سمعه أن شرب الخمر حرام و لم ینقدح فی ذهنه احتمال الحرمۀ؟ و قد کان قسم من الشّبّان الجامعیّین قبل الثورۀ الإسلامیّۀ حیث لم یکونوا فی بیئۀ دینیّۀ و لم یکن لهم خلطۀ مع أهل الدین و العارفین بالأحکام، لم یحتملوا حرمۀ الخمر فلم یکونوا آنذاک علی ما هم علیه الآن من الإقبال علی الدین و المخالطۀ مع العلماء و خصوصا مع ما یرون

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۵ أقول: و قد عقد فی الوسائل فی باب شرب المسکر تحت عنوان باب ۱۰: باب سقوط الحدّ عمّن شرب الخمر جاهلا بالتحریم، و ذکر هناک هذه الروایة الأخیرة.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۲۴

من إقامة الحدود و التعزیرات علی أهل المعاصی و علی الجملة فلا حدّ علی من کان فی تلک الظروف المنکرة کما أنه لا حرمة منجزّة علیه.

نعم الجاهل المقصّر معاقب لالتفاته إلی ورود تکالیف فی الشریعة فالحجّة علیه تامّة و یقال له لماذا تعلّمت کما یقال لمن علم و عصی: لماذا خالفت و هلّا عملت [۱] إلّا أن الحکم بإقامة الحدّ علیه غیر خال عن الإشکال و ذلک لاحتمال موضوعیّة العلم فی إقامة الحدّ بل إنّ ظاهر الروایات المذکورة أن المصحّح للحدّ هو علمه التفصیلی بالحرمة لا مجرد أنه عالم بوجود محرّمات فی الإسلام بصورة الإجمال، و العقوبة الأخرویة أی العذاب لا تلازم العقوبة الدنیویة أی الحد.

فی حکم العصیر العنبیّ

قال المحقق: و یتعلّق الحکم بالعصیر إذا غلا و إن لم یقذف بالزبد إلّا أن یذهب بالغلیان ثلثاه أو ینقلب خلًّا و بما عداه إذا حصلت فیه الشدّة المسکرة.

أقول: المراد بالعصیر هو العصیر العنبیّ، و إطلاق الغلیان یشمل ما إذا کان بنفسه أو بالنار أو بالشمس.

و قوله: و إن لم یقذف بالزبد إشارة إلی ردّ أبی حنیفة حیث اعتبر الإزباد و إطلاق کلامه شامل لما إذا تحقق فیه الإسکار أو لم یتحقق و لم یحصل، فبمجرّد الغلیان یحرم و یتعلّق به حکم الخمر و یستمرّ ذلک إلی أن یذهب ثلثاه بالغلیان أو ینقلب عن کونه عصیرا إلی الخلّ.

---

[۱] أمالی الشیخ الطوسی ج ۱ ص ۸ عن مسعدة بن زیاد قال: سمعت جعفر بن محمّد علیهما السّلام و قد سئل عن قوله تعالی «فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبٰالِغَةُ»، فقال: إنّ اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامة عبدی أ کنت عالما؟ فإن قال: نعم، قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: کنت جاهلا، قال له: أفلا تعلّمت حتی تعمل؟ فیخصمه، فتلک الحجّة البالغة.

و رواه فی تفسیر الصافی فی ذیل الآیة ۱۴۹ من سورة الأنعام.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۲۵

و فی المسالک: مذهب الأصحاب أن عصیر العنبیّ إذا غلا بأن صار أسفله أعلاه یصیر بمنزلة الخمر فی الأحکام.

و فی الروضة: و یحرم عندنا العصیر العنبیّ.

و فی الریاض: کأنه إجماع بینهم.

و فی الجواهر بعد العبارة المذکورة عن المحقق: بلا خلاف أجده فیه انتهی.

و هنا مباحث: أحدها فی تحریم العصیر. ثانیها فی تحلیله بذهاب الثلثین أو بانقلاب الماهیّة. ثالثها فی إیجابه الحدّ و عدمه.

أمّا الأوّل و الثانی فقال السید الفقیه الطباطبائی قدس سره: الحق المشهور بالخمر العصیر العنبیّ إذا غلا قبل أن یذهب ثلثاه و هو الأحوط و إن کان الأقوی طهارته نعم لا إشکال فی حرمته سواء غلی بالنار أو بالشمس أو بنفسه و إذا ذهب ثلثاه صار حلالا سواء

کان بالنار أو بالشمس أو بالهواء بل الأقوی حرمته بمجرّد النشیش و إن لم یصل إلی حدّ الغلیان «۱». و قد علّقنا علی قوله: بل الأقوی حرمته بمجرّد النشیش، بقولنا: بل الأحوط. و المراد بالغلیان کونه بحیث صار أسفله أعلاه و أعلاه أسفله لشدّة الحرارة، و المراد بالنشیش حصول نقاط و کرات صغیرة فی سطح المائع لأجل الحرارة و هو غالبا یکون مقرونا بصوت منه.

و قد عقد فی الوسائل بابا عنونه بقوله: باب تحریم العصیر العنبی و التمریّ و غیرهما إذا غلا و لم یذهب ثلثاه و إباحته بعد ذهابهما.

عن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کلّ عصیر أصابته النار فهو حرام حتی یذهب ثلثاه و یبقی ثلثه «۲». إلی غیر ذلک من روایات الباب.

و مقتضی هذا الخبر أن مجرّد إصابة النار کافیة فی الحکم بالحرمة، و لکن لم یقل بذلک أحد بل یشترط فی ذلک، الغلیان أو النشیش علی حسب تصریح سائر

(۱) العروة الوثقی فی فصل النجاسات. التاسع الخمر. مسألة ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ۱.

الأخبار.

و فی سائر الأبواب أیضا روایات مناسبة للمقام مثل مرسلة محمد بن الهیثم عن رجل عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن العصیر یطبخ بالنار حتی یغلی من ساعته أ یشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغیّر عن حاله و غلا فلا خیر فیه حتی یذهب ثلثاه و یبقی ثلثه «۱».

مثل ما رواه عن محمد بن عاصم عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا بأس بشرب العصیر ستّة أیام «۲». و لعلّ ذکر الستّة هنا لمکان أنه لو ترک العصیر بهذه المدّة لا یتغیّر بخلاف ما لو ترک بأکثر من ذلک فإنّه یغلی بمضیّ الزمان و یحرم.

و یستفاد من هذه أن الغلیان بنفسه أیضا یوجب الحرمة.

و فی الوسائل: قال ابن أبی عمیر: معناه ما لم یغل.

و عن حمّاد بن عثمان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن شرب العصیر قال: تشرب ما لم یغل فإذا غلا فلا تشربه قلت: أیّ شیء الغلیان؟ قال:

القلب «۳».

و عن ذریح قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: إذا نشّ العصیر أو غلا حرم «۴».

و یؤیّد ذلک أیضا الأخبار الدّالّة علی حکمة تحریم العصیر و ما وقع بین آدم علیه السلام و إبلیس لعنه اللّه و کذا ما وقع بین نوح علیه السلام و إبلیس فراجع الباب ۲ من الأشربة المحرّمة.

ثمّ إنّه کما یؤثّر ذهاب الثلثین فی الحلّ کذلک یؤثّر فی ذلک انقلاب ماهیته بأن یصیر خلًّا. و فی المسالک: أو دبسا علی قول و إن بعد الفرض. ثمّ بیّن وجه بعده

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ۷.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۳ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۳ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ۳.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۳ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ۴.

بقوله: لأن صیرورته دبسا لا یحصل غالبا إلّا بعد ذهاب أزید من ثلثیه.

و أمّا الثالث و هو المهمّ لنا فی هذا المقام و هو حدّ شارب العصیر، فالمتقدّمون من الأصحاب لم یذکروا ذلک و لم یکن فی کلماتهم فی باب الحدود أنه یحدّ شارب العصیر مع تصریحهم بحرمته أو نجاسته علی اختلافهم فی النجاسهٔ.

و الظاهر أن أوّل من نطق بذلک هو المحقق قدس سره و تبعه العلّامهٔ أعلی اللّه مقامه فی القواعد ثمّ بعد ذلک تبعهما شرّاح الشرائع و القواعد و غیرهم.

قال الفاضل الهندی الأصبهانی بعد ذکر الخمر: و کذا العصیر العنبیّ إذا غلا و إن لم یقذف بالزبد خلافا لأبی حنیفهٔ فاعتبر الإزباد سواء غلی من نفسه أو بالنار أو بالشمس إلّا أن یذهب ثلثاه أو ینقلب خلًّا و لا خلاف عندنا فی جمیع ذلک، و النصوص ناطقهٔ به لکن لم أظفر بدلیل علی حدّ شاربه ثمانین و لا بقائل به قبله سوی المحقق انتهی «۱». قوله: قدس سره «قبله» أی قبل العلّامهٔ.

و فی الریاض بعد أن احتمل کون المطلب إجماعیّا بینهم- علی ما ذکرناه- کما صرّح به فی التنقیح [۱] و غیره و لم أقف علی حجّهٔ معتدّ بها سواه انتهی.

و فی الجواهر: لعلّ دلیله ظهور النصوص أو صریحها المتقدمهٔ فی محلّها فی أنه بحکم الخمر فی الحرمهٔ فی الحرمهٔ و غیرها.

هذا من ناحیهٔ الأقوال. و أمّا الأدلّهٔ فعمدهٔ مستند القائلین بکون العصیر ملحقا بالخمر فی النجاسهٔ و سائر الأحکام، الأخبار. و قد علمت أن الأخبار الماضیهٔ لا دلالهٔ لها علی إثبات الحدّ و ترتّبه علیه نعم صحیح معاویهٔ بن عمار أو موثّقه أظهر من جمیع الأخبار فی ذلک و لعلّهم اعتمدوا علیه و هو:

عن معاویهٔ بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل من أهل المعرفهٔ بالحقّ یأتینی بالبختج و یقول: قد طبخ علی الثلث و أنا أعرف أنه یشربه

[۱] أقول: قال الفاضل المقداد فی التنقیح ج ۴ ص ۳۶۸: اتّفق علماؤنا أیضا علی أن عصیر العنب إذا غلا حکمه حکم المسکر إلّا أن یذهب ثلثاه.

(۱) کشف اللثام ج ۲ ص ۲۳۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۲۸

علی النصف أ فأشربه بقوله و هو یشربه علی النصف؟ فقال: خمر لا تشربه، قلت: فرجل من غیر أهل المعرفهٔ ممن لا نعرفه یشربه علی الثلث و لا یستحلّه علی النصف یخبرنا أن عنده بختجا علی الثلث قد ذهب ثلثاه و بقی ثلثه یشرب منه؟ قال: نعم «۱».

تقریب الاستدلال بهذه الروایهٔ أن الإمام علیه السلام أطلق الخمر علی العصیر العنبی الذی ذهب نصفه لا ثلثاه، تنزیلا إیّاه منزلهٔ الخمر فی الأحکام من النجاسهٔ و الحرمهٔ و الحدّ. و فیه الإشکال من ناحیتین: إحداهما من جههٔ عدم اشتمال بعض النسخ علی ما یشتمله بعض آخر. و الأخری من جههٔ الدلالهٔ.

أمّا الأولی فإنّه لیس فی نسخهٔ الکافی لفظ الخمر أصلا و إنّما الموجود فیه هو مجرّد النهی عن شربه، و هو و إن کان دالّا علی حرمهٔ الشرب لکنّه لا دلالهٔ له علی لزوم الحدّ علی شربه و ترتبه علیه نعم هو موجود فی التهذیب.

و أمّا ما یقال من أنه عند دوران الأمر بین الخطأ فی الزیادهٔ أو فی النقیصهٔ یرجّح احتمال الخطأ فی النقیصهٔ فإنّ الغلبهٔ مع الخطأ فیها دون الزیادهٔ و الترجیح عند دوران الأمر بین أصالهٔ عدم الزیادهٔ و أصالهٔ عدم النقیصهٔ، للأولی و لازم ذلک هو الأخذ بنسخهٔ التهذیب المشتمل علی لفظ الخمر دون الکافی الفاقد له.

ففیه أنه و إن صحّ ما ذکروه من تقدم أصالهٔ عدم الزیادهٔ عند دوران الأمر بین الزیادهٔ أو النقیصهٔ إلّا أنه لا یجری فی المقام و ذلک

لأن نسخ التهذیب أیضا مختلفهٔ و لیست متفقهٔ علی الاشتمال علی اللفظ المزبور و إنّما یشتمل علیه بعض نسخه. هذا مضافا إلی أن الکافی أضبط من التهذیب و علی هذا فالترجیح لنسخهٔ الکافی.

و أمّا الثانیهٔ فلأنه ربّما یستشکل فی دلالهٔ الروایهٔ علی المراد و إن کانت مشتملهٔ علی اللفظ المذکور و ذلک لأنه لو کان النهی مصدرا بالفاء لتمّ ما ذکروه لاقتضاء فاء الترتیب أن حرمهٔ الشرب لأجل کونها من آثار الخمر و أنها من

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۷ ب ۷ من الأشربهٔ المحرّمهٔ ح ۴.

جملهٔ ما یترتب علیه و من المعلوم أن من جملهٔ ما یترتب علیه هو الحدّ، و أمّا إذا لم یکن کذلک بأن قال: خمر لا تشربه فلا دلالهٔ له علی المقصود لأنه علی هذا لا یستفاد منه إلّا مجرّد تنزیل العصیر منزلهٔ الخمر فی عدم جواز شربه لا فی مطلق أحکامه و علی هذا فیکون قوله علیه السلام: لا تشربه، بیانا لأصل التنزیل و کأنه یرید أن یقول: لا تشربه فیقول: إنّه خمر، کی یتنبّه السائل المخاطب علی مبلغ عظمهٔ هذه المعصیهٔ.

و علی الجملهٔ فبعد عدم ورود خبر رأسا یذکر فیه الحدّ علی شرب العصیر فهل یمکن إثبات وجوب الحدّ علی ذلک بمجرّد إطلاق الخمر علیه فی روایهٔ خصوصا مع عدم وجود اللفظ المزبور فی نقل بعض العلماء الأخر بل و فی جمیع نسخ الکتاب الذی نقل فیه و لا أقلّ من کون ذلک من موارد الشبههٔ الّتی یدرأ بها الحدّ.

نعم هنا احتمال و هو أن هذا البختج الذی نهی الإمام عن شربه و أطلق علیه الخمر کان مسکرا لا بمجرّد أنه لم یذهب ثلثاه، هکذا ذکره بعض.

و لکنّه خلاف الظاهر من الروایهٔ و ذلک لأن السؤال کان عن شربه علی النصف و الثلث، و قد مرّ أنه لا دلالهٔ للخبر علی الحدّ بل و لا علی النجاسهٔ إلّا أن یسکر فیقام علی من شربه الحدّ.

و الحاصل أنه إمّا أن یحمل الخبر علی عموم التنزیل فتجری الأحکام الثلاثهٔ:

النجاسهٔ و الحدّ و الحرمهٔ، و إمّا أنه یحمل علی التنزیل فی خصوص حرمهٔ الشرب الّتی صرّح بها فی الخبر و حیث إنّهم لا یقولون بالأوّل فلا بدّ من الحمل علی مجرّد حرمهٔ الشرب الّتی دلّت علی خصوص ذلک روایات عدیدهٔ.

و بما ذکرنا یظهر الإشکال فی الحکم بالنجاسهٔ أیضا فقد نقل أن المشهور ألحقوا العصیر بالخمر فی النجاسهٔ أیضا و لم یذکروا ترتّب الحدّ علی شربه و هذا لا یستقیم لأنه لو کان یفهم من الصحیحهٔ تنزیله منزلهٔ الخمر فی جمیع الآثار فلازمه ترتّب الحدّ أیضا و إن لم یفهم منها أکثر من التنزیل فی حرمهٔ الشرب المذکورهٔ

فیها فلا وجه للنجاسهٔ أیضا.

الکلام فی حکم طبخ العنب

ثمّ لو قلنا بعموم التنزیل و جریان جمیع أحکام الخمر للعصیر العنبی فهل یجری هذا الحکم فی العنب نفسه أم لا؟.

قد تعرّض له فی المسالک قائلًا: و لو طبخ العنب نفسه ففی إلحاقه بعصیره وجهان: من عدم صدق العصیر علیه و من کونه فی معناه انتهی.

و فی الجواهر: لعلّ الثانی لا یخلو عن قوّهٔ بملاحظهٔ النصوص.

و نحن نقول: لعلّ الأوّل هو الأقوی و ذلک لعدم الملازمهٔ بین ترتّب حکم علی شیء إذا کان فی الباطن و بین ما إذا کان فی الخارج.

و نحن و إن کنّا نعلم أن العصیر لیس شیئا وراء هذا الماء الموجود فی أجواف حبّات العنب و هذا یقرّب ترتّب حکم العصیر علی العنب نفسه. إلّا أن تفاوت أحکام الشیء بالنسبة إلی الحالتین و تفارق أحکام حال بالنسبة إلی حال آخر لیس بعزیز.

ألا تری أن الدم فی الخارج هو الدم الموجود فی الباطن بلا فرق بینهما و مع ذلک یترتّب علی الخارج منه ما لا یترتّب علی الداخل منه و بالعکس فلذا نقول بأنه إذا غرز إبرة أو أدخل سکّینا فی بدنه أو بدن حیوان فإن لم یعلم ملاقاته للدم فی الباطن فطاهر، و إن علم الملاقاة لکنّه خرج نظیفا غیر ملوّث بالدم فالأقوی أیضا عدم لزوم الاجتناب عنه، مع أنه لا شک فی التنجّس بالملاقاة معه فی خارج البدن و هو معلوم.

هذا کلّه مع تسلیم کون ما فی أجواف الأعناب هو الماء مع أنه یمکن الإشکال فی ذلک فإنّ ما تحتویه الحبّات هو الموادّ اللحمیّة لها، و ما فی جوف العنب لیس بماء و یعبّر عنه بلحم العنب إلّا فی الحبّات الفاسدة التی قد یکون بحیث لیس فی جوفها شیء سوی الماء و هی لیست شیئا سوی الجلدة الرقیقة و الماء و أمّا الحبّات الصحیحة فلا، و إنّما هی بالعصر ینقلب ماءا فإذا هذا شیء و ذاک شیء

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۳۱

آخر و إن کان یطلق علیها أن فیها الماء لکنّه مجازیّ.

أضف إلی ذلک کلّه. جریان الشبهة فی إجراء الحدّ و درئه بها.

هذا کلّه علی فرض القول بالحدّ فی العصیر نفسه و قد علمت أنه لا وجه له أصلا. نعم البحث فی العنب نفسه ینفع بالنسبة إلی سائر الآثار و الأحکام المترتبة علی العصیر خصوصا مع کثرة الابتلاء به عند صنع الطبیخ و طبخ الأرزّ فقد یقع فیه حبة أو حبّات من العنب أو یضعونها و یلقونها فیه.

و علی ما ذکرنا فیجری فی المقام أصالة الإباحة و کذا أصالة الطهارة لو قلنا فی العصیر بالنجاسة و إلّا فالأمر واضح. و أمّا الحدّ علی شرب العصیر العنبی فقد تقدم أنه لا وجه له و إن کان ظاهر عبارة الشرائع هو أنه یوجب الحدّ أیضا.

اللّهم إلّا أن یتعلّق قوله فی الفرض الآتی: إذا حصلت فیه الشدّة المسکرة، انتهی.

به أیضا فحینئذ لا إشکال علیه لمکان اشتراط الإسکار.

فی العصیر غیر العنبیّ

قال المحقق: و بما عداه إذا حصلت فیه الشدّة المسکرة.

أقول: یعنی إنّ الحکم المتعلّق بالخمر یتعلّق بما عدا العصیر العنبی کالعصیر التمری و الزبیبی بشرط حصول الشدّة المسکرة بالغلیان لا بمجرّد الغلیان.

و أمّا صیرورته حراما یتعلّق به حکم الخمر إذا غلا و اشتدّ و أسکر فهو مقتضی روایات صریحة فی ذلک.

فعن ابی الصباح الکنانی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کلّ مسکر من الأشربة یجب فیه کما یجب فی الخمر من الحدّ «۱».

و عن عمر بن یزید قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: فی کتاب علیّ

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۳۲

علیه السلام: یضرب شارب الخمر و شارب المسکر، قلت: کم؟ قال: حدّهما واحد «۱». فإنّ الحدّ بمقتضی هذه الروایات یقام علی شارب المسکر و إن لم یصدق علیه أنه شارب الخمر و لم یصدق الخمر علی ذاک المسکر و قد اتفقت النصوص و الفتاوی علی ذلک.

و قد علم مما ذکر فی المقام أن العصیر العنبیّ قد قیّد بالغلیان و أمّا العصیر المتّخذ من غیره فهو مقیّد بقید الإسکار فلا حرمهٔ فی العصیر العنبیّ بدون الغلیان کما لا حرمهٔ فی العصیر المتّخذ من غیره بدون الإسکار.

فی التمر المغلیّ و الزبیب الذی نقع فی الماء فغلی

قال المحقق: و أمّا التمر إذا غلی و لم یبلغ حدّ الإسکار ففی تحریمه تردد و الأشبه بقاؤه علی التحلیل حتی یبلغ و کذا البحث فی الزبیب إذا نقع فی الماء فغلی من نفسه أو بالنار فالأشبه أنه لا یحرم ما لم یبلغ الشدّهٔ المسکرهٔ.

أقول: فقد تردد المحقق قدس سره فی الفرضین و رأی فیهما أن الأشبه هو عدم الحرمهٔ ما لم یبلغ حدّ الإسکار.

و قال فی المسالک: وجه التردد فی عصیر التمر أو هو نفسه إذا غلا: من دعوی إطلاق اسم النبیذ علیه حینئذ و مشابهته للعصیر العنبی، و من أصالهٔ الإباحهٔ و منع إطلاق النبیذ المحرّم علیه حینئذ حقیقهٔ و منع مساواته لعصیر العنب لاشتراکهما فی الحکم لخروج ذلک بنصّ خاصّ فیبقی غیره علی أصل الإباحهٔ و هذا هو الأصحّ.

أقول: أمّا بالنسبهٔ للنّبیذ ففی مجمع البحرین: النبیذ ما یعمل من الأشربهٔ من التمر و الزبیب و العسل و الحنطهٔ و الشعیر و غیر ذلک. یقال: نبذت التمر و العنب إذا ترکت علیه الماء لیصیر نبیذا فصرف من مفعول إلی فعیل. و فی المنجد: انتبذ

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حدّ المسکر ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۳۳

النبیذ عمله و العنب أو التمر، صار نبیذا. النبیذ جمع أنبذه الخمر المعتصر من العنب، أو الخمر، سمّی نبیذا لأن الذی یتّخذه یأخذ تمرا و زبیبا فیلقیه فی وعاء و یصبّ علیه الماء و یترکه حتی یفور فیصیر مسکرا، الشراب عموما.

ثم قال فی المسالک: و أمّا نقیع الزبیب و هو إذا غلی و لم یذهب ثلثاه فقیل بتحریمه کعصیر العنب لاشتراکهما فی أصل الحقیقهٔ و لفحوی روایهٔ علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السلام، و الأصحّ حلّه للأصل و استصحاب الحلّ و خروجه عن اسم العنب الذی عصیره متعلّق التحریم به و لذهاب ثلثیه بالشمس، و دلالهٔ الروایهٔ علی التحریم ممنوعهٔ. انتهی «۱».

أقول: الروایهٔ هذه: عن علیّ بن جعفر عن أخیه قال: سألته عن الزبیب هل یصلح أن یطبخ حتی یخرج طعمه ثم یؤخذ ذلک الماء فیطبخ حتی یذهب ثلثاه و یبقی الثلث ثم یرفع و یشرب عنه السّنهٔ؟ قال: لا بأس به «۲».

و یستفاد منها أنهم لا یزالون یطبخون الزبیب بحیث کان یخرج طعمه و یسری إلی الماء ثم کانوا یطبخون ذاک الماء و یشربون منه طول عامهم فالراوی سأل عمّا إذا طبخ الماء المذکور بحیث ذهب ثلثاه فیعلم أنه کان مغروسا فی ذهنه و فی الأذهان عدم جواز شربه بدون ذهاب ثلثیه و قد حکم الإمام علیه السلام بالجواز و یستفاد من ذلک أنه لا یجوز شربه إذا لم یذهب ثلثاه هذا غایهٔ تقریب التّمسّک بها فی الحکم بالحرمهٔ.

لکن لا یخفی أنه قد کان السؤال بالنسبهٔ لهذا المورد و لم یکن ذکر القید عن الإمام علیه السلام و فی کلامه حتی یفید عدم الجواز فی فرض عدم الذهاب جزما و لا تصریح فیها بالبأس فی غیر الصورهٔ المفروضهٔ و بذلک یمکن الخدشهٔ فی دلالهٔ الروایهٔ علی الحرمهٔ.

و أمّا ما أفاده المسالک توجیها للحلّ من الاستصحاب فبیانه أنه قبل أن ینقع

---

(۱) مسالک الأفهام ج ۲ کتاب الحدود ص ۴۳۹.

(۲) (چ) وسائل الشیعهٔ ج ۱۷ ب ۸ من أبواب الأشربهٔ المحرّمهٔ ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۳۴

فی الماء کان حلالا فالآن أیضا کذلک.

و یمکن أن یورد علیه بأن الزبیب حال کونه عنبا کان یحرم إذا غلا فالآن الذی صار زبیبا أیضا کذلک فیکون الحکم بالحرمة مع الغلیان حکما لکلیهما.

و لکنّ الظاهر أنه لا مورد للاستصحاب و ذلک لانقلاب الموضوع فالحکم المتعلّق بالعنب و عصیره و مائه لا تعلّق له بالزبیب.

هذا مضافا إلی أن الحکم السابق کان متعلّقا بعصیر العنب و هنا لا عصیر أصلا و إنّما هو ماء و زبیب.

کما أن ما ذکره أخیرا فی توجیه الحلّ من ذهاب الثلثین فی العنب بالشمس لا ـ محصّل له، و لا یخفی ما فیه: أوّلا أن ذهاب الثلثین المطهّر و الموجب للحلّ هو ما کان بعد الغلیان لا مطلقا و إن کان قبله و بدونه کما فی الزبیب و التمر. و ثانیا أن أصل ذهاب ثلثی العنب أو التمر بالهواء أو بالشمس غیر معلوم.

ثم لا یخفی أنه ذکر فی مجمع البحرین: النقیع شراب یتّخذ من زبیب ینقع فی الماء من غیر طبخ و قد جاء فی الحدیث کذلک.

الکلام فی الفقّاع

قال المحقق: و الفقاع کالنبیذ المسکر فی التحریم و إن لم یکن مسکرا و فی وجوب الامتناع من التداوی به و الاصطباغ به.

أقول: هذا توضیح و تفصیل بالنسبة لما ذکره فی أوّل البحث بقوله: الموجب و هو تناول المسکر أو الفقّاع.

و قال العلّامة فی القواعد: و الفقّاع کالمسکر و إن لم یکن مسکرا. و الظاهر من عبارتهما أن الفقّاع علی قسمین: المسکر و غیر المسکر و أنه لیس الإسکار من طبعه و لوازمه ذاتا فما سمّی فقّاعا فهو حرام مطلقا.

و فیه أنه یمکن أن یقال: إنّ المستفاد من الأخبار أن الفقّاع مسکر و إن لم یکن إسکاره قویّا شدیدا مثل الخمر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۳۵

قال علم العلم و التقی الشیخ المرتضی أعلی اللّه مقامه: ظاهر النصوص و معاقد الإجماع عدم اعتبار الإسکار فیه و قد نسبه فی الحدائق إلی ظاهر الأصحاب و تقدم فی شرح المفاتیح أن نجاسته و إن لم یکن مسکرا هو المعروف. بل المصرّح به فی مجمع البحرین و کشف الغطاء کونه مما لا یسکر قال فی الأوّل: هو شیء یتّخذ من ماء الشعیر و لیس بمسکر لکن ورد النهی عنه. و فی الثانی: إنّه شراب مخصوص غیر متّخذ من الشعیر غالبا. و فی تحفة الطبّ: إنّه من الأنبذة و لا یسکر. و لکنّ الإنصاف أن ظاهر الأخبار الدّالة علی أنها خمر أو بمنزلتها اعتبار الإسکار فیه سیّما بملاحظة ما دلّ علی أن اللّه لم یحرّم الخمر لاسمها و إنّما حرّمها لعاقبتها فما کان عاقبته عاقبته الخمر فهو خمر إلّا أن یلتزم بأنه یحصل منه فتور و إن لم یبلغ حدّ السکر انتهی «۱».

و قال الفقیه الهمدانی رضوان اللّه علیه: ثم إنّ ظاهر الأصحاب حیث جعلوا الفقّاع قسیما للخمر و غیرها من المسکرات عدم اعتبار الإسکار فیه بل سمعت من مجمع البحرین کما صرّح به غیره أیضا أنه شراب غیر مسکر لکن یفهم من الأخبار أن حرمته حرمة خمریة فیستشعر منها أنه من الأشربة المسکرة کما یؤیّده ما حکی عن زید بن أسلم أنه قال: الغبیراء الّتی نهی رسول اللّه عنها هی الأسکرکة خمر الحبشة انتهی.

و قد فسّر الأسکرکة بالفقّاع فلا یبعد أن یکون له مرتبة خفیّة من الإسکار لا توجب زوال العقل فلعلّه لذا سمّی فی الأخبار بالخمر المجهول حیث لم یعرف مسکریّته «۲».

و فی تقریرات أبحاثنا: التاسع من النجاسات الفقّاع و هو شراب خاصّ متّخذ من الشعیر کما ذکره غیر واحد و نجاسته إجماعیة عندنا، و أمّا العامّة فیحکمون بحلیّته و لعلّ حکمهم بحلیّته مع أن کلّ مسکر عندهم حرام لأجل خفاء السکر فیه

---

(۱) طهارة الشیخ الأنصاری قدس سره الشریف ص ۳۲۱.

(۲) مصباح الفقیه کتاب الطهارة ص ۵۵۷.

أو حصول السکر فی کثیر منه دون قلیله فما یقال من أن الفقاع لا یشترط فیه السکر فکلّ شیء یصدق علیه الفقّاع فهو حرام سواء أسکر أم لا، یردّه ما یستفاد من الأخبار من أن الفقّاع من الخمر و لا یصدق الخمر علی غیر المسکر انتهی «۱».

و علی الجملة فالمستفاد من بعض الأخبار أنه مسکر سکرا خفیفا و لذا عبّر عنه بأنه خمر مجهول. و إلیک بعض الأخبار الواردة فی المقام المستدلّ بها للمرام:

عن الوشاء قال: کتبت إلیه یعنی الرضا علیه السلام أسأله عن الفقّاع قال:

فکتب: حرام و هو خمر «۲».

و عن ابن فضّال قال: کتبت إلی أبی الحسن علیه السلام أسأله عن الفقّاع فقال: هو الخمر و فیه حدّ شارب الخمر «۳».

و عن الوشاء عن أبی الحسن الرضا علیه السلام: کلّ مسکر حرام و کلّ مخمّر حرام و الفقّاع حرام «۴».

و عن عمار بن موسی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الفقّاع فقال:

هو خمر «۵».

و عن زکریّا أبی یحیی قال: کتبت إلی أبی الحسن علیه السلام أسأله عن الفقّاع و أصفه له فقال: لا تشربه. فأعدت علیه کلّ ذلک أصفه له کیف یصنع قال: لا تشربه و لا تراجعنی فیه «۶».

و عن الحسین القلانسی قال: کتبت إلی أبی الحسن الماضی علیه السلام أسأله

---

(۱) کتاب الطهارة ص ۲۹۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۲.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۳.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۴.

(۶) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۵.

عن الفقّاع فقال: لا تقربه فإنّه من الخمر «۱».

و عن محمّد بن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن الفقّاع:

هو الخمر بعینها «۲».

و عن هشام بن الحکم إنّه سأل أبا عبد اللّه علیه السلام عن الفقّاع فقال: لا تشربه فإنّه خمر مجهول و إذا أصاب ثوبک فاغسله «۳».

و عن زاذان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لو أن لی سلطانا علی أسواق المسلمین لرفعت عنهم هذه الخمیرة یعنی الفقّاع «۴».

إلی غیر ذلک من الروایات الشریفة فراجع. فهذه الأخبار و إن لم تکن لبعضها دلالة علی کون الفقّاع مسکرا و ذلک مثل الثالثة التی اکتفی فیها بمجرّد الحرمة، و الخامسة المشتملة علی مجرّد النهی عن الشرب و غیر ذلک، إلّا أن الروایة الأولی و الثانیة و الرابعة و السادسة و السابعة و الثامنة بل و التاسعة دالّة علی کونه خمرا. و ما یقال من احتمال کون التنزیل حکمیّا فهو خلاف الظاهر خصوصا بالنسبة لما ذکر فی بعضها: هو الخمر و فیه حدّ شارب الخمر، أو: هو من الخمر، الظاهر فی أنه من أقسام الخمر، أو: هو الخمر بعینها.

و علی الجملة فهذه الروایات ظاهرة فی کون الفقّاع مسکرا، غایة الأمر فی حدّ أخفّ من الخمر و لعلّه الوجه فی التعبیر عنه فی روایة

زاذان بالخمیرة، و إن کان یحتمل کون التعبیر المـذکور ناظرا إلی ما ورد فی بعض الروایات من أنه خمر استصـغره الناس «۵» و کیف کان فإنّ ترتب أحکام الخمر علیه مما لا شکّ فیه.

و بذلک یظهر وجه ما أفاده المحقق من وجوب الامتناع من التداوی به

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۶.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۷.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۸.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من الأشربة المحرّمة ح ۹.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۷ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۳۸

و الاصـطباغ. فـإنّه إذا کـان الفقّـاع من الخمر فیجری فیه الأبحـاب الجاریـة فیه فلا یجوز التـداوی به لرفع المرض أو غمس الخبز فیه و أکله کما لا یجوز ذلک فی الخمر [۱].

فی الاختیار و أنه لا حدّ علی المکره

قال المحقق: و اشترطنا الاختیار تفصیا من المکره فإنّه لا حدّ علیه.

و فی الجواهر: بلا خلاف و لا إشکال بل الإجماع بقسمیه علیه سواء کان بإیجار فی حلقه أو بتخویف علی وجه یدخل به فی المکره.

و فی المسالک: لا فرق فی جوازه مع الإکراه بین من و جر فی فمه قهرا أو من ضرب أو خوّف بما لا یحتمله عادة حتی شرب.

ثم قـال: و یفهم من إخراج المکره عنه خاصّیـة أن المضـطرّ لاـ یخرج عنه، و الأصـحّ خروج مـا أوجب حفظ النفس من التلف کإساغة اللقمة بل یجب ذلک لوجوب حفظ النفس و إن حرم التداوی به لذهاب المرض أو حفظ النفس

[۱] فعن أبی بصـیر قال: دخلت أمّ خالـد المعبدیّـة علی أبی عبد اللّه علیه السـلام و أنا عنده فقالت: جعلت فداک إنّه یعترینی قراقر فی بطنی [فسـألته عن أعلاـل النسـاء و قـالت:] و قـد وصف لی أطبّـاء العراق النبیـذ بالسویق و قـد وقفت و عرفت کراهتک له فأحببت أن أسألک عن ذلک.

فقـال لها: و ما یمنعک عن شـربه؟ قالت: قـد قلّـدتک دینی فألقی اللّه عزّ و جلّ حین ألقاه فأخبره: إنّ جعفر بن محمـد علیهما السـلام أمرنی و نهانی فقال: یا أبا محمد ألا تسمع إلی هذه المرأة و هذه المسائل لا و اللّه لا آذن لک فی قطرة منه و لا تذوقی منه قطرة فإنّما تنـدمین إذا بلغت نفسک ها هنا- و أومأ بیـده إلی حنجرته- یقولها ثلاثا: أفهمت؟ قالت: نعم. ثم قال أبو عبـد اللّه علیه السـلام: ما یبلّ المیل ینجّس حبّا من ماء- یقولها ثلاثا.

الکافی ج ۶ ص ۴۱۳ إلی غیر ذلک من الروایات هناک فراجع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۳۹

انتهی.

أقول: إنّ ذکر الإیجـار فی الحلق مثالاـ للإـکراه المقابـل للاختیـار محـلّ الإشـکال و ذلـک لأـن من و جر فی حلقه فلا حرمـة فی حقّه للإلجاء و الاضطرار و هذه العناوین غیر عنوان الإکراه.

و أمّا التخویف فإن کان من جهـة الإیعاد و التهدیـد علی قتله إن لم یشـربه فهو، و أمّا لو کان علی غیر ذلک کتوعیـده بضیـاع وجاهته

الاجتماعیّة أو سبّه أو شتمه و ضربه فهناک یشکل الحکم بأنه أکره علی شرب الخمر و أنه یجوز له ذلک.

و الحاصل أن الاستکراه علی الشیء الموجب لرفع أحکامه جار فی المعاملات بأیّ نحو من أنحاء الاستکراه کان فلا یترتب معه علی المعاملة آثارها، و هذا بخلاف إتیان المحرمات و اقترافها و ترک الواجبات فإنّ الاستکراه المسوّغ لذلک لا بدّ فیه من أن یکون الأمر المتوعّد علیه أهمّ من الذی استکره علیه و إلّا فلا أثر له.

و أمّا التقیّة و الاضطرار فهما موضوعان مستقلّان و لا تعلّق لهما بالإکراه.

و کیف کان فالاضطرار لو کان بحیث یتوقف حفظ النفس علی الارتکاب و ذلک کإساغة اللقمة فهناک یجری الحکم و یجوز الأکل أو الشرب کی یتخلّص من الهلاک، و یشمله حدیث رفع ما اضطرّوا إلیه أیضا.

و أمّا الاضطرار إلیه لرفع المرض فتجویز الشرب لذلک مشکل، و ما ورد فی الأخبار من عدم جعل الشفاء فیه أو عدم التداوی به فهو ناظر إلیه و إلّا فلو توقف حفظ نفسه علیه کما إذا رأی الطبیب الحاذق الماهر الموثوق به أن المرض مهلک و العلاج منحصر فی شرب الخمر فهناک یجوز ذلک فمجرّد حفظ النفس عن المرض و إعادة الصحّة لیس مجوّزا له و إنّما یسوّغ ذلک حفظ النفس عن التلف و الهلاک و ذلک لأن حفظ النفس أهمّ من کلّ شیء إلّا بالنسبة إلی مثله أی نفس آخر. و علی هذا فمن شرب الخمر لحفظ نفسه عن الهلاک فلا حدّ علیه أصلا.

و فی الجواهر: بل لو قلنا بحرمته معه [أی مع الاضطرار] أمکن منع الحدّ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۴۰

المزبور علیه لظهور ما دلّ علیه فی غیره. یعنی لظهور ما دلّ علی الحدّ فی غیر الاضطرار.

ثم قال: اللّهم إلّا أن یمنع ذلک انتهی أی ذلک الظهور فهناک یترتب علیه الحدّ أیضا.

ثمّ لو لم یکن إکراه و إنّما کانت التقیّة محقّقة فهل یرفع الحکم بعمومات التقیّة أو أن للمسکرات خصوصیّة لا یرفع حکمها بالتقیّة فیجب الاجتناب عنها و إن کان معرضا للإضرار بالنفس أو المال أو العرض؟ مقتضی عدّة من الروایات هذا، و هی:

عن زرارة قلت لأبی جعفر علیه السلام فی المسح علی الخفّین تقیّة فقال:

ثلاث لا أتّقی فیهنّ أحدا: شرب المسکر و المسح علی الخفّین و متعة الحجّ «۱».

و عن سعید بن یسار قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: لیس فی شرب النبیذ تقیّة «۲».

و عن حنان قال: سمعت رجلا یقول لأبی عبد اللّه علیه السلام: ما تقول فی النبیذ فإنّ أبا مریم یشربه و یزعم أنّک أمرته بشربه؟ فقال: معاذ اللّه أن أکون أمرته بشرب مسکر و اللّه إنّه لشیء ما اتّقیت فیه سلطانا و لا غیره قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: کلّ مسکر حرام و ما أسکر کثیره فقلیله حرام «۳».

فهذه الروایات تدلّ علی عدم جریان التقیّة فی باب المسکر.

قال صاحب الجواهر قدس سره: و الأخبار الواردة فی نفی التقیّة فیه یراد منها عدم التقیّة فی بیان حکمه لا التقیّة بمعنی فعله للإکراه علیه کما هو واضح انتهی.

أقول: لعلّ دقیق النظر فی الأخبار یقضی بخلاف ذلک فتری أن السؤال فی الروایة الأولی عن العمل لا بیان الحکم و کذا الروایة الثانیة متعرّضة لشرب

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۲ من الأبواب الأشربة المحرّمة ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۲ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۷ ب ۲۲ من أبواب الأشربة المحرّمة ح ۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۴۱

النبيذ.

و عن عمرو بن مروان قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السلام: إنّ هؤلاء ربما حضرت معهم العشاء فيجيئون بالنبيذ بعد ذلك فإن لم أشربه خفت أن يقولوا:

فلانیّ، فكيف أصنع؟ فقال: أكسره بالماء، قلت: فإن أنا كسرته بالماء أشربه؟

قال: لا «۱». و مقتضی هذه الرواية رفع الحرمة للتقيّة و جريان التقية فی النبيذ حيث إنّه عليه السلام أمره بكسر النبيذ بالماء فيكون المراد: أكسره و أشربه.

و إلّا فلو كان المراد مجرّد كسره بالماء من دون أن يشربه كما هو ظاهر الجملة الأخيرة فالعمل المزبور لغو لا طائل تحته.

اللهمّ إلّا أن يكون المراد أمره بالاشتغال بكسره بالماء و إراءة نفسه عند الحاضرين أنه يريد أن يشربه، و لكن نهاه عن شربه. و يمكن أن يكون مقصود الإمام عليه السلام كسره بالماء عند اضطراره إلی الشرب حتی لا يكون مسكرا و إن كان محرّما.

و أمّا نهيه بعد ذلك مع الحمل علی حال الاضطرار فيحمل علی أن السائل قد تخيّل أنه يمكن ذلك فی الاختيار أيضا بأن يكسر إسكاره بالماء ثم يشرب فنهاه الإمام عليه السلام عن ذلك.

و علی الجملة فلهذه الرواية نوع إجمال فعلی احتمال تفيد أنه لا تقيّة فی النبيذ فلا يجوز شربه مطلقا و علی احتمال آخر يفيد أنه تجری فيه التقيّة و إذا كان جريان الاحتمال موجبا للإجمال و الشبهة فهناك تجری قاعدة الدرء فلا يقام الحدّ علی من شربه فی التقيّة و إن قلنا بحرمته لصراحة رواية المنع و إجمال المجوّز مع أن المرجع عمومات التقيّة.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۷ ب ۲۲ من الأبواب الأشربة المحرّمة ح ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۴۲

قال المحقق: و لا يتعلّق الحكم بالشارب ما لم يكن بالغا عاقلا.

أقول: و هذا واضح لأنه لا تكليف علی الصبیّ و المجنون نعم يؤدّب الطفل علی شربه إذا كان مميزا.

لا حدّ علی الجاهل

قال المحقق: و كما يسقط الحدّ عن المكره يسقط عمّن جهل التحريم أو جهل المشروب.

أقول: إن شرب الخمر جهلا علی قسمين:

أحدهما: شربه للجهل بالموضوع و أن المائع الذی يشربه خمر.

ثانيهما: شربه للجهل بالحكم كما إذا كان الشارب حديث العهد بالإسلام أو كانت بلاده نائية عن عاصمة الإسلام جدّا لم يصل إليه الأحكام الشرعية. و كلّ منهما معذور علی شربه و لا يقام عليه الحدّ بذلك.

أمّا الأوّل و هو ما إذا شرب الخمر بزعم أنه ماء مثلا فيدل علی عدم الحدّ عليه حديث الرفع: رفع ما لا يعلمون.

و أمّا الثانی و هو الجهل بالحكم فيدل عليه- مضافا إلی ذلك- خبر ابن بكير عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: شرب رجل الخمر علی عهد أبی بكر فرفع إلی أبی بكر فقال له: أشربت خمرا؟ قال: نعم، قال: و لم و هی محرّمة؟ قال: فقال له الرجل: إنّی أسلمت و حسن إسلامی، و منزلی بين ظهرانی قوم يشربون الخمر و يستحلّون و لو علمت أنها حرام اجتنبتها فالتفت أبو بكر إلی عمر فقال: ما تقول فی أمر هذا الرجل؟ فقال عمر: معضلة و ليس لها إلّا أبو الحسن فقال أبو بكر: ادع لنا عليّا فقال عمر: يؤتی الحكم فی بيته فقاما و الرجال معهما و من حضرهما من الناس حتی أتوا أمير المؤمنين عليه السلام فأخبراه بقصّة الرجل و قصّ الرجل قصّته فقال: ابعثوا معه من يدور

به علی مجالس المهاجرین

و الأنصار من کان تلا علیه آیة التحریم فلیشهد علیه ففعلوا ذلک به فلم یشهد علیه أحد بأنه قرأ علیه آیة التحریم فخلّی سبیله فقال له: إن شربت بعدها أقمنا علیک الحدّ «۱».

نعم ذکروا فی الجهل بالحکم أنه إذا کان عالما بالتحریم فإنّه یکفی فی عدم معذوریّته و إن لم یکن عالما بالحدّ و ذلک لأن علمه بالتحریم کما هو المفروض کاف فی إتمام الحجّة و لزوم الاجتناب علیه فلو لم یعتن بذلک و ارتکب الحرام الذی له حدّ یقام علیه ذاک الحدّ و إن لم یکن یعلم هذه الخصوصیّة.

فیما یثبت به الشرب

قال المحقق: و یثبت بشهادة عدلین مسلمین و لا تقبل فیه شهادة النساء منفردات و لا منضمّات و بالإقرار دفعتین و لا تکفی المرّة.

أقول: الکلام هنا فی ما یثبت به الشرب حتی یترتب علیه حدّه فاعلم أنه یثبت بالبیّنة أی شهادة رجلین عدلین مسلمین و کذا بالإقرار علی نفسه بذلک مرّتین.

أمّا الأول فلإطلاق دلیل البیّنة و لا کلام و لا خلاف فی ذلک قال اللّه تعالی وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ «۲» و قد تحقق عدم اختصاص ذلک بمورد الآیة الکریمة أی باب الدیون و الأموال بل البینة حجّة فی جمیع الموارد إلّا ما خرج بالدلیل من الموارد التی تحتاج إلی أکثر من ذلک.

و أمّا الشاهد الواحد فقد یدّعی السیرة علی قبول قوله. إلّا أنه یجاب عنه- کما فی البحث عن خبر الواحد- بأن السیرة و إن کانت قائمة علی قبول قول الثقة لکنّه فی الأحکام لا الموضوعات، و الکلام الآن، فیها و مقتضی الآیة الکریمة هو

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۰ من الأبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۲) سورة البقرة الآیة ۲۸۲.

اعتبار الاثنین بعد عدم اختصاصها بموردها کما ذکرنا. بل و ادّعی بعض الإجماع علی عدم حجیّة شهادة الواحد فی الموضوعات، و الحقّ هو الثانی و لا أقلّ من أن الاقتصار علی الواحد مورد الشبهة التی یدرأ الحدّ بها.

ثم إنّه یکفی فی الشهادة علی الشرب أن یشهد الشاهد بأنه شرب مسکرا و إن لم یعیّن جنس ما شربه و أنه شرب القسم الخاصّ منه، نعم لا بدّ من اتّفاقهما علی الشهادة.

و أمّا الثانی فإثبات الشرب بالإقرار مرّتین مقطوع به و لا کلام فیه و إنّما الکلام فی اعتبار المرّتین أو الإکتفاء بإقرار واحد. فالمشهور عدم الإکتفاء به و اعتبار التعدّد فیه و مقتضی إطلاق دلیل الإقرار الإکتفاء بمرّة واحدة و عدم اعتبار أزید من ذلک کما أنه قد ذهب إلی ذلک بعض من السابقین و المعاصرین «۱».

و لکن فتوی المشهور باعتبار المرّتین یصلح لإیجاد الشبهة فی الإقرار مرّة واحدة فیدرء الحدّ بها.

بقی الکلام فیما أفاده من عدم قبول شهادة النساء مطلقا لا منفردات و لا منضمّات إلی الرجال. و ذلک لما تقدم بحثه فی کتاب الشهادات من أن شهادة النساء فی الحدود غیر مقبولة إلّا ما خرج بالدلیل کما فی باب الزنا الذی مرّ أنه یکفی فیه ثلاثة رجال و امرأتین فقط لا- شهادتهن منفردات و لا- بغیر ما ذکر من الصور المنضمّة، و إنّما یختصّ قبول شهادتهنّ بالمال أو بما لا یطلع علیه الرجال.

فعن علی علیه السلام قال: لا تجوز شهادة النساء فی الحدود و لا فی القود [۱].

إلی غیر ذلک من الروایات الدّالة علی ذلک فراجع. و قد خصّ الشیخ

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۴ من أبواب الشهادات ح ۲۹ أقول: و مثله خبر ۳۰ من هذا الباب.

(۱) راجع تکملة المنهاج ص ۲۷۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۴۵

الطوسی قدس سره هذه الروایة بما عدا حدّ الزنا، و ذلک لما تقدم آنفا من خروج باب الزنا بدلیل خاص.

شرائط المقرّ

قال المحقق: و یشترط فی المقرّ البلوغ و کمال العقل و الحریة و الاختیار.

أقول: بعد ذکر أنه زاد فی الجواهر القصد: أمّا اشتراط البلوغ و العقل فواضح، و أمّا الحریة فلأن إقرار العبد علی نفسه یؤل إلی الإقرار فی حقّ الغیر.

لا یقال إنّ حدّ الشرب هو الجلد و لیس هو القتل کی یکون إقرارا فی حق المولی فلا تجری القاعدة هنا.

لأنا نقول: لا أقلّ من أنه فی أثناء مدّة الحدّ یتضرر المولی لأن من حقه أن یکون العبد فی خدمته دائما.

و أمّا الاختیار فتدل علیه روایة أبی البختری عن أبی عبد اللّه علیه السلام أن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: من أقرّ عند تجرید أو تخویف أو حبس أو تهدید فلا حدّ علیه «۱». و هی مطلقة شاملة لباب الشرب و السرقة و غیرهما.

ثم إنه قال الشیخ المفید قدس سره: و یحدّ شارب الخمر و جمیع الأشربة المسکرة و شارب الفقّاع عند إقرارهم بذلک أو قیام البیّنة علیهم لا یؤخّر ذلک و لا یحدّ السکران من الأشربة المحظورة حتی یفیق و سکره بیّنة علیه بشرب المحظور و لا یرتقب بذلک إقرار منه فی حال صحوه به و لا شهادة من غیره علیه انتهی «۲». فاکتفی رضوان اللّه علیه فی إجراء حدّ الشرب بمجرد السکر و إن لم یکن شربه مشهودا به و لا أنه أقرّ به فکما یثبت الشرب بالبیّنة أو الإقرار کذلک یثبت بالسکر.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حدّ السرقة ح ۲.

(۲) المقنعة الطبع القدیم ص ۱۲۸ و الجدید ص ۸۰۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۴۶

و أورد علیه فی الجواهر بقوله: و لا یخلو من نظر مع احتمال الإکراه و الجهل و غیرهما و من هنا لا تکفی فی ثبوته الرائحة و النکهة لاحتمال الإکراه و الجهل و غیرهما. خلافا للمحکی عن أبی حنیفة من الإکتفاء بالرائحة و هو واضح الضعف. و محصّل إیراده أن السکر و إن کان ملازما للشرب لکنه لا یلازم الشرب عن اختیار فلا یحدّ الشارب.

أقول: لعلّ ما أورده علیه لم یکن واردا و ذلک لأن سکره دلیل علی شربه، و الشرب محمول علی الاختیار، و لو کان یرد هذا الاحتمال هنا فهو وارد فی مورد قیام الشهادة علی شربه، و لم نر من قال باشتراط تقیید الشهادة بکونه عن اختیار، فإنّ شرب الخمر بظاهره یحمل علی القصد و الإرادة و العلم علی ما هو الأصل فی کلّ فعل من أفعال البالغین العاقلین، و أصالة السلامة و عدم الاضطرار من الأصول العقلائیة فیحمل أفعال المکلّف علی الاختیار من دون عذر و اضطرار إلی أن یثبت العذر أو ادّعی الإکراه أو الاضطرار أو الجهل و کان یحتمل ذلک فی حقّه. و لیس لفعل شرب الخمر الحمل علی الصحّة باحتمال العذر ما لم یدّع هو بنفسه أنه

شربه جاهلا أو مکرها.

نعم فی جریان الأصل العقلائی بالنسبة للعلم و الجهل إشکال و ذلک لأن القصد و الاختیار من الحالات الأولویة للإنسان فی حین أن العلم لیس کذلک لأن الإنسان فی بدو أمره و بحسب طبعه و مقتضی حاله لیس عالما، بل علمه مسبوق بالجهل [۱] إذا فیشکل فی الموارد الّتی یشک فی صدور المعصیة عنه- کشرب الخمر- عن علم أو جهل، حمل فعله علی صدوره عن علم فإنّ العلم طار و عارضیّ و الأصل الجاری بالنسبة له هو العدم لأنه لم یخلق عالما.

لکنّ التحقیق أنه و إن کان الأمر کذلک إلّا أن کون الفاعلین بین المسلمین و معهم و نشؤه فی بیئة دینیّة و جوّ مذهبیّ یوجب قلب الأمر، فإنّ ذلک یقتضی کونه

---

[۱] قال الله تعالی وَ اللَّهُ أَخْرَجَکُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِکُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَیْئاً» سورة النحل الآیة ۷۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۴۷

عالما بالحرمة، فیکون الجهل بها خلاف الظاهر، فإنّ المسلمین عالمون و بأنه حرام مثلا و قد نشأ الشارب فیهم فلذا لا یسمع دعواه الجهل بذلک إلا مع الإثبات أو کان بحیث یظنّ به ذلک و أمکن فی حقّه ما یدّعیه کما إذا کان حدیث العهد بالدین أو فسد الجوّ الحاکم إلی أن تصوّر الحرام حلالا.

و لعلّه کان الأمر فی عصر حاکمیّة الطاغوت بإیران و قبل وقوع الثورة الإسلامیة، هذه الحرکة الدینیّة العظیمة، کان کذلک و لا أقلّ بالنسبة لقسم من المجتمع، کالشبّان الجامعیّین فقد قلبت الحقائق فی ذاک العصر القاسی و اشتبهت الحقائق و مسخت الأحکام بحیث لو کان یدّعی شاب من الجامعیّین مثلا أنه قد أقدم علی شرب الخمر جهلا بحرمته و أنه کان لا یعلم ذلک، لم یکن ذلک مستبعدا منه و فی حقّه.

و أمّا الآن و فی هذه الظروف الّتی یری لیلا و نهارا ما یصنع بشارب الخمر مثلا من إقامة الحدود فلا، بل و لا یسمع منه دعواه الجهل و إن لم یعلم بترتّب الحدّ علی شرب الخمر و ذلک لأن حرمته فی هذه الآونة و الظروف مقطوع بها و معلومة لدی کافّة الناس.

لکن یظهر من روایة ابن بکیر أنه لا- یسمع ادّعاء الجهل فی مثل حرمة الخمر ممن کان مسلما بین المسلمین لأنه ضروریّ أو کالضروریّ و لذا بعثوا من یتفحّص عن حاله لیعلم صدقه و کذبه.

فعن ابن بکیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: شرب رجل الخمر علی عهد أبی بکر فرفع إلی أبی بکر فقال له: أشربت خمرا؟ قال: نعم. قال: و لم و هی محرّمة؟ قال: فقال له الرجل: إنّی أسلمت و حسن إسلامی، و منزلی بین ظهرانی قوم یشربون الخمر و یستحلّون و لو علمت أنها حرام اجتنبتها فالتفت أبو بکر إلی عمر فقال أبو بکر: ادع لنا علیّا فقال عمر: یؤتی الحکم فی بیته فقام و الرجل معهما إلی آخر الخبر و قد مرّ آنفا [۱] فحیث إنّه قد ادّعی الجهل و کان یمکن فی

---

[۱] فی بحث عدم الحدّ علی الجاهل.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۴۸

حقّه ذلک فلذا أمر بالتفحّص و إلّا فنشوء الإنسان بین المسلمین بنفسه کاف فی إجراء الحدّ علیه حملا علی أنه قد اقترفه عالما لأنه لا أقل من علمه بالحرمة و هو کاف فی إجراء الحدّ علیه و إن لم یکن عالما بترتب الحدّ علیه.

و علی الجملة فتارة یشک فی شربه الخمر و احتمل عدم ذلک، فهناک یحمل علی الصحة و أنه لم یشرب الخمر و أمّا إذا ثبت و تحقق ذلک فإنّه یحمل علی القصد و الإرادة و الاختیار، و کذا یحمل علی اقترافه و ارتکابه عالما إذا کان قد نشیء فی بلاد المسلمین و کان معهم و فیهم، و بذلک ینقطع استصحاب الجهل و یدفع احتمال العذر بکونه مکرها علی ذلک، أو غیر ذلک من الأمور،

بالأصل العقلائی علی ما قررناه. و لو ثبت أنه شربه مکرها علیه أو لغیر ذلک من الأعذار فهناک لا حدّ علیه بلا کلام.

و هنا نکتة لطیفة ینبغی ذکرها و هی أنه یستفاد من هذه الروایة أی خبر ابن بکیر أنه کان للمهاجرین و الأنصار مجالس ذکر الأحکام و بیان مسائل الحلال و الحرام [۱].

ثم إنّ ما ذکره الجواهر تأییدا لمرامه من عدم کفایة الرائحة و النکهة فی إثبات الشرب و ذلک لاحتمال الإکراه و الجهل مثلا. یرد علیه أن الظاهر هو أن عدم الإکتفاء بالرائحة و النکهة لیس لمکان احتمال الإکراه و الجهل، بل هو لأجل أن کثرة الشبع أیضا قد ینجر إلی إثارة الرائحة الکریهة من تلک الأطعمة بحیث یحسّ منه من کان یقرب منه ذلک کما أنه یمکن تلک الرائحة من جهة أنه قد تمضمض بالخمر أو أنه صبّ و رشّ علیه الخمر فلا تلازم الرائحة الشرب.

ثمّ إنّه یظهر من إسناد الخلاف- فی عدم الإکتفاء بالرائحة و النکهة- إلی أبی حنیفة، عدم الخلاف بیننا و الحال أن کلام المفید قدس سره الشریف و الروایة الواردة فی قدامة بن مظعون الذی شهد واحد من الشاهدین بأنه رآه و قد قاء

---

[۱] حیث إنّ فیها أن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: ابعثوا معه من یدور علی مجالس المهاجرین و الأنصار.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۴۹

الخمر یشملهما و سیأتی نقل هذا الخبر. إلّا أن یدّعی أن الملازمة بین الرائحة و الشرب لیست کالملازمة بین القیء و الشرب مثلا.

و الحقّ أنه لو کانت الرائحة ناشئة عن الباطن صاعدة عنه لا- عن فضاء الفهم و کانت رائحة الخمر نفسه لا ما یشابهه فهناک تکون الرائحة و النکهة کالسکر و القیء فی الدلالة علی الشرب و ترتیب الآثار و لا- یعبیء باحتمال الإکراه علیه و الاضطرار إلی شربه للتداوی به إلّا أن یدّعی هو ذلک فعلیه إثباته کما فی ما إذا ثبت شربه بالبیّنة أو الإقرار کما یستفاد ذلک من الخبر المشار إلیه آنفا و هو خبر الحسین بن زید عن أبی عبد اللّه علیه السلام عن أبیه علیهما السلام قال: أتی عمر بن الخطاب بقدامة بن مظعون و قد شرب الخمر فشهد علیه رجلان أحدهما خصیّ و هو عمرو التمیمی و الآخر المعلّی بن الجارود فشهد أحدهما أنه رآه یشرب و شهد الآخر أنه رآه یقیء الخمر فأرسل عمر إلی ناس من أصحاب رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فیهم أمیر المؤمنین علیه السلام فقال لأمیر المؤمنین علیه السلام: ما تقول یا أبا الحسن فإنّک الذی قال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: أنت أعلم هذه الأمة و أقضاها بالحقّ فإنّ هذین قد اختلفا فی شهادتهما و ما قاءها حتی شربها. [۱].

و ذلک لأنه إذا قال الإمام علیه السلام: ما اختلفا و ما قاءها حتی شربها، فإنّه یستفاد منه أنه لا حاجة فی الحکم بالشرب إلی البیّنة أو الإقرار بل یکفی مجرّد أن قاء الخمر فی الحکم به و بالحدّ علیه و حینئذ یستفاد منه أنه یکفی فی الحکم بذلک

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۴۸۰ ب ۱۴ من أبواب حدّ شرب الخمر ح ۱، و لا یخفی أن الروایة فی نقل الوسائل ناقصة و قد تعرّض بعض- و لعلّه المرحوم الآیة الحاج الشیخ فضل اللّه النوری الشهید المظلوم قدس سره- لذلک فی بعض الحواشی له علی الوسائل الطبع القدیم فراجع، و الصحیح ما هو المذکور فی نقل الکافی و هو: أنت أعلم بهذه الأمّة و أقضاها بالحقّ فإنّ هذین قد اختلفا فی شهادتهما، قال: ما اختلفا فی شهادتهما، و ما قاءها حتی شربها. راجع الکافی ج ۷ ص ۴۰۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۰

و إقامة الحدّ علیه کلّ ما کان ملازما للشرب و نتیجة ذلک هو الإکتفاء فی الحکم بالشرب و ترتیب تبعاته علیه بالرائحة و النکهة و کذلک الأمر بالنسبة للسکر فکلّ واحد من القیء و السکر و الرائحة دلیل علی الشرب فهذه الأمور فی حکم البیّنة و الإقرار فیترتب الحدّ لحمل الأفعال علی الاختیار و لا یجری الحمل علی الصحّة فی المحرّمات کما إذا رأینا أحدا ینقب و یثقب جدار دار غیره باللیل فإنّه یحمل علی أنه یرید السرقة و لا یحمل ذلک علی الصحّة [۱].

فی کیفیّة الحد

قال المحقق: الثانی فی کیفیّة الحدّ و هو ثمانون جلدة.

أقول: المراد من الکیفیّة فی کلامه ما یشمل المقدار و الحالة مثل کونه عریانا و إیقاع الجلدة علی ظهره و کتفیه و غیر ذلک من الأمور.

و أمّا مقداره فهو ثمانون جلدة. و الدلیل علی ذلک الإجماع و النصوص.

أمّا الأوّل فقد ادّعاه کثیر ممن رأینا کلامهم. ففی المسالک بشرح عبارة المحقق المتقدمة: تحدید حدّ الشرب بثمانین متفق علیه بین الأصحاب و مستندهم الأخبار.

و فی کشف اللثام- بعد قول القواعد: و یجب فیه ثمانون جلدة-: بالإجماع و النصوص.

و فی شرح الإرشاد للأردبیلی- بعد قول الماتن قدس سره: و یجب الحدّ ثمانون جلدة-: الظاهر أن کون المذکورات من الخمر و غیرها بالشرائط المذکورة موجبا للحدّ إجماعیّ کان الشارب ذکرا أم لا.

و فی الریاض- بعد قول النافع: و هو ثمانون جلدة-: إجماعا و للنصوص

---

[۱] أقول: لا یخلو عن تأمّل و ذلک لأنه إذا رأینا من یغتاب غیره و لم نعلم أنه کان علی وجه الحرام بل احتملنا أنه یغتابه لمبرر فقد یقال بأنه یحمل علی الثانی. و أیّ فرق بینه و بین المقام؟.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۱

المستفیضة.

و فی الجواهر- بعد عبارة الماتن المذکورة آنفا-: بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی منهما مستفیض أو متواتر کالنصوص. انتهی.

إلی غیر ذلک من کلماتهم التی لا نتعرّض لها روما للاختصار و لئلّا یطیل بنا الکلام فمن أراد فلیراجعها فی مظانّها.

نعم قد یقال: بأن الحدّ بالنحو المعمول لم یکن فی زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله. ففی المسالک: روی العامّة و الخاصّة أن النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یضرب الشارب بالأیدی و النعال و لم یقدّروه بعدد فلمّا کان فی زمن عمر استشار أمیر المؤمنین علیه السلام فی حدّه فأشار إلیه بأن یضربه ثمانین و علّله بأنه إذا شرب سکر و إذا سکر هذی و إذا هذی افتری فجلده عمر ثمانین، و عمل به أکثر العامّة و ذهب بعضهم إلی أربعین مطلقا لما روی أن الصحابة قدّروا ما فعل فی زمانه بأربعین انتهی.

و أمّا الثانی أی النصوص فهی أخبار کثیرة:

منها عن أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت له: کیف یجلد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله؟ قال: کان یضرب بالنعال، و یزید کلّما أتی بالشارب ثم لم یزل الناس یزیدون حتی وقف علی ثمانین أشار بذلک علیّ علیه السلام علی عمر فرضی بها «۱».

و عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: أقیم عبید اللّه بن عمر و قد شرب الخمر فأمر به عمر أن یضرب فلم یتقدم علیه أحد یضربه حتی قام علیّ علیه السلام بنسعة مثنیة لها طرفان فضربه بها أربعین [۱].

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۲ و النسع بالکسر سیر ینسج عریضا تشدّ به الرجال و القطعة منه نسعة، و فی مرآة العقول: قال فی النهایة النسعة بالکسر سیر مضفور یجعل زماما للبعیر و غیره انتهی. ثم قال المجلسی قدس سره: و یظهر منه و مما سیأتی

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۲

و عن الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت له: أ رأیت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله کیف کان یضرب فی الخمر؟ قال: کان یضرب بالنعال، و یزداد إذا أتی بالشارب ثم لم یزل الناس یزیدون حتی وقف ذلک علی ثمانین أشار بذلک علیّ علیه السلام علی عمر فرضی بها «۱».

و عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: قال إنّ علیّا علیه السلام کان یقول: إنّ الرجل إذا شرب الخمر سکر و إذا سکر هذی و إذا هذی افتری فاجلدوه حدّ المفتری «۲».

و عن عبد اللّه بن سلام قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: الحدّ فی الخمر أن یشرب منها قلیلا أو کثیرا ثم قال: أتی عمر بقدامة بن مظعون و قد شرب الخمر و قامت علیه البیّنة فسأل علیّا علیه السلام فأمره أن یجلده ثمانین فقال قدامة: یا أمیر المؤمنین لیس علی حدّ أنا من أهل هذه الآیة: لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا، فقال علیّ علیه السلام: لست من أهلها إنّ طعام أهلها لهم حلال لیس یأکلون و لا یشربون إلّا ما أحلّ اللّه لهم ثم قال علیه السلام إنّ الشارب إذا شرب لم یدر ما یأکل و لا ما یشرب فاجلدوه ثمانین جلدة «۳».

و عن إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: الزنا شرّ أو

الإکتفاء بالأربعین إذا کان السوط ذا شعبتین أو مثنیا و لم یتعرض له الأصحاب و لعلّ هذا منشأ توهم جماعة من العامّة حیث ذهبوا إلی الإکتفاء بالأربعین مطلقا و یمکن أن یکون إنّما فعله علیه السلام تقیّة فضرب بذی الشعبتین لیکون أقرب إلی الحکم الواقعی إذ لا خلاف بین الأصحاب فی أن حدّ شرب الخمر ثمانون فی الحرّ، و المشهور فی العبد أیضا ذلک. و ذهب الصدوق رحمة اللّه إلی أن حدّه أربعون انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۵، و الآیة: المائدة- ۹۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۳

شرب الخمر؟ و کیف صار فی الخمر ثمانون و فی الزنا مأة؟ فقال: یا إسحاق الحدّ واحد و لکن زید فی هذا لتضییعه النطفة و لوضعه إیّاها فی غیر موضعها الذی أمر اللّه به «۱».

و عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل یشرب حسوة خمر قال: یجلد ثمانین جلدة، قلیلها و کثیرها حرام «۲».

و عن محمد بن الحنفیة عن أبیه علیّ بن أبی طالب علیه السلام إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ضرب فی الخمر ثمانین «۳».

إلی غیر ذلک من الروایات الواردة فی أبواب مختلفة. نعم فی بعضها أن التحدید بالثمانین کان متعلّقا بزمن عمر بل عن کتاب الاستغاثة [1] فی بدع الثلاثة أن جلد الشارب ثمانین من بدع الثانی و أن الرسول صلّی اللّه علیه و آله جعل حدّه أربعین بالنعال العربیة و جرائد النخل بإجماع أهل الروایة و أن الثانی قال: إذا سکر افتری و إذا افتری حدّ حدّ المفتری.

و هذه النسبة و إن استغربها فی کشف اللثام و الجواهر إلّا أن اشتمال قسم من الروایات علی هذا المطلب أی تحدید هذا الحدّ

بالثمانين فى زمن الثانى غير قابل للإنكار كاشتمال بعضها على أن النبىّ كان يضرب بالأيدى و النعال.

نعم فى بعضها أنه قد وقع ذلك أى التحديد بالثمانين فى زمن الرسول الأعظم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم [۲].

---

[۱] أقول: و صاحب الاستغاثة هو الشريف أبو القاسم علىّ بن أحمد الكوفى العلوىّ المتوفّى سنة ۳۵۲، و قد يعبّر عن هذا الكتاب بالإغاثة. راجع الذريعة ج ۲ ص ۲۸.

[۲] و قد مرّ بعضها، و فى الاختصاص للشيخ المفيد قدس سره و فى خبر عبد اللّه بن سلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: و أمّا الثمانون فشارب الخمر يجلد بعد تحريمه ثمانين سوطا.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسكر ح ۶.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسكر ح ۷.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسكر ح ۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۴

و يمكن توجيه ما كان مشتملا على الأوّل بأن ذلك كان بإشارة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كما صرّح بهذا المطلب فى بعض الروايات، و إشارته عليه السلام بذلك كانت من باب تفويض بيان بعض الأحكام إلى الأئمة الطاهرين صلوات اللّه عليهم أجمعين من ناحية النبى الأكرم صلّى اللّه عليه و آله فقرر الإمام عليه السلام و حدود ذلك للاختيار المفوّض إليه صلوات اللّه عليه و على آله الأمجاد و صار ذلك مسلّما بين المسلمين، إلّا ما شذّ و ندر منهم، و جرى الأمر على ذلك بعده.

فى عدم اشتراط الذكورة أو الحريّة

قال المحقق: رجلا كان الشارب أو امرأة حرّا كان أو عبدا، و فى رواية يحدّ العبد أربعين و هى متروكة.

أقول: بعد أن تحقق أن حدّ الشرب ثمانون فهنا يبحث فى أطراف المسألة و من جملتها أنه هل يفرق فى ذلك بين كون الشارب الرجل أو المرأة أم لا؟ و قد صرّح بعدم الفرق أصلا و ذلك للإجماع على ذلك، كما عرفت أنه لا خلاف و لا تفصيل فى المسألة بل أطلقوا القول بحدّ الشارب ثمانين، و للأخبار الدّالة بإطلاقها على عدم الفرق بينهما. و من تلك المباحث أنه هل هناك فرق بين الحرّ و العبد أم لا؟.

ذهب المشهور إلى عدم الفرق و أنهما سيّان و إن كان حدّ العبد فى الزنا على النصف بالنسبة للحرّ.

و خالف فى ذلك الشيخ الصدوق قدس سره فذهب فى المقنع و الفقيه [۱] إلى أن

---

[۱] قال فى الفقيه ج ۴ ص ۵۶: و شارب المسكر خمرا كان أو نبيذا يجلد ثمانين جلدة. و العبد إذا شرب مسكرا جلد أربعين جلدة و يقتل فى الثامنة انتهى.

و أمّا عبارته فى المقنع ص ۱۵۴ فهذه: و شارب الخمر إذا كان عبدا جلد مرّة فإن عاد جلد حتى يفعل ثمانى مرّات ثم يقتل فى الثامنة انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۵

حدّ العبد فى الخمر أربعون و قد مال إلى ذلك العلّامة أعلى اللّه مقامه فى المختلف فقال: المشهور أن حدّ الخمر ثمانون فى الحرّ و العبد و ذهب إليه الشيخان و ابن البرّاج و ابن إدريس و قال الصدوق فى كتابى المقنع و من لا يحضره الفقيه: حدّ الحرّ ثمانون و حدّ

المملوک أربعون و قال ابن الجنید: الحدّ ثمانون فإن کان السوط ثنیّا فأربعون علی الحرّ مسلما کان أو ذمیّا. إنّ قول ابن بابویه لا بأس به.

و قد قال إلی ذلک الشهید الأول کما صرّح بذلک الشهید الثانی فی الروضهٔ قائلًا: و قوّاه المصنف فی بعض تحقیقاته انتهی. کما أنه رضوان اللّه علیه بنفسه مال إلیه فی المسالک.

هذا بالنظر إلی الأقوال، و أمّا الأخبار فنقول إنّ أکثر الأخبار الواردهٔ فی المقام یدلّ بالإطلاق أو التصریح علی التسویهٔ بینهما و أنه یحدّ العبد ثمانین کما یحدّ الحرّ کذلک. و قد عقد فی الوسائل بابا لذلک عنونه بقوله: باب أنه لا فرق فی حدّ الشرب بین الحرّ و العبد و المسلم و الذّمی إذا تظاهر.

عن أبی بصیر عن أحدهما علیهما السلام قال: کان علیّ علیه السلام یضرب فی الخمر و النبیذ ثمانین الحرّ و العبد و الیهودیّ و النصرانیّ، قلت: و ما شأن الیهودی و النصرانی؟ قال: لیس لهم أن یظهروا شربه، یکون ذلک فی بیوتهم «۱».

و عن أبی بصیر- أیضا- قال: کان أمیر المؤمنین علیه السلام یجلد الحرّ و العبد و الیهودی و النصرانی فی الخمر و النبیذ ثمانین قلت: ما بال الیهودی و النصرانی؟ فقال: إذا أظهروا ذلک فی مصر من الأمصار لأنهم لیس لهم أن یظهروا شربها «۲».

و أنت تری أنه لا تصریح بأربعین اللهم إلّا أن یستفاد ذلک من الحکم بالقتل فی الثامنهٔ بعد أن حکم فی الحرّ بالقتل فی الثالثهٔ.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۶

و عن أبی بصیر قال: کان علی علیه السلام یجلد الحرّ و العبد و الیهودیّ و النصرانی فی الخمر ثمانین «۱».

و عن أبی بصیر قال: قال: حدّ الیهودیّ و النصرانی و المملوک فی الخمر و الفریهٔ سواء، و إنّما صولح أهل الذمّهٔ علی أن یشربوها فی بیوتهم «۲».

إلی غیر ذلک من الروایات. لکن هنا بعض الروایات یدلّ علی خلاف ذلک ففی خبر حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: التعزیر کم هو؟

قال: دون الحدّ قلت: دون الثمانین؟ قال: لا و لکن دون الأربعین فإنّها حدّ المملوک قال قلت: و کم ذاک؟ قال: قال علی علیه السلام علی قدر ما یری الوالی من ذنب الرجل و قوّهٔ بدنه [۱].

و قد ذکر فی الوسائل أنه: حمله الشیخ علی التقیّهٔ الموافقهٔ للعامّهٔ.

و فیه إنّه لا وجه لذلک بعد أن النسبهٔ بین الأخبار المتقدّمهٔ و هذه الروایهٔ العموم و الخصوص فیقال بأن حدّ المملوک الأربعون إلّا فی خصوص شرب الخمر فإنّه یجلد ثمانین.

و فی خبر أبی بکر الحضرمی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن عبد مملوک قذف حرّا قال: یجلد ثمانین هذا من حقوق المسلمین فأمّا ما کان من حقوق اللّه فإنّه یضرب نصف الحدّ قلت: الذی من حقوق اللّه ما هو؟ قال: إذا

---

[۱] وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۶ أقول: و الظاهر عدم ورود الإشکال علی الشیخ و ذلک لأنه قال فی التهذیب ج ۱۰ ص ۹۲: فأول ما فیه أنه لیس فی ظاهر الخبر أن حدّ العبد الذی هو الأربعون إنما هو فی شربه الخمر و إذا لم یکن ذلک فی ظاهره جاز أن یکون ذلک حدّه فیما سواه و لو کان صریحا بأن ذلک حدّه فی شرب الخمر جاز لنا أن نحمله علی ضرب

من التقیـة لأن ذلک موافق لمذهـب بعض العامة انتهی. فتری أنه صـرّح بالحمل علی العموم و الخصوص لهم نعم لم یذکره الوسائل و منشأ الإشکال ذلک.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۷

زنی أو شرب الخمر فهذا من الحقوق الّتی یضرب فیها نصف الحدّ «۱».

و هذا الخبر یشکل الأمر و ذلک لعدم نسبة الإطلاق و التقیید بالنسبة إلیه بل هو معارض لصریح الروایات الماضیة.

قال الشیـخ قدس سـره هذا خبر شاذّ لا یعارض به الأخبار المتواترة فی تناول شارب الخمر و اسـتحقاقه ثمانین جلدة. ثم إنّه یحتمل أن یکون الوجه فیه ما قدّمناه فی الخبر الأوّل من التقیّة لموافقته لمذاهب بعض العامّة.

و قال الشیخ المحدّث الحرّ العاملی: و یجوز حمله علی ما ضربه بسوط له شعبتان انتهی.

أقول: و الإنصاف أن ما أفاده هـذا المحـدّث الجلیل من الحمل خلاف الظاهر جـدّا بعد کون الخبر صـریحا فی التفصـیل و التعلیل فإنّ المسـتفاد منه أن المملوک إذا قذف حرّا یجلد ثمانین لأنه من حقوق المسـلمین و أمّا فی حقوق اللّه کالزنا و شرب الخمر فإنّه یضرب فیها نصف الحدّ، و مع هذا الحال کیف یمکن الحمل علی ما لو ضربه بسوط له شعبتان؟.

و عن یحیی بن أبی العلا عن أبی عبد اللّه علیه السـلام قال: کان أبی یقول: حدّ المملوک نصف حد الحرّ «۲». و قد خصّه الشیخ کما نقله فی الوسائل بحدّ الزنا لما مرّ [۱].

أقول: فالعمدة فی المقام هو خبر الحضـرمی و بلحاظه یحصل المعارضة فإن کان هناک ترجیح سـندیّ فهو، لکنّ الظاهر عدم ذلک و قد ذکروا أن سند الطرفین مخدوش فحینئذ لا ترجیح من هذه الجهة.

نعم روایات الثمانین أکثر عددا و معمول بها عند المشهور بخلاف خبر

---

[۱] قال فی التهذیب ج ۱۰ ص ۹۳: هذا الخبر عامّ و یجوز تخصیصه بحدّ الزنا و قد بیّنا ما یقتضی تخصیصه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۷.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۸

الحضرمیّ و غیره مما یدلّ علی الأربعین فی العبد فإنه أقلّ عددا أو غیر معمول به عند المشهور و هو یوجب ترجیح أخبار الثمانین.

و لو فرض التردید من هذه الجهة فلعلّه یمکن التمسّک بقاعدة الدرء و الحکم بالأقلّ و ذلک لأن الأکثر مشـکوک فیه فیدرء بالقاعدة إن لم یستشکل فیه بأن مجراها ما إذا کان أصل الحدّ مشکوکا فیه دون مقداره بعد الفراغ عن أصله.

و فی المسالک: و الحقّ أن الطریق من الجانبین غیر نقیّ و أن روایـة الحضـرمیّ أوضـح طریقا و یزیـد التعلیل و ینبغی أن یکون العمل بها أولی لوقوع الشبهة فی الزائد فیدرء بها إلّا أن المشهور الأوّل. انتهی.

و فیه أن الحق هو أنه یشـکل الصـفح عمّا ذهب إلیه المشـهور، و التعلیل یمکن کونه من قبیل الحکمـة و کیف کان فذهاب المشـهور إلی الثمانین مرجّح لأخبارها علی أخبار الأربعین خصوصا بلحاظ ما فی الجواهر من قوله: المشـهور بین الأصحاب شهرة عظیمة کادت تکون إجماعا إلخ.

و ما فی عبارة الشرائع من قوله بأن روایة الأربعین متروکة، فإنّه مشعر بکون المطلب إجماعیّا، و إن کان تعبیر بعضهم بالنسبة للقول بالثمانین بالأشهر یدلّ علی عدم کون القول الآخر متروکا.

نظرة أخری فی الأخبار و کیفیّة الترجیح فیها

ثمّ إنّ الأخبار الواردة فی الباب بنظر کلّی جامع علی ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو مطلق یدلّ علی أن حدّ الشارب للخمر ثمانون بلا تعرّض لخصوصیّات الشارب.

و من هذه الأخبار روایة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل شرب حسوة خمر قال: یجلد ثمانین جلدة، قلیلها و کثیرها

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۵۹

حرام «۱».

و مثلها روایة قدامة بن مظعون ففی آخرها قال علی علیه السلام: إنّ شارب الخمر إذا شربها سکر و إذا سکر هذی و إذا هذی افتری فجلده عمر ثمانین جلدة «۲» و روایة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه «۳» و روایة الحلبی عن أبی عبد اللّه «۴» إلی غیر ذلک من الروایات.

ثانیها: ما تعرّض لذکر العبد مصرّحا بأنه یضرب ثمانین، و ذلک کخبر أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام «۵» و خبره الثانی «۶» و الثالث «۷» و الرابع «۸» و قد تقدمت فراجع.

ثالثها ما هو متعرّض لذکر العبد و أن حدّه الأربعون علی عکس القسم الثانی کخبر حمّاد بن عثمان «۹» و خبر الحضرمیّ «۱۰» و خبر یحیی بن أبی العلا عن أبی عبد اللّه علیه السلام «۱۱».

و من المعلوم تحقق التعارض بین هاتین الطائفتین فإن کان هنا مرجّح لإحدیهما فلا بدّ من الأخذ بذات الترجیح سواء کانت هی الأولی أو الثانیة و قد

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۳.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۶) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۲.

(۷) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۴.

(۸) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۵.

(۹) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۶.

(۱۰) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۷.

(۱۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۰

رجّح بعض، أخبار الثمانین و بعض أخبار الأربعین.

و مؤیّدات القول بالتنصیف و مرجّحات خبر الحضرمی هو: الأصل و قاعدة التنصیف فی حدّ العبد و اشتمال خبر الحضرمیّ علی

التعلیل و بناء الحدود علی التخفیف و کون ذلک من باب الشبهة الّتی یدرأ بها الحدّ و أوضحیّة طریق خبر الحضرمیّ. و المراد من الأصل هو أصالة عدم الزائد کما أن المراد من قاعدة التنصیف هو کون عقوبة العبد علی النصف من عقوبة الحرّ و هی مقتنصة من موارد خاصّة یجری فیها الحکم بالتنصیف.

و أمّا التعلیل فهو مستفاد من قوله علیه السلام فی خبر الحضرمی: هذا من حقوق المسلمین، و کذا من قوله علیه السلام: فهذا من الحدود الّتی یضرب فیها نصف الحدّ.

و أمّا بناء الحدود علی التخفیف فواضح فإنّ الحدّ أذیّة علی المسلم و لذا یبنی علی ما هو الأخفّ المتیقّن الذی لا شک فی جوازه.

و أمّا الشبهة فلأنه لا شک و لا شبهة فی وجوب الأربعین لتوافق الأخبار علی ذلک و أمّا الأربعون الزائد فهو محلّ الشک و التردید و مصداق من مصادیق الشبهة فیدرأ هذا الزائد بها.

و أمّا أوضحیّة الطریق فراجع سند الروایة.

و أمّا المرجّح بالنسبة إلی روایات الثمانین فأمور: منها أنها أکثر. و منها أنها المشهور. و منها أنها مخالفة للعامّة فی قبال أخبار النصف الّتی هی أقلّ و متروکة و موافقة للعامّة.

و الحقّ أن الراجح هو أخبار الثمانین فإنّ قاعدة التنصیف لیست ثابتة بهذه الکلیّة بل الحکم بالنصف وارد فی بعض الموارد و نحن نقتفی الآثار فکلّ مورد نطق به الدلیل نقول به و کلّما لم یدلّ علیه دلیل فلا.

و أمّا اشتمال خبر الحضرمیّ علی التعلیل ففیه- مضافا إلی ما تقدم- أن بعضا من الأخبار الدالّة علی الثمانین أیضا مشتمل علی التعلیل کخبر زرارة عن أبی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۱

جعفر علیه السلام قال: إنّ علیّا علیه السلام کان یقول: إنّ الرجل إذا شرب الخمر سکره و إذا سکر هذی و إذا هذی افتری فاجلدوه حدّ المفتری «۱». و ذلک لأنه یدلّ علی أنّ الشّارب یضرب الثمانین لأنه بسبب سکره یقدم علی الافتراء فیجب علیه حدّ المفتری، و من المعلوم أنّ هذه العلّة تجری فی العبد أیضا کما تجری فی الحرّ.

و أمّا أوضحیّة طریق أخبار الأربعین التی ذکرها الشهید الثانی فی المسالک بعد أن ناقش فی سند کلتا الطائفتین فغیر ظاهرة الوجه کما أنّ باقی الوجوه أیضا لا ینفع شیئا بعد ما ذکر من الترجیح لأخبار الثمانین و علی هذا فیکون تعارض الطائفتین من باب تعارض الحجة و اللاحجّة فیؤخذ بالحجّة و یترک اللاحجّة.

و هنا شیء آخر یبدو فی نظری و لم أر من تعرّض له و هو أنه و لو فرض عدم الترجیح لأخبار الثمانین فإنّه بعد تعارض القسمین إن لم یکن ترجیح فی البین یتعیّن العمل بالمطلقات الشاملة لکلّ شارب و منه العبد الدّالة علی الثمانین و ذلک لما هو المقرر فی الأصول من أنه لو کان هناک مطلق أو عامّ و کان فی قباله مقیّدان متعارضان أو خاصّان کذلک فلو کان لأحدهما ترجیح فهو أولی بالتقدیم فی تقیید المطلق أو تخصیص العامّ و هو جمع عرفیّ أمّا لو لم یکن هناک ترجیح فلا بدّ من الرجوع إلی المطلق أو العامّ کما إذا قیل: أکرم العلماء ثم ورد: أکرم زیدا، و کذا: لا تکرم زیدا، فإنّهما یتساقطان و یرجع إلی عموم العامّ.

و نتیجة ذلک فی المقام أنه بعد تساقط الأخبار الخاصّة المتعرّضة لحال العبد الناطقة بوجوب الثمانین و الأخبار الخاصّة المتعرّضة لحدّ العبد الناطقة بوجوب الأربعین یرجع إلی المطلقات الدّالّة بنحو الإطلاق علی أنّ حدّ شرب الخمر هو الثمانون فإنّها بإطلاقها شاملة للحرّ و العبد کلیهما.

و نتیجة ذلک فی المقام أنه بعد تساقط الأخبار الخاصّة المتعرّضة لحال العبد الناطقة بوجوب الثمانین و الأخبار الخاصّة المتعرّضة لحد العبد الناطقة بوجوب

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۳ من أبواب حدّ المسکر ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۲

الأربعین یرجع إلی المطلقات الدّالّهٔ بنحو الإطلاق علی أن حدّ شرب الخمر هو الثمانون فإنّها بإطلاقها شاملهٔ للحرّ و العبد کلیهما. و لعلّه کان نظر العلماء من ذهابهم إلی الثمانین، إلی ذلک بعد تضارب المرجّحات و تساقطها [۱].

هذا تمام الکلام و توضیح المرام فی باب حدّ شرب العبد، و المسألهٔ و إن لم تکن مبتلی بها فی عصرنا هذا إلّا أنه لا بدّ من البحث فیه فلعلّ اللّه یحدث بعد ذلک أمرا أوجب أخذ العبید و الإماء من الکفّار کغیره من الأحکام الّتی کانت متروکهٔ قبیل هذا و الآن صارت رائجهٔ متداولهٔ بین الشعب الإسلامی و الحمد للّه علی ذلک.

و من جملهٔ المباحث التی لا بدّ من التعرّض لها هو. أن ظاهر النصّ و الفتوی اعتبار الثمانین مترتّبهٔ- واحدهٔ بعد أخری إلی أن یتم و یکمل الثمانون- إلّا أن هنا روایتین تدلّان علی الإکتفاء بأربعین، بسوط مثلا له شعبتان.

فعن زرارهٔ قال سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: إنّ الولید ابن عقبهٔ حین شهد علیه بشرب الخمر قال عثمان لعلیّ علیه السلام: اقض بینه و بین هؤلاء الذین زعموا أنه شرب الخمر فأمر علیّ علیه السلام فجلد بسوط له شعبتان أربعین جلدهٔ. و رواه الشیخ بإسناده عن أحمد بن محمّد و زاد: فصارت ثمانین جلدهٔ «۱».

و عن زرارهٔ أیضا قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: أقیم عبید اللّه بن عمر و قد شرب الخمر فأمر به عمر أن یضرب فلم یتقدّم علیه أحد یضربه حتّی قام علیّ علیه السلام بنسعهٔ مثنیهٔ لها طرفان فضربه بها أربعین «۲».

و لعلّه یمکن حملها علی جواز ذلک لعلّه و مصلحهٔ کما قال بذلک صاحب

---

[۱] أقول: لعلّه لا تصل النوبهٔ إلی ذلک لأنه فرع عدم الترجیح و هنا لیس کذلک فإنّه لا أقل من موافقهٔ العامّهٔ و مخالفتهم و هی کافیهٔ فی الترجیح علی ما نصّ بذلک فی الروایات.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ المسکر ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۳

الجواهر رضوان اللّه علیه.

هل یقام الحدّ علی الشارب إذا کان کافرا؟

قال المحقق: أمّا الکافر فإن تظاهر به حدّ و إن استتر لم یحدّ.

أقول: إنّ موضوع المسألهٔ فی کلام المحقق: الکافر، بخلاف صاحب الجواهر حیث قیّده بقوله: الذمی منه و من فی معناه. و لعلّ المراد من الثانی فی کلامه هو المعاهد أی من لم یکن فی ذمهٔ الإسلام إلّا أنه قد تعهدت الدولهٔ الإسلامیّهٔ و الحاکم الإسلامی حفظه فعلا.

و قال الشیخ فی النهایهٔ- و المعروف أنها نصوص أوردها قدس سره فتوی له-: من شرب شیئا من المسکر. وجب علیه الحدّ ثمانون جلدهٔ حدّ المفتری سواء کان مسلما أو کافرا حرّا کان أو عبدا لا یختلف الحکم فیه إلّا أن المسلم یقام علیه الحدّ علی کلّ حال شرب علیها، و الکافر إذا استتر بالشرب أو شربه فی بیته أو بیعته أو کنیسته لم یکن علیه حدّ و إنّما یجب علیه الحدّ إذا أظهر الشرب بین المسلمین أو خرج بینهم سکران «۱».

و قال السید أبو المکارم بن زهرهٔ: و الحدّ فی شرب قلیل المسکر و کثیره و إن اختلف أجناسه إذا کان شاربه کامل العقل حرّا کان أو

عبدا رجلا أو امرأة مسلما أو كافرا متظاهرا بذلك بين المسلمين ثمانون جلدة بدليل إجماع الطائفة «۲».

و قال ابن حمزة: فإن شربها كافر و ظهر بشربه للمسلمين حدّ و إن لم يظهر لم يحدّ «۳».

---

(۱) النهاية ص ۷۱۰.

(۲) غنية النزوع، الجوامع الفقهية ص ۶۲۳.

(۳) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص ۴۱۶.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۴

و قال ابن البرّاج: و إذا شرب إنسان خمرا أو نبيذا أو مزرا أو نقيعا أو غير ذلك من الأشربة التی يسكر قليلها أو كثيرها وجب الحدّ ثمانون جلدة حرّا كان أو عبدا مسلما كان أو كافرا إلّا أن المسلم يقام عليه ذلك على كل حال شربه عليها و الكافر لا يحدّ إلّا بأن يظهر شرب ذلك بين المسلمين أو يخرج بينهم سكران فإن استتر بذلك فشربه فی بيته أو كنيسته أو بيعته- لم يجز أن يحدّ «۱».

و قال ابن سعيد: و يحدّ شارب الخمر و المسكر و الفقّاع ثمانين جلدة حرّا كان أو عبدا مسلما أو كافرا قاءها أو شربها بشهادة شاهدين عدلين «۲».

و قال العلّامة بعد الحكم بأن حدّه ثمانون جلدة: هذا إذا كان الشارب مسلما فإن كان كافرا و تظاهر بالشرب أو خرج بين المسلمين سكران جلد ثمانين جلدة و إن استسرّ فی منزله أو بيعته أو كنيسته بالشرب و لم يخرج سكران بين المسلمين لم يحدّ [۱].

و هؤلاء الأعلام كلّهم قد عنونوا الكلام فی الكافر كما فی الشرائع.

و أمّا الأخبار فبعضها مطلق شامل لكلّ من شرب الخمر أی سواء كان مسلما أو كافرا، و بعبارة أخرى الموضوع فی هذا القسم من الأخبار: من شرب الخمر أو المسكر، و قد تقدم، و هذا العنوان مطلق شامل للمسلم و الكافر الذمّی منه و الحربیّ. و قسم من الأخبار تعرّض لخصوص عنوان اليهودیّ و النصرانیّ و قد تقدم، و واحد منهما ذكر المجوس معهما أيضا و هو خبر محمد بن قيس عن أبی جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن يجلد اليهودیّ

---

[۱] التحرير ج ۲ ص ۲۲۶ أقول: هكذا أفاد و استظهر دام ظله من كلمات العلماء و قد أضفنا كلام ابن البراج و ابن سعيد و العلّامة لكن لا- يخفى عليك أن عبارة سلّار ليست كذلك فإنه قال فی المراسم ص ۲۵۷: و يجلد أهل الذّمة فی شرب الخمر كحد المسلم انتهى. و لم يتعرّض الحلبی فی الكافی للمسألة أصلا.

---

(۱) المهذّب البارع ج ۲ ص ۵۳۵.

(۲) الجامع للشرائع ص ۵۵۷.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۵

و النصرانیّ فی الخمر و النبيذ المسكر ثمانين جلدة إذا أظهروا شربه فی مصر من أمصار المسلمين و كذلك المجوس و لم يعرض لهم إذا شربوها فی منازلهم و كنائسهم حتى يصير بين المسلمين «۱».

و مفاد هذه الروايات أن اليهود و النصارى- و كذا المجوس- إذا شربوا الخمر متظاهرين به يقام عليهم الحدّ و ظاهرها اختصاص الحكم بهم دون الحربیّ و دون خصوص الذمّيين منهم.

اللهمّ إلّا أن يقال بانصراف هذه الروايات إلى اليهود و النصارى الموجودين فی زمن الإمام أمير المؤمنين و الأئمة عليهم السلام الذين كانوا فی بلاد المسلمين و تحت ذمّتهم و حيث إنّ الذّمّة أمر جعلی و عهدیّ فإن تستّروا فی الشرب فقد أكّدوا هذه المعاهدة و

حقّقوها أمّا لو تظاهروا بذلک فقد نقضوها حیث إنّ عقد المعاهدة کان مبتیّا علی صیانة نفوسهم و أموالهم و أعراضهم بشرائط منها أن لا- یتظاهروا فی المملکة الإسلامیّة بخلاف مبانیها و مظاهرها کشرب الخمر جهارا و علی رءوس الأشهاد، فالکافر إذا کان ذمیّا معتنقا لشرائط الذمّة فهو بحکم المسلم، و مع التظاهر و التجاهر یحدّ، دون ما إذا تستّر فإنّه لا یحدّ لاستفاضة النصوص فی ذلک. و فی الجواهر: بلا- خلاف أجده فیه نصّیا و فتوی. و أمّیا الحربیّ فلا- حکم له کما قال فی أوّل کتاب الشرب من القواعد: و لا حدّ علی الحربیّ.

و قال فی کشف اللثام بشرحه: و إن تظاهر بشربه لأن الکفر أعظم منه نعم إن أفسد بذلک أدب بما یراه الحاکم.

لکن لا یخفی أنه یشکل الالتزام بذلک و العلّامة الذی صار إلی ذلک فقد قال به فی خصوص کتاب القواعد دون کتبه الأخر [۱] کما أن غیر العلّامة أیضا

---

[۱] أقول: ذکر ذلک فی الإرشاد أیضا فقال: و شرطه البلوغ و العقل و الإسلام و الاختیار و العلم فلا حدّ علی الصبیّ بل یعزّر و لا المجنون و لا الحربیّ و لا الذمی مع الاستتار فإن أظهرها حدّ انتهی. و وافقه الأردبیلی أیضا بحسب ظاهر کلامه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۶ من أبواب حدّ المسکر ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۶

استظهروا من هذه الأخبار العموم و أفتوا به دون خصوصیّة للیهود و النصاری کما مرّ کلماتهم.

و ما أفاده کاشف اللثام من التعلیل لا ینفع فی إثبات المطلب و ذلک لأن مجرّد کون الکفر أعظم من شرب الخمر لا یوجب عدم الحدّ علی شرب الخمر و إلّا فالکفر أعظم من الزنا و غیرها من الفواحش أیضا مع أنه یحکم فی تلک الموارد بالحدّ فراجع.

هذا مضافا إلی أنه علی ذلک کان اللازم الحکم بعدم حدّ الشارب إذا ارتدّ بعد شربه و ذلک لجریان العلّة و إن کان بینه و بین المقام فرق و هو أن المسألة المبحوث فیها شرب الکافر الخمر، و أمّا المسألة المنقوض بها کان الشارب مسلما حین شربه ثم بعد ذلک ارتدّ، إلّا أنه لا فرق بینهما من جهة جریان العلّة فی کلیهما فإنّ الارتداد أعظم من الشرب مع أنه یقام علی الشارب الذی ارتدّ بعد شربه، الحدّ، حتی فیما إذا کان حکمه بمقتضی ارتداده القتل فإنّه لا بدّ من جلده أوّلا للشرب ثم قتله للارتداد. و لذا أورد علیه صاحب الجواهر قدس سره بأن الأدلّة هنا عامّة فضلا عمّا دلّ علی تکلیفهم بالفروع، ثم قال: و عدم إقامتها علی الذمی المتستّر باعتبار اقتضاء عقد الذمة ذلک لا لعدم الحدّ علیه انتهی.

لا یقال: إنّ ما ذکره فی کشف اللّثام مؤیّد بما ورد فی روایات السحر ففی خبر السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إنّ ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفّار لا- یقتل قیل: یا رسول اللّه لم لا یقتل ساحر الکفّار؟ فقال: لأن الکفر أعظم من السحر و لأن السحر و الشرک مقرونان [۱].

---

[۱] أورده علیه دام ظله بعض تلامیذه و أجاب بما حکیناه و لعلّ الأولی أن یجاب عنه بأنه لا یمکن إسراء التعلیل الوارد فی القتل إلی الجلد حیث إنّ القتل أهمّ من الجلد بلا کلام.

ثمّ إنّه قد أورد علیه بعض السادة من زملائنا فی مجلسه الخصوصی بأن قوله علیه السلام فی خبر أبی بصیر: و إنّما صولح أهل الذمّة علی أن یشربوها فی بیوتهم ب ۶ ح ۵، یدلّ علی الاختصاص.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۷

لأنا نقول: لا یمکن الأخذ و التمسّک بإطلاق تعلیل هذه الروایة فلا یرفع الید عن الحدّ بالنسبة إلی الکفّار تمسّکا بهذا التعلیل بعد أن

ثبت خلافه بالدلیل کما تقدم ذلک.

ثم إنّ مما یبتلی به المسلمون کثیرا فی هذه الأعصار و لهم بذلک مساس شدید هو أنه هل الیهود و النصاری الذین یعیشون فی المملکة الإسلامیة محکومون بالذّمة أم لا؟ و بعبارة أخری هل إنّهم أهل الذّمة کی یفصّل فی حدّهم بین تسرّهم و تجاهرهم بذلک أم لا حتی یقام علیهم الحدّ بمقتضی ما قرّبناه؟.

یمکن أن یقال: إنّهم إن کانوا بحیث یرون أنفسهم مستقلّین و یدّعون عدم تعلّقهم بغیرهم فهناک لا یعتبرون من أهل الذمّة؟ و أمّا إذا لم یکونوا کذلک و لم تکن لهم الجرأة علی إظهار عدم التعلّق بالمسلمین فی المملکة الإسلامیّة- و لعلّهم کذلک بعد نجح الثورة الإسلامیّة و هذه الحرکة الدینیّة- فهنا یحکم علیهم بحکم أهل الذّمة و إن لم یتحقق بینهم و بین الحکومة الإسلامیة عقد الذّمة إلا أنه یکفی مجرّد تعهّد الحکومة الإسلامیة لحفظهم و صیانتهم و علی هذا فلو شربوا الخمر بالعیان و علی رءوس الأشهاد یقام علیهم الحدّ، و أمّا لو شربوا فی الخفاء و مستورا فلا حدّ علیهم.

تجرید الشارب عند حدّه

قال المحقق: و یضرب الشارب عریانا علی ظهره و کتفیه و یتقی وجهه و فرجه و لا یقام علیه الحدّ حتی یفیق.

أقول: أمّا ضربه عریانا أی مجرّدا عن الثیاب فلصحیح أبی بصیر قال: سألته عن السکران و الزانی قال: یجلدان بالسیاط مجرّدین بین الکتفین «۱». و قد ادّعی

فأجاب دام ظلّه بأنا نقول بالتعمیم لوجود الملاک و وحدة المناط و هو الإفساد.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۸ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۸

فی الجواهر عدم خلاف معتدّ به فی ذلک.

و لکن خالف فی ذلک شیخ الطائفة فقال فی کتاب الأشربة عند بیان کیفیّة ضرب الشارب و تحت عنوان صفة المضروب: و لا یجرّد عن ثیابه لأن النبی صلّی اللّه علیه و آله أمر بالضرب و لم یأمر بالتجرید انتهی.

و قد رماه فی الجواهر بغایة الضعف و ذلک للصحیحة المزبورة المؤیّدة بما ذکر أی عدم خلاف فی المسألة معتدّ به.

فعلی هذا فیجرّد الشارب عند جلده. هذا إذا کان رجلا و أمّا المرأة فحیث إنّ کلّ بدنها عورة فلذا لا تجرّد بل تحدّ جالسة مربوطة علیها ثیابها [۱].

و أمّا الضرب علی ظهره و کتفیه- کما ذکره فی الشرائع- و تفریق الضرب علی سائر بدنه کما فی کلمات بعض- کالشیخ فی المبسوط و صاحب الجواهر- فقد علّل ذلک فی الکلمات بأنه: کی یذوق کلّ عضو منه الذی التذّ بالمعصیة ألم العقوبة. و قد حکی عن علیّ علیه السلام أنه قال للجلاد: أعط کلّ عضو حقّه.

و سیأتی التصریح بضربه علی کلّ جسده فی الروایات أیضا.

و أمّا اتّقاء وجهه و فرجه فقد ذکر ذلک صریحا فی الروایات:

عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: یضرب الرجل الحدّ قائماً و المرأة قاعدة و یضرب علی کلّ عضو و یترک الرأس و المذاکیر «۱». و رواه الصدوق:

عن أبان إلّا أنه قال: و یترک الوجه و المذاکیر.

و عن حریز عمّن أخبره عن أبی جعفر علیه السلام أنه قال: یفرّق الحدّ علی الجسد کلّه و یتّقی الفرج و الوجه. [۲] ثم إنّه ذکر بعضهم کصاحب الجواهر

---

[۱] قال شیخ الطائفة فی المبسوط ص ۶۹: و أمّا جلد المرأة فإنّها تجلد جالسة لأنها عورة و یشدّ علیها ثیابها جیّدا لئلا تنکشف، و یلی شدّ الثیاب علیها امرأة و تضرب ضربا رفیقا لا یجرح و لا ینهر الدم.

[۲] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا ح ۶ و فی المبسوط: و یفرّق الضرب علی

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ الزنا ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۶۹

قدس سره، الاتّقاء عن ضربه علی مقاتله أیضا. و المراد منه المواضع الّتی یخشی قتله بضربها و تسمّی فی العرف ب (گیجگاه).

و وجهه معلوم و هو أنه لا یستحقّ القتل و إنّما الواجب جلده فلا یجوز الضرب علی موضع منه یخاف قتله و یفضی إلی موته.

و أمّا عدم إقامة الحدّ علیه حتی یفیق أی عن سکره ففی الریاض: بلا خلاف أجده، و فی الجواهر: بلا خلاف. و الوجه فی ذلک أن الحکمة فی تشریع الحدود هو الإیلام و الإیذاء کی یتأثّر بذلک فلا یعود إلی ما أتی به و لا یفعله ثانیا و من المعلوم أنه لو جلد فی حال سکره فلا یحصل هذه الفائدة بل حصولها منوط بالإفاقة لأنه حینئذ یدرک الألم و ینزجر عن عمله القبیح مخافة ابتلائه بما ابتلی به من العقوبة.

ثم إنّه لو جنّ بعد أن شرب الخمر فلا یوجب ذلک سقوط الحدّ عنه، و یدلّ علی ذلک صحیح أبی عبیدة عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل وجب علیه الحدّ فلم یضرب حتی خولط فقال: إن کان أوجب علی نفسه الحدّ و هو صحیح لا علّة به من ذهاب عقل أقیم علیه الحدّ کائنا ما کان «۱». و الموضوع فی الروایة کما تری هو من وجب علیه الحدّ أیّ حدّ کان فإذا وجب علیه حد من الحدود وجب علیه إقامة الحدّ المزبور کائنا ما کان و فی أیّ حال کان سواء کان فی حال صحّة عقله أو حال جنونه، و الحکم بسقوط الحدّ عنه بالجنون الإطباقی إذا لم یدرک الألم، و تأخیره إلی دور إفاقته فی الجنون الأدواریّ اجتهاد فی مقابل النصّ الصحیح الصریح.

و کذا لو شرب المسکر ثم ارتدّ قبل أن یقام علیه الحدّ فإنّ ارتداده لا یمنع عن

بدنه و یتقی الوجه و الفرج لقوله علیه السلام إذا جلد أحدکم فلیتّق الوجه و الفرج و عن علیّ علیه السلام أنه قال للجلّاد: اضرب و أوجع و اتّق الرأس و الفرج انتهی.

أقول: و قد یعلّل ذلک بقولهم: تجنبا عن المثلة و العمی و القتل.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۹ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۰

إجراء الحد علیه.

و هذا و إن لم یکن مصرّحا به فی النصوص إلّا أن قوله علیه السلام فی صحیحة أبی عبیدة: أقیم علیه الحدّ کائنا ما کان، شامل بإطلاقه لارتداده بعد شربه قبل أن یقام علیه الحدّ.

فی قتل شارب الخمر

قال المحقق: و إذا حدّ مرتين قتل فى الثالثة و هو المروىّ و قال فى الخلاف يقتل فى الرابعة.

أقول: بعد أن علم أن شارب الخمر يحدّ تصل النوبة إلى أنه لو تكرر منه ذلك فلا يخلو عن أنه قد أقيم عليه الحدّ بعد كل مرّة أولا. فعلى الأوّل فقد وقع الخلاف بين العامّة و الخاصّة فى أنه يقتل هذا الشارب أم لا؟ فذهبت أبناء العامّة إلى أنه لا يقتل شاربها و إن تكرر و أجمعوا على ذلك [١] و أفتى الأصحاب بأنه يقتل. نعم اختلفوا فى المرّة التى يقتل فيها لو تكرر منه الشرب مع الحدّ فالمشهور على أنه يقتل فى الثالثة.

لكن قال الشيخ قدس سره فى المسألة الأولى من مسائل الأشربة من الخلاف: من شرب الخمر وجب عليه الحدّ إذا كان مكلّفا بلا خلاف فإن تكرر ذلك منه و كثر قبل أن يقام عليه الحدّ أقيم عليه حدّ واحد بلا خلاف فإن شرب فحدّ ثم شرب فحدّ ثم شرب رابعا قتل عندنا و قال جميع الفقهاء لا قتل عليه و إنما يقام عليه الحدّ بالغا ما بلغ، دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم إلخ.

و قد روى قدس سره هنا أخبارا عنهم منها قوله: و روى أبو هريرة و غيره أن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله قال: من شرب الخمر فاجلدوه ثمّ إن شرب فاجلدوه

[١] راجع الفقه على المذاهب الأربع ج ۵ ص ۲۶ و هم يقولون بورود الروايات بقتله فى الرابعة إلّا أنها نسخت.

ثمّ إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب فاقتلوه و فى بعضها فقتلناه و احتردناه.

ثم قال: و من ادّعى نسخ هذا الخبر فعليه الدلالة إلخ. و قد ادّعى على قتل الشارب فى الرابعة، إجماع الفرقة و أخبارهم و كلاهما محلّ الإشكال.

أمّا الإجماع فلأن القول بالثالثة مشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة على ما فى الجواهر لو لم يكن إجماعيّا على ما ادّعاه بعض كالسيّد ابن زهرة.

اللّهمّ إلّا أن يوجّه ادّعاء الشيخ الإجماع بأن إجماع الفرقة قائمة على جريان القتل فى باب الشرب فى قبال العامّة المنكرين لذلك مهما تكرر منه الشرب و أقيم عليه الحدّ، لا على القتل فى الرابعة.

و أمّا أخبارهم ففيها ما ستطّلع عليه من أنه لا خبر يدلّ على ذلك سوى مرسلة الصدوق فى حين أنه تدلّ على كون المناط هو المرة الثالثة أخبار كثيرة صريحة أكثرها صحيحة معتبرة. نعم هناك أخبار عامية تدلّ على الرابعة.

و قال قدس سره فى المبسوط: فإذا ثبت تحريمها فمن شربها كان عليه الحدّ قليلا شرب أو كثيرا لقوله عليه السلام: إذا شرب الخمر فاجلدوه، فإذا ثبت هذا فإن شرب ثم شرب فتكرر هذا منه و كثر قبل أن يقام عليه الحد حدّ للكلّ حدّا واحدا لأن حدود اللّه إذا توالفت تداخلت و إن شرب فحدّ ثم شرب فحدّ ثم شرب رابعا قتل فى الرابعة عندنا، و عندهم يضرب أبدا الحدّ. انتهى «۱». و قد ذهب إلى هذا القول الشيخ الصدوق من قبله فى كتاب المقنع [١].

[١] أقول: عبارته فى المقنع ص ۱۵۳ هذه: و إذا شرب الرجل حسوة من خمر جلد ثمانين جلدة. و إذا شرب الرجل مرّة ضرب ثمانين جلدة فإن عاد جلد فان عاد قتل انتهى. و أنت ترى أنها صريحة فى ما ذهب إليه المشهور اللّهمّ إلّا أن يكون فى هذه النسخة سقط كما لعلّه يشهد له قوله بعد ذلك ص ۱۵۴: و شارب الخمر إذا كان عبدا جلد مرّة فإن عاد جلد حتى يفعل ثمانى مرّات ثم يقتل فى الثامنة انتهى. فإنّ ذلك يقتضى القول بقتل الحرّ فى الرابعة.

(۱) المبسوط ج ۸ كتاب الحدود ص ۵۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۲

و مال إليه العلّامة [۱] و ولده السعيد و شيخنا الشهيد قدس اللّه أسرارهم.

هـذا بخلاف القول بقتله فى الثالثـة فإنّه مضافا إلى ذهاب المشـهور إليه فقـد ذهب إليه الشـيخ بنفسه فى كتاب النهايـة الـذى فتاواه فيه ناظرة إلى الأخبار و كذا الشيخ الصدوق فى كتاب الفقيه.

قال فى النهاية: و شارب الخمر إذا أقيم عليه الحدّ مرّتين ثمّ عاد ثالثة وجب عليه القتل.

استدلّ المشهور بالروايات الكثيرة الصريحة المعتبرة فيها عدّة روايات صحاح و قد خرجها فى الوسائل فى باب عنوانه: باب أن شارب الخمر و النبيذ و نحوهما يقتل فى الثالثة بعد جلد مرّتين. انتهى. فقد ذهب هو أيضا إلى قول المشهور.

عن سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاقتلوه «۱».

و عن يونس عن أبى الحسن الماضى عليه السلام قال: أصحاب الكبائر كلّها

---

[۱] نسب فى الجواهر و بعض الكتب الأخر ميل العلّامـة إلى هـذا القول مع أن عبارته فى القواعد: و إذا حدّ مرّتين قتل فى الثالثة و قيل فى الرابعـة انتهى. و فى التحرير ص ۲۲۷: فإن تكرر الحـدّ مرّتين قتل فى الثالثـة و قيل لا يقتل حتى يحـدّ ثلاث مرات فيقتل فى الرابعة انتهى و هـذه العبـارات ظـاهرة فى اختيـاره الثالثـة و إنّمـا نقل القول الآخر قولا. و مع ذلك ففى الرياض عنـد نسبـة القول بالرابعـة إلى الصدوق و الشيخ: و تبعهما الفاضل فى القواعد و ولده فى الإيضاح و الشهيد فى اللمعة.

و قال فى الإيضاح عند بيان القول بالثالثة: و هو اختيار والدى فى المختلف انتهى.

و يمكن أن يكون استظهار ميل العلّامة إلى القول بالرابعة من جهة أنه نقل هذا القول و لم يتعرّض لردّه. هذا.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسكر ح ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۳

إذا أقيم عليهم الحدود مرّتين قتلوا فى الثالثة «۱».

و عن أبى عبيدة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاقتلوه «۲».

و عن أبى بصـير عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا أتى بشارب الخمر ضربه ثم إن أتى به ثانية ضربه ثم إن أتى به ثالثة ضرب عنقه «۳».

و عن أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاقتلوه «۴».

گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فى أحكام الحدود؛ ج۲، ص: ۳۷۳

و عن جميل بن درّاج عن أبى عبد اللّه عليه السـلام أنه قال: فى شارب الخمر إذا شـرب ضـرب فإن عاد ضـرب فإن عاد قتل فى الثالثة «۵» و رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد عن ابن أبى عمير مثله إلّا أنه أسقط: فى الثالثة.

و عن زرارة عن أحـدهما عليهما السـلام فى حديث قال: سـمعته يقول: من شـرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاقتلوه فى الثالثة «۶».

و عن الأصبغ أو عن حبّة العرنی قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام علی منبر الکوفة: من شرب شربة خمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاقتلوه «۷».

و عن أبی الصباح الکنانی قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: کان النبی صلّی

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۳.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۴.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۵.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۶.

(۶) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۸.

(۷) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۱۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۴

اللّه علیه و آله إذا أتی بشارب الخمر ضربه فإن أتی به ثانیة ضربه فإن أتی به ثالثة ضرب عنقه. قلت: النبیذ؟ قال: إذا أخذ شاربه قد انتشی ضرب ثمانین قلت: أ رأیت إن أخذه ثانیة؟ قال: اضربه قلت: فإن أخذه ثالثة؟ قال: یقتل کما یقتل شارب الخمر «۱».

و عن هشام بن إبراهیم المشرقی عمّن رواه عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنه قال: کان أمیر المؤمنین علیه السلام یجلد فی قلیل النبیذ کما یجلد فی قلیل الخمر و یقتل فی الثالثة من النبیذ کما یقتل فی الثالثة من الخمر «۲».

و عن سلیمان بن خالد قال: کان أمیر المؤمنین علیه السلام یجلد فی النبیذ المسکر ثمانین کما یضرب فی الخمر و یقتل فی الثالثة کما یقتل صاحب الخمر «۳».

و عن حریز بن عبد اللّه قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إذا شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاقتلوه «۴».

و عن قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: لا یزنی الزانی و هو مؤمن، و قال: إن شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فشرب الثالثة فاقتلوه «۵».

و استدلّ للقول الآخر و هو قتله فی الرابعة بأمور منها: مرسلة الصدوق، ففی الفقیه: و شارب المسکر خمرا کان أو نبیذا یجلد ثمانین جلدة فإن عاد جلد فإن عاد قتل و قد روی أنه یقتل فی الرابعة «۶».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۱۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۱۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۱۳.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۱۴.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۱۵.

(۶) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۱ من أبواب حدّ المسکر ح ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۵

و مثلها: قال الکلینی: قال جمیل: و روی عن بعض أصحابنا أنه یقتل فی الرابعة «۱».

قال الکلینی قدس سره بعده: قال ابن أبی عمیر: کأن المعنی أن یقتل فی الثالثة و من کان إنّما یؤتی به یقتل فی الرابعة.

و قال العلّامـة المجلسـی رضوان اللّه علیه: لعلّ المعنی إن لم یؤت به إلی الإمام فی الثالثة و أتی به فی الرابعة، أو فرّ فی الثالثة و أتی به فی الرابعة یقتل فی الرابعة، فقوله: فی الرابعة، متعلّق بیوتی به و یقتل، علی التنازع انتهی «۲».

و منها: الأولویّة فإنّ فخر المحققین قـدس سـره بعـد أن قوّی القتل فی الرابعة قال: لأن الزنا أکبر منه ذنبا و یقتل فی الرابعة کما مضـی فهنا أولی «۳».

و منها: الاحتیاط فی الدماء فإنّه یقتضی عدم الإقدام علی قتله فی الثالثة بل تأخیره إلی الرابعة الّتی هی المتیقّن المعلوم.

و فیه إنّ شیئا من هذه الوجوه لا تنفع فی قبال تلک الأخبار المذکورة.

أمّا المرسلة فواضح لأن المرسلة لیست بحجة و علی فرض الحجیّة لا تقاوم الأخبار المستفیضة الصحیحة، و المعتبرة المعتضدة بعمل المشهور.

و أمّا القول بأنها و إن کانت مرسلة و لکن مرسلها الشیخ الصدوق قدس سره و هو ثقة یعمل بمرسلاته کما یعمل بمسنداته، کما أفاد ذلک العلّامة أعلی اللّه مقامه فی المختلف.

ففیه أنه مهمـا کان ثقـة فأین هـذا الخبر و تلک الروایات العدیـدة المسـتجمعة للشـرائط و لـذا قال المحقق: و هو المرویّ أی إنّ القول بقتله فی الثالثة مرویّ و لیس فوق ذلک، و هذا یشعر بأنه لم یر للروایة المخالفة وقعا. و أمّا الأولویة

---

(۱) الکافی ج ۷ ص ۲۱۸ ب انّ شارب الخمر یقتل فی الثالثة ح ۴.

(۲) مرآة العقول ج ۲۳ ص ۳۳۸.

(۳) إیضاح الفوائد فی شرح القواعد ج ۴ ص ۵۱۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۶

فهی هنا تشبه القیاس هـذا مع أنه فی باب الزنا أیضا یقتل فی الثالثة [۱] و لا- أقلّ من أنه محلّ الکلام و الاختلاف. و أمّا الاحتیاط فلا موضع له فی قبال النصوص الصریحة الصحیحة.

و علی هذا فالترجیح لأخبار الثلاثة، و القول بها هو الأقوی و قد مشـی علیه العلّامة أعلی اللّه مقامه فی المختلف فقال: للشیخ قولان فی قتل شارب المسکر فی الثالثـة أو الرابعـة فقال فی النهایة: یقتل فی الثالثة بعد تکرر الحدّ علیه مرّتین، و به قال شـیخنا المفید و ابن أبی عقیل و أبو الصلاح و ابن البرّاج و ابن حمزة و ابن إدریس، الثانی قال فی الخلاف و المبسوط: إنّه یقتل فی الرابعة و هو قول الصدوق فی المقنع، و قال فی کتاب من لا یحضره الفقیه: شارب المسکر خمرا کان أو نبیذا یجلد ثمانین فإن عاد جلد فإن عاد قتل، و قد روی أنه یقتل فی الرابعة، و المعتمد الأوّل. ثم استدلّ بصحیح أبی عبیدة و صحیح جمیل و صحیح یونس و صحیح أبی الصباح و صحیح سلیمان بن خالد، قال: و غیر ذلک.

ثمّ قال: احتجّ الشیخ بقول الصدوق: و روی أنه یقتل فی الرابعة و هو ثقة یعمل بمرسلة کما یعمل بمسنده و لأن الزنا أکثر منه ذنبا مع أنه لا- یقتـل فی الثالثـة، و الجواب: المرسل لیس بحجّ ة عنـد المحققین و قـد بیّناه فی أصول الفقه سلّمنا لکن إذا وجه ما یعارضه من الأحـادیث المسـندة کان العمل بها أولی خصوصا مع تعـدّدها و تعاضـدها بعضا ببعض و نمنع أن الزانی لا یقتل فی الثالثة فقـد ذهب بعضهم إلی ذلک و لو سلّمنا کما هو مذهبنا نحن، لکن القیاس باطل خصوصا فی الحدود انتهی کلامه رفع مقامه «۱».

و أمّا الجمع بینهما بالتخییر [۲] فهو غیر صحیح لو کان المراد تخییره فی العمل

---

[۱] قد اختار دام ظلّه فی باب الزنا القتل فی الرابعة فراجع الدّر المنضود ج ۱ ص ۳۴۲.

[۲] لم أجـد من قـال بـالتخییر نعم یمکن أن یکون نظره دام ظلّه إلی مـا ذکره فی الوسائـل عنـد نقـل مرسلـة الصـدوق حیث قال: لعلّه

محمول على جواز تأخير الامام القتل إلى الرابعة.

---

(۱) مختلف الشيعة ص ۷۶۷.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۷

استمرارا فيختار مرّة الجلد و أخرى القتل، و هذا بمكان من الإشكال للزوم كونه مختارا فی قتل النفس، فمرّة يقتل فی الثالثة و أخرى فی الرابعة، و يقتل أحدا فی الثالثة و آخر فی الرابعة و يؤل الأمر إلى أن يقتل و أن لا يقتل مع أنه لو كان جعل حكم القتل فی الرابعة فلا سبيل له إلى ذلك فی الثالثة.

اللّهمّ إلّا أن يكون المراد تخييره أوّلا فی اختيار واحد منهما، و هو أيضا لا يخلو من كلام بعد أن الترجيح لأخبار الثلاثة، نعم لا بدّ أن يكون ذلك على فرض التعارض و التكافؤ.

و لو قيل بأن المراد من قتله فی الرابعة هو ما إذا لم يحدّ فی الثالثة فإنّه لا يمنع عدم إقامة الحدّ عليه فی الثالثة عن قتله فی الرابعة.

ففيه أنه خلاف الظاهر لأنه إذا كان مقتضى الروايات الكثيرة المستفيضة قتله فی الثالثة فإذا لم يقتل و لم يحدّ فی الثالثة فلا خصوصيّة للثالثة كی يحتمل عدم قتله فی الرابعة بل القتل هناك ثابت بالأولويّة.

و قد ظهر مما ذكرناه أن ما ذكره ابن أبی عمير بالنسبة إلى المرسلة غير واضح المراد فإنّه لو كان المراد أنه فرّ مثلا فی الثالثة فأتى به إجبارا فی الرابعة ففيه أن هذه الرابعة ليست برابعة بل هی الثالثة، و ذلك لأن الملاك لم يكن هو الشرب وحده بل الشرب مع الجلد، و على ما ذكره يقتل فی الثالثة و هو خلاف ظاهر الرواية الناطقة بقتله فی الرابعة. و هذا الإشكال وارد على العلّامة المجلسیّ رضوان اللّه عليه أيضا فی المرآة.

ثم إنّه لا- يقال إنّ ذهاب مثل الشيخ فی كتابيه الاستدلاليّين- الخلاف و المبسوط- و الصدوق أيضا و فخر المحققين فی الإيضاح و الشهيد فی اللمعة، و ميل العلّامة إلى ذلك كما نسب إليه، و صاحب الرياض و صاحب الجواهر إلى القول بالرابعة مع كون تلك الروايات المستفيضة بأعينهم و فی أيديهم هل لا يوجب الوهن فيها؟.

و الإكتفاء بالحدّ مع المصلحة انتهى.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۸

أضف إلى هذا نسبة الشهيد الثانی فی الروضة القول بالثلاثة إلى الأكثر دون الكثير [۱].

و ذلك لأنا نقول: إنّ الشيخ قد عدل عن ذلك فی كتابه الآخر الفتوائی و هو النهاية كما أن الصدوق لم يفت بذلك فی تمام كتبه، و العلّامة الذی مال إلى الأربع فی القواعد، اختار فی المختلف الثلاثة و قوّاها فكيف يرد الوهن فی الروايات و الحال هذه؟.

ثم لو لم يمكن استظهار المطلب من الروايات و وصلت النوبة إلى الشك و تردد الأمر بين الجلد و القتل فالأصل يقتضی عدم قتله فی الثالثة لأن قتله فی الرابعة متيقّن و فی الثالثة مشكوك.

لكن يشكل الأمر من جهة دوران الأمر فی الثالثة بين القتل و الجلد و ذلك لأن تأخير القتل إلى الرابعة مع جلده فی الثالثة أو بدونه، و الأمر دائر بين المحذورين حرمة الجلد بأن يكون الواجب فی الواقع هو القتل، و وجوبه بأن يكون حكم القتل للرابعة فالترديد بين الحرام و الواجب فلو كان القتل واجبا لحرم جلده و لو كان يحرم قتله لكان جلده واجبا فلو جلد لاحتمل حرمته و لو لم يجلد لخلا شرب الخمر عن الحدّ و القتل.

هذا كلّه لو شرب مرارا و جلد بعد كلّ مرّة و تخلّل الحدّ بين المرّات فلو لم يكن كذلك فحكمه هذا:

كفاية حدّ واحد على من شرب مرارا

قال المحقق: و لو شرب مرارا کفی حدّ واحد.

یعنی لو شرب مکررا و لم یتخلّل بینها حدّ فهنا یکفی حدّ واحد للجمیع. و قد

[۱] أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظله بما قررناه و کان ذلک فی یوم ۱۵ من الشوال سنهٔ ۱۴۰۸ ه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۷۹

ادّعی فی الریاض و الجواهر عدم الخلاف فی ذلک.

و استدلّ کاشف اللثام علی ذلک أی أنه لا یحدّ أکثر من واحد، بالأصل و العمومات و انتفاء الحرج فی الدین. و قد ذکر هذه الأمور فی الجواهر أیضا و أضاف إلیها وجها رابعا و هو صدق الشرب و إن تعدد. أمّا الأصل فواضح.

و أمّا العمومات فلعلّ المراد عمومات حرمهٔ الإیذاء و قد خرج عنها حدّه مرّهٔ واحدهٔ بالإجماع، و أمّا الزائد علیه فمشکوک فیه و أدلّهٔ الإیذاء و عموماتها تدلّ علی الحرمهٔ لأن ضربه إیذاء له بلا کلام.

و أمّا تقریب العمومات بعمومات من شرب الخمر فهو یجلد حیث یستفاد منه أن من شرب و لو مرّات عدیدهٔ بلا حدّ فإنّ علیه الحدّ کمن شرب مرّهٔ واحدهٔ [۱].

فلا_ یخلو عن کلام و ذلک لأن المقصود بحسب الظاهر هو عموم أفراد الشرب لا عموم أشخاص الشاربین، و قولنا: من شرب الخمر یجلد، و إن کان عامّا إلا أنه عامّ أشخاصی و لا عموم بالنسبهٔ للشرب.

و أمّا انتفاء الحرج فی الدین فهو غیر تامّ و ذلک لأن أدلّهٔ الحرج رافعهٔ للتکلیف إذا لزم فیه الحرج زائدا علی أصل التکلیف کالوضوء فی البرد إذا استلزم الضرر و المشقّهٔ الشدیدهٔ و لا یرتفع بها التکالیف التی کانت فی حدّ ذاتها حرجیّهٔ مثل باب الحدود.

فاللّازم الاعتماد علی الدلیل فإن استفید منه تکرار الحدّ فلا بأس بذلک و لیس تعدد الجلد بأعظم من القتل فی موارد وجوبه الذی لا یمکن رفعه بالحرج.

و أمّا التمسّک بصدق الشرب فهو حسن و ذلک لصدق الطبیعهٔ بالقلیل

[۱] أورده هذا العبد و قد أجاب دام ظلّه بما قررناه، و الإنصاف أن تسلیم ما أفاده مشکل بل الظاهر أن المراد أن قولهم: من شرب الخمر یجلد ثمانین، شامل لمن شرب مرّهٔ أو مرات بلا تخلّل الحدّ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۰

و الکثیر، و المرّهٔ و المرات، و من المعلوم أن الملاک هو طبیعهٔ الشرب و طبیعهٔ الحدّ فإذا شرب مرّات عدیدهٔ صدق أنه أتی بطبیعهٔ الشرب فیکفی طبیعهٔ الحدّ و هو الحدّ الواحد.

و استدلّ شیخ الطائفهٔ فی المبسوط بقوله: لأن حدود اللّه إذا توالفت تداخلت «۱». و الظاهر أن مراده أنه من باب تداخل الأسباب کباب الأحداث حیث إنّ الحدث موجب للوضوء فلو تعدد الأحداث لکفی وضوء واحد مثلا عن جمیعها، و کذلک بالنسبهٔ لما ورد: إن أجنبت فاغتسل، فإنّه لو أجنب متعددا بلا تخلّل الطهارهٔ لکفی اغتسال واحد.

ثم إنّ لبعض المعاصرین قدس اللّه روحه فی المقام إشکالا قال: و أمّا کفایهٔ حدّ واحد لو شرب مرارا و لم یحدّ فی الخلال فادّعی عدم الخلاف فیها للأصل و العمومات و انتفاء الحرج و صدق الشرب و إن تعدد.

أقول: هذه الأمور قد تعرضنا لذکرها مع ما یرد علیها.

ثم قال: و لا یخفی الإشکال فی ما ذکر حیث إنّ المعروف تعدد المسبّبات بتعدد الأسباب و فی المقام نقول: لو شرب الخمر و ثبت و

لم یحضر الشارب فعلیه الحدّ، ثمّ شرب مرّة أخری مقتضی الأدلّة استحقاق حدّ آخر مع اجتماع الشرائط فعدم الاستحقاق لحدّ آخر خلاف الإطلاق إلّا أن یکون فی المقام إجماع انتهی «۲».

أقول: و فیه أن مسألة تعدد المسبّبات بتعدد الأسباب جاریة فیما إذا کانت الأسباب قابلة للتعدد و کذا المسبّبات و کان اللفظ بحیث یشمل کلّ فرد و کلّ مرّة فإذا کان الموضوع هو کلّ فرد من الأفراد مثلا فهناک یصحّ أن کلّ فرد من السبب یقتضی مسبّبا مستقلّا و مختصّا به.

أمّا إذا کان الموضوع الطبیعة المحضة فهی لا تتعدد، بل مهما تعددت الأفراد تکون الطبیعة بحالها و لا تعدد لها کما فی باب الأحداث فإنّ الحدث بطبیعته سبب

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۵۹.

(۲) جامع المدارک الطبع الأول ج ۷ ص ۱۳۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۱

للطهور الذی لا صلاة إلّا به و حیث إنّ الطبیعة- لا الفرد- تکون موضوعا فلا فرق بین حصول فرد واحد من الحدث أو الأفراد الکثیرة و المتعددة فی کفایة طهور واحد، لأن طبیعة الحدث سبب لطبیعة الطهور و ما نحن فیه من هذا القبیل، یعنی أن طبیعة شرب الخمر تکون سببا لطبیعة الحدّ فلا فرق بین حصول فرد واحد منها أو عدّة أفراد لصدق الطبیعة فی کلا الفرضین فتجب طبیعة الحدّ الصادقة بفرد واحد منه إلی أن یقام علیه الحدّ فبعد ذلک لو حصل الطبیعة أیضا یکون کالأوّل فلا یتوهم أنه لو کان الموضوع هو الطبیعة المحضة و صرف الوجود- و لا تعدد لذلک فیلزم الإکتفاء بحدّ واحد و إن تخلّل الحدّ بینها فإنّه بعد حصول الحدّ فقد انقطع و زال الحقیقة و یکون حینئذ مبدأ الشروع و ذلک بعینه کما فی باب الحدث فإنّه إذا اجتمعت علیه أحداث یکفیه طهور واحد، فإذا أتی به فبعد ذلک یکون مبدأ الأمر فإن حصل بعد ذلک حدث واحد أو إحداث متعددة یکفیه طهور واحد کالأوّل.

و هنا وجه سادس یبدو فی الذهن و لعلّه أحسن طرق الاستدلال فی المقام و هو أن المستفاد من نفس الأخبار الواردة الناطقة بحکم الشارب الذی شرب الخمر بعد أن شرب مرّة أخری و حدّ علیه أنه لو شرب و لم یحد ثم عاد إلی شربه فإنّه لا یقام علیه أکثر من حدّ واحد فراجع الأخبار الماضیة حیث قد تعرّضت لحکم الشارب أوّلا و أنه یجلد ثم لحکمه إذا شرب ثانیا بعد أن کان قد جلد و أنه یجب جلده ثانیا فکأنه قیل: إنّ شارب الخمر إذا شرب ثمّ حدّ ثم شرب یجلد، و المفهوم منه أنه إذا شرب و لم یحدّ ثم شرب مرّة أخری فإنّه لا یتعدد الجلد و أنه إذا شرب بلا حدّ ثم شرب أیضا یجلد حینئذ فیکفی الجلد مرّة واحدة، فالسبب هو الشرب مع الجلد، و لو کان کل شرب سببا لقیل: لو شرب ثم شرب ثم شرب یحدّ للأوّلین و یقتل فی الثالث، و بذلک قد علم أن سبب تکرر الحد هو الشرب بعد الحدّ دون الشرب بعد الشرب، و العجب من العلماء الأعلام رضوان اللّه علیهم أجمعین کیف لم یتمسّکوا بهذا الوجه فی إثبات المطلوب.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۲

ثمّ إنّه بعد أن ثبت کفایة حدّ واحد و لو أنه شرب مرارا فحینئذ نقول کما فی الجواهر: إنّه لا فرق فی ذلک بین اتّحاد جنس المشروب و اختلافه فلا فرق بین أن یشرب من الخمر مرارا أو أن یشرب الخمر مرّة و النبیذ أخری و هکذا، فما لم یتخلّل الحدّ یحدّ علی الجمیع حدّ واحد و إن کان قد شرب فی کلّ مرّة مسکرا غیر ما شربه فی الأخری، و ذلک لأن الحدّ فی کلّ المسکرات واحد.

و تدل علی عدم الفرق روایات أوردها فی الوسائل فی باب عنوانه: باب ثبوت الحدّ علی من شرب مسکرا من أیّ الأنواع کان:

عن أبی الصباح الکنانی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کلّ مسکر من الأشربة یجب فیه کما یجب فی الخمر من الحدّ «۱».

و عن عمر بن یزید قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: فی کتاب علی علیه السلام: یضرب شارب الخمر و شارب المسکر،

قلت: کم؟ قال: حدّهما واحد «۲».

شهادة أحدهما بشرب الخمر و الآخر بقیئها

اشارة

قال المحقق: الثالث فی أحکامه و هی مسائل:

[الأولی لو شهد واحد بشربها و آخر بقیئها وجب الحدّ]

الأولی لو شهد واحد بشربها و آخر بقیئها وجب الحدّ.

أقول: إنّ شـهادة أحدهما بالشـرب شهادة به مطابقیّة، و شهادة الآخر بالقیء شهادة به التزامیّة فکلاهما قد شهدا بالشرب، غایة الأمر أن أحدهما بالدلالة المطابقیّة و الأخری بالدلالة الالتزامیّة.

نعم یشترط فی الإکتفاء بهما کونهما بحیث تتعلّقان بواقعـة واحدة بأن کانتا غیر مؤرّختین أو مؤرختین بما أمکن معه الاتّحاد فلو شـهد أحدهما أنه شربها یوم

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۷ من أبواب حدّ المسکر ح ۲.

الجمعـة و الآـخر أنه قاءها بعـد ذلک أو قبله بأیّام لم یحـدّ لاختلاف الفعل و لم یقم علی کلّ فعل شاهـدان، و إنّما قام علی کلّ واحد من الفعلین شاهد واحد.

ثم إن الحکم بالاجتزاء بهما هو المشهور بل عن السرائر و التنقیح و ظاهر الخلاف الإجماع علیه. کذا فی الجواهر.

و مستند الحکم روایة الحسین بن زید الّتی رواها المشایخ الثلاثة المنجبر ضعفها بعمل المشهور.

فعن الحسـین ابن زیـد عن أبی عبـد اللّه عن أبیه علیهما السـلام قال: أتی عمر بن الخطّاب بقدامة بن مظعون و قد شـرب الخمر فشـهد علیه رجلان أحدهما خصـیّ و هو عمرو التمیمیّ و الآخر المعلّی بن الجارود فشهد أحدهما أنه رآه یشرب و شهد الآخر أنه رآه یقیء الخمر فأرسـل عمر إلی نـاس من أصـحاب رسـول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله فیهم أمیر المؤمنین علیه السـلام فقـال لأـمیر المؤمنین علیه السلام: ما تقول یا أبا الحسن فإنّک الذی قال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

أنت أعلم هذه الأمّة و أقضاها بالحقّ، فإنّ هذین قد اختلفا فی شهادتهما قال: ما اختلفا فی شهادتهما و ما قاءها حتی شربها «۱».

إذا شهد کلاهما بقیئه للخمر

کان الکلام فی الفرع السابق فیما إذا شهد أحدهما بالشرب و الآخر بالقیء، و هنا فی أنه لو شهد کلّ منهما بقیئه للخمر، و ربّما یستفاد حکمه من الفرع السابق و ذلک لعموم العلّة و لذا:

قال المحقق: و یلزم علی ذلک وجوب الحـدّ لو شـهدا بقیئها نظرا إلی التعلیل المرویّ و فیه تردد لاحتمال الإکراه علی بعـد و لعل هذا الاحتمال یندفع بأنه لو کان واقعا لدفع به عن نفسه أمّا لو ادّعاه حدّ.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۱۴ من أبواب حدّ المسکر ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۴

أقول: و وجه اتّحاد الحکم أوّلا: عرفیّة المطلب فإن بطنه لیس مصنعا للشراب کی یولّده.

و ثانیا: عموم التعلیل فإنّه إذا قال: ما قاءها حتی شربها، لا یختصّ بما إذا شهد واحد منهما بقیئه کما هو مورد الروایة بل یشمل ما إذا شهد کلاهما بذلک فإنّ القیء للخمر یستلزم شربه.

و لکن تردد فی ذلک جماعة من العلماء منهم المحقق فی المقام و العلّامة فی القواعد و السیّد الجلیل ابن طاوس قدس اللّه أرواحهم.

و ذلک لأن السبب هو الشرب اختیارا، و القیء لا یدلّ علیه لإمکان الإکراه [۱].

و بعبارة أخری إنّ الشهادة علی الشرب قد تحققت بالشهادة بالقیء و لا نقصان فی البین من هذه الجهة إلّا أنه لیس من قبیل الشهادة علی الشرب اختیارا الموجب للحدّ.

و فیه أنه إذا سلّم أن الشهادة بالقیء شهادة بالشرب فتکون فی حکمها و هل

[۱] و اختار فخر الدین فی الإیضاح عدم الحدّ مستدلّا بأن النص إنّما ورد فی صورة مخصوصة و الأصل براءة الذمة، و لقوله علیه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات، قال رحمه اللّه: و هو الأقوی عندی انتهی.

ثم لا یخفی علیک أن العلّامة استشکل فی کلتا الصورتین لا فی الثانیة وحدها فقال: لو شهد أحدهما بالشرب و الآخر بالقیء حدّ علی إشکال لما روی أنه ما قاء إلّا و قد شرب و لو شهدا بالقیء حدّ للتعلیل علی إشکال انتهی. و هکذا السید ابن طاوس کما یظهر من المسالک حیث ذکر أن الأصل فی المسألة روایة الحسین بن زید عن أبی عبد اللّه علیه السلام إنّ علیّا علیه السلام جلد الولید بن عقبة لما شهد علیه واحد بشربها و آخر بقیئها و قال: ما قاءها إلّا و قد شربها قال: و علیها فتوی الأصحاب لیس فیهم مخالف صریحا إلّا أن طریق الروایة ضعیف لأن فیه موسی بن جعفر البغدادی و هو مجهول الحال، و جعفر بن یحیی و هو مجهول العین و عبد اللّه بن عبد الرحمن و هو مشترک بین الثقة و الضعیف، و لذلک قال السید جمال الدین بن طاوس قدس سره فی الملاذ: لا أضمن درک طریقه، و هو مشعر بتردده. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۵

کان یجری هذا الاحتمال فیما إذا کانت الشهادة منهما علی شربه؟ فکیف تحمل الشهادة بالشرب، علی شربه له اختیارا و یجری فی الشهادة بالقیء. احتمال الإکراه.

هذا مضافا إلی ما ذکره المحقق من لزو الدفاع عن نفسه لو کان مکرها، و إلی أن الأصل عدم الإکراه.

و قد یشکل بأن ذلک لیس بأزید من الظهور و هو غیر کاف فی إثبات الحدود لأنه لا یدفع الشبهة الدارئة للحدّ.

و فیه أوّلا أن ذلک اجتهاد فی مقابل النص.

و ثانیا إنّ الاختیار فی الأفعال الإرادیّة أصل عقلائی معمول به فی جمیع المقاصد و لا یعبأ باحتمال الإکراه.

لا یقال: إنّه فرق بین الشهادة علی الشرب المحمول علی الاختیار و الشهادة بالقیء الذی یحتمل فیه الإکراه، و ذلک لأن قذف الباطن الخمر أمارة علی عدم ملائمة الباطن له کما تری أن الإنسان إذا أکل طعاما لا یلائم طبعه أو شرب شرابا و مائعا لا یناسب مزاجه فإن مزاجه لا یقبله بل یقذفه و لا یجذب إلی بدنه فلذا یقیء فیکون القیء أمارة نوعیة علی أنه لم یشربه بمیله و اختیاره و اشتهاءه له و إنّما شربه بإکراه الغیر له علی هذا الذی لا یلائم طبعه، و لو کان قد شربه باختیاره و اشتهاءه لما قاءه و استفرغه کما فی کلّ مورد یأکل الإنسان أو یشرب ما یحبّه و یلائم طبعه، و علی هذا فیقتصر فی الحکم علی مورد النصّ لشهرته و یحکم بالحدّ فیه، و یقال فی الفرض

الأخير بعدم الحدّ للشبهة [۱] لأنا نقول: لا أمارية لذلك فربّما يستفرغ و يقيء لكثرة شربه منه أو لغير ذلك فكيف يحمل على أنه شربه من غير اختيار و على كره منه.

و من نظر بعين الإنصاف يرى أن كون التعليل من باب التعبّد المحض حتى يقتصر فى الحكم على الفرض الأوّل بعيد جدّا بل هو علّة فى الحكم يدور معه

[۱] أورده هذا العبد و أجاب دام ظلّه بما قررناه فى المتن و كان يوم ۱۹ شوال سنة ۱۴۰۸- ه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۶

حيثما دار و على هذا فلا فرق بين الفرضيين فى الحكم بوجوب الحد.

نعم لو ادّعى هو بنفسه أنه أكره على ذلك قبل منه و يدرء عنه الحدّ بذلك.

المسألة الثانية فى مستحلّ الخمر

قال المحقّق: الثانية من شرب الخمر مستحلّا استتيب فإن تاب أقيم عليه الحدّ فإن امتنع قتل و قيل يكون حكمه حكم المرتدّ و هو قوىّ.

أقول: كان البحث فى المسألة السابقة فى مجرّد شرب الخمر و فى هذه المسألة فى شربه و هو يرى ذلك حلالا. و فيه قولان:

أحدهما: أنه يطالب بالتوبة و يؤمر بها و لا يخلو الأمر عن أنه إمّا أن يقبل ذلك و يتوب أو أنه يردّها و يمتنع عنها فعلى الأوّل يقام عليه الحدّ فقط و لا يقتل بل يخلّى سبيله، و على الثانى يحدّ أوّلا ثم يقتل. و قد نسب فى الجواهر هذا القول إلى المقنعة و النهاية و الجامع، و فى المسالك إلى الشيخين و أتباعهما.

ثانيهما: أنه محكوم بحكم المرتدّ ذهب إليه التقىّ الحلبى، و الحلّى و المتأخرون و قوّاه المحقق فى الشرائع على ما رأيت [۱].

و قد استدلّ للأوّل بوجهين:

الأوّل: إمكان عروض الشبهة عليه فاستحلّه لذلك، و الحدود تدرء بالشبهات.

الثانى: خبر ابن مظعون الذى رواه فى الإرشاد و هو: أن قدامة بن مظعون قد شرب الخمر فأراد عمر أن يحدّه فقال له قدامة: إنّه لا يجب علىّ الحدّ لأن اللّه تعالى يقول «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ جُناحٌ فِيما طَعِمُوا إِذا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ»، فدرأ عمر عنه الحدّ فبلغ ذلك أمير المؤمنين

[۱] كما أنه قال فى النافع: و هو قوىّ متين انتهى. و قال العلّامة فى الإرشاد: و الأقوى الحكم بارتداد من استحلّ شرب الخمر فيقتل من غير توبة إن كان عن فطرة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۷

عليه السلام فمشى إلى عمر فقال له: لم تركت الحدّ على قدامة فى شرب الخمر؟

فقال: إنّه تلا علىّ الآية، و تلاها عمر فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ليس قدامة من أهل هذه الآية و لا من سلك سبيله فى ارتكاب ما حرّم اللّه تعالى إنّ الذين آمنوا و عملوا الصالحات لا يستحلّون حراما فاردد قدامة و استتبه مما قال، فإن تاب فأقم عليه الحدّ و إن لم يتب فاقتله فقد خرج عن الملّة، فاستيقظ عمر لذلك و عرف قدامة الخبر فأظهر التوبة و الإقلاع فدرأ عمر عنه القتل و لم يدر كيف يحدّه، فقال لأمير المؤمنين عليه السلام: أشر علىّ فى حدّه فقال: حدّه ثمانين إنّ شارب الخمر إذا شربها سكر و إذا سكر هذى و إذا هذى افترى فجلده عمر ثمانين و صار إلى قوله فى ذلك «۱» و يظهر منه أن قدامة كان قد فهم و استفاد من الآية الكريمة الإطلاق و أنه إذا آمن باللّه و عمل الصالحات فلا بأس عليه فيما طعم و إن كان خمرا و بذلك فقد درأ عمر عنه الحدّ لكنّ الإمام عليه السلام

قال بأنه لیس من أهل الآیة أی: المؤمنین العاملین الصالحات فإنّ الذین آمنوا و عملوا الصالحات لا یستحلّون حراما، فأمر علیه السلام بردّه و الاستتابة منه فیقام علیه الحدّ مع التوبة و یقتل مع عدمها، و لا بد أن یکون ذلک بعد إثبات شربه فلم یکن ینفع التوبة فی رفع الحدّ عنه.

و استدلّ للقول الثانی بأن حرمة شرب الخمر من ضروریّ الدین لا شبهة فیها و قد أجمع علیها المسلمون، و منکر الضروریّ مرتدّ یترتب علیه أحکامه من الفرق بین الفطریّ و الملیّ و الرجل و المرأة و من جملة تلک الأحکام أنه لو کان فطریّا یقتل. إلی غیر ذلک من الأحکام.

و أجیب عن الوجهین اللذین استدلّ بهما القائل بالاستتابه أمّا عن احتمال الشبهة فبأنه جار فی غیره من الضروریّ المتفق علی تحقق الکفر بإنکاره نصا و فتوی.

---

(۱) الإرشاد ص ۹۷ و الآیة ۹۳ من سورة المائدة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۸

و عن قصّة ابن مظعون فبقولهم: لعلّه لم یکن مرتدّا فطریّا بل کان ملّیّا.

ثمّ إنّ الشهید الثانی اختار فی المسالک القول الثانی أعنی کونه مرتدّا فقال بعد ذکر القول بالاستتابة: و الأصحّ ما اختاره المصنّف و المتأخّرون و منهم ابن إدریس من کونه مرتدّا ینقسم إلی الفطریّ و الملّی کغیره من المرتدّین لأن تحریم الخمر مما قد علم ضرورة من دین الإسلام و کلّ ما کان کذلک فمستحلّه کافر و هو یستلزم المدّعی. ثم قال: هذا إذا لم یمکن الشبهة فی حقّه لقرب عهده بالإسلام و نحوه و إلّا اتّجه قول الشیخین و علیه تحمل استتابة قدامة بن مظعون و غیره ممن استحلّها فی صدر الإسلام بالتأویل. فاختار رحمه اللّه قول المحقق إذا لم یحتمل الشبهة فی حقّه فلو أمکنت ذلک فی حقّه لقرب عهده بالإسلام أو لبعد بلاده عن بلاد الإسلام فهناک اتّجه قول الشیخین أی وجوب الاستتابة لا الحکم بالارتداد و علیه تحمل قصّة قدامة و غیره.

و أورد علیه صاحب الجواهر قدس سره بقوله: و فیه إنّ قول الشیخین لا یوافق مستحلّ الضروریّ للشبهة المزبورة المخرجة له عن الضرورة فی حقّه بل المسقطة عنه الحدّ.

و فیه إنّه لو کان کلام الشیخ المفید قابلًا لذلک و لکن کلام الشیخ الطوسی فی النهایة صریح فی أنه لو شرب مستحلّا استتیب و إن کان ذلک للشبهة. و هذا الکلام هو ما أفاده الشهید الثانی.

هل یقتل مستحلّ سائر المسکرات؟

قال المحقق: و أمّا سائر المسکرات فلا یقتل مستحلّها لتحقق الخلاف بین المسلمین فیها و یقام الحدّ مع شربها مستحلّا و محرّما.

أقول: کلامه هنا مجمل و کذا کلمات کثیر منهم فی المقام، فإنّه لم یبیّن المراد من المستحلّ لسائر المسکرات و أنه هل یستحلّه و هو عالم بالحرمة أو مع عدم العلم بها فعلی الأوّل أی ما إذا استحلّه عالما بحرمته و بانیا علی الحلّ فیلزم الارتداد

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۸۹

و تکذیب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم المترتب علیه القتل إذا کان عن فطرة، أو أن المراد استحلاله قاطعاً بالحلّ فلا شیء علیه حتی الحدّ لکونه جاهلا فکیف یقول بلزوم الحدّ علیه مطلقا؟ بل قال فی الریاض بعد تصریح المحقق فی النافع بأنه لا یقتل مستحلّ شرب غیر الخمر بل یحدّ بشربه مستحلا له أو محرّما: قولا واحدا انتهی. و کذا قال فی الجواهر: قولا واحدا کما فی الریاض و إن لم یکفر المستحلّ.

و کیف کان فقد خالف الحلبی فحکم بکفر شارب الفقّاع مستحلّا و أوجب قتله. و ضعّفه فی الجواهر قائلًا: و هو واضح الضعف بعد

أن لم تکن حرمته ضروريّة فهو حينئذ کغيره من المسکر غير الخمر فی عدم الکفر.

کما أن الشهيد الثانی فی المسالک- بعد أن حکم بأنه لا يقتل مستحلّ غير الخمر من المسکرات کالفقّاع و إن وجب حدّه و ذلک لوقوع الخلاف فيها بين المسلمين و تحليل بعضهم إيّاها فيکون ذلک کافيا فی انتفاء الکفر فی استحلالها- قال: و لا فرق بين کون الشارب لها ممن يعتقد إباحتها کالحنفیّ و غيره فيحدّ عليها و لا يکفر لأن الکفر مختصّ بما وقع عليه الإجماع و ثبت حکمه ضرورة من دين الإسلام و هو منتف فی غير الخمر. انتهی.

کما أن صاحب الرياض بعد کلامه السابق و تصريحه بحدّ المستحل لغير الخمر و عدم قتله و ادعاء الإجماع عليه قال: لوقوع الخلاف فيها بين المسلمين.

و فی القواعد و کشف اللثام مزجا: و يحدّ الحنفیّ إذا شرب النبيذ و إن قلّ و إن استحلّه فإنّ الحدّ للّه، و النصوص أطلقت بحدّ الشارب.

و فيه أن إطلاقها بالنسبة لحال الجهل مشکل، و کيف تشمل الجاهل، و کيف يجوز إجراء الحدّ علی الجاهل و هو معذور لجهله.

و فی الجواهر بعد کلام هذين العلمين: قلت: لا فرق فی الکفر بين إنکار الضروریّ و غيره من المقطوع به مع فرض أن المنکر قاطع به ضرورة اقتضائه تکذيب النبیّ صلّی اللّه عليه و آله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۰

ثم قال: نعم يفرق بينهما بالنسبة إلی الحکم بکفر المنکر مع العلم بالحال فمنکر الضّروریّ و هو من أهل الضرورة محکوم بکفره بإنکاره، بخلاف غيره لاحتمال عدم القطع به عنده بل المتّجه عدم الحدّ عليه بذلک لعدم العلم بالحرمة عند الشارب أو العلم بعدمها، و الفرض معذوريّته لکون المسألة غير ضرورية حتی لو کانت قطعيّة لکنّها نظريّة «۱».

المسألة الثالثة: حکم من باع الخمر مستحلّا و غير مستحلّ

قال المحقق: من باع الخمر مستحلّا يستتاب فإن تاب و إلّا قتل و إن لم يکن مستحلّا عزّر و ما سواه لا يقتل و إن لم يتب، بل يؤدّب.

أقول: البيع ليس کالشرب فی وضوح الحکم فلذا أفتی فی بايع الخمر مستحلّا بأنه يستتاب من أوّل الأمر فإن تاب فهو و إلّا قتل فی حين أن شربه مستحلّا يوجب الارتداد علی ما قوّاه.

و السرّ فی هذا الفرق هو أنه يمکن أن يکون بيعه لمنفعة خاصّة محلّلة لا للشرب و إن کان مجرّد ترتّب انتفاع محلّل عليه لا يوجب الحکم بحلّية البيع ما لم يکن جهة الحلال من المنافع المتعارفة المعتنی بها.

و للشهيد الثانی فی المسالک کلام بشرح العبارة. قال: بيع الخمر ليس حکمه کشربه فإنّ الشرب هو المعلوم تحريمه من دين الإسلام کما ذکر، و أمّا مجرّد البيع فليس تحريمه معلوما ضرورة و قد يقع فيه الشبهة من حيث إنّه يسوغ تناوله علی بعض وجوه الضرورات کما سلف، فيعزّر فاعله و يستتاب إن فعله مستحلّا فإن تاب قبل منه و إن أصرّ علی استحلاله قتل حدّا، و کأنّه موضع وفاق، و ما وقفت علی نصّ يقتضيه، و أمّا بيع غيره من الأشربة فلا إشکال فی عدم استحقاق فاعله القتل مطلقا لقيام الشبهة.

---

(۱) جواهر الکلام ج ۴۱ ص ۴۶۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۱

و فيه أنه قد أفتی بقتله إن أصرّ علی استحلاله بعد الاستتابة و الحال أن المسألة نظرية فضلا عمّا إذا کان حلالا عنده.

ثم إنّه قدس سره قال: قتل حدّا، لکن فی کشف اللثام اقتصر علی حکمه بالقتل و التعليل عليه بقوله: لارتداده، و ليس فی کلامه ذکر عن الحدّ. و يحتمل أن يکون مرادهما واحدا.

و قـال العلّامـة فی القواعـد: و لـو شـرب الخمر مسـتحلّا فهو مرتـدّ و قیـل یسـتتاب فـإن تـاب أقیم علیه الحـدّ و إن امتنع قتـل أمّیا بـاقی المسـکرات فلا یقتل مسـتحلّها للخلاف بین المسـلمین بل یقام الحـدّ علیه مع الشـرب مسـتحلّا أو محرّما و کـذا الفقّاع، و لو باع الخمر مسـتحلّا اسـتتیب فإن تاب و إلّا قتل، و لو باع محرّما له عزّر، و ما عـدا الخمر من المسـکرات و الفقّاع إذا باعه مسـتحلّا لا یقتل و إن لم یتب بل یؤدّب انتهی.

و قال فی الإرشاد: و الأقوی الحکم بارتـداد من اسـتحلّ شـرب الخمر فیقتل من غیر توبـة إن کان عن فطرة و لا یقتل مسـتحلّ غیره بل یحدّ، و بایع الخمر مستحلّا یستتاب فإن رجع و إلّا قتل و یعزّر لو لم یستحلّ و ما عداه یعزّر و إن استحلّه و لم یتب انتهی.

و فی کشف اللثـام (بشـرح عبارة القواعـد): و لو باع الخمر مسـتحلّا لبیعه اسـتتیب فإنّ حرمته لیست من الضـروریّات فإن تاب و إلّا قتل لارتـداده کـذا ذکره الشـیخان و غیرهمـا، و التحقیـق أنه إن اسـتحلّه مـع اعـترافه بحرمته فی الشـریعة فهـو مرتـدّ حکمه حکم غیره من المرتـدّین، و إلّا عرف ذلک فإن تاب و إلّا قتل و کـذا الحکم فی کلّ من أنکر مجمعا علیه بین المسـلمین فإنّ إنکاره ارتداد مع العلم بالحـال لا بـدونه بلا فرق بین شـیء و شـیء و کـذا من أنکر شـیئا مع علمه أو زعمه أنه فی الشـریعة علی خلاف ذلک، و إن لم یکن مجمعا علیه فإنّه تکذیب للنبی صلّی اللّه علیه و آله فی علمه أو زعمه و لعلّ نظره إلی أن الشبهة فی البیع أظهر و أکثر منها فی الشرب، و لو باع محرّما له عزّر، و ما عدا الخمر من

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۲

المسـکرات و الفقّاع إذا باعه مسـتحلّا لا یقتل و إن لم یتب بل یؤدّب لعدم الإجماع من المسلمین علی حرمته و فی تأدیبه مع کونه من أهل الخلاف نظر انتهی.

و تبعه علی النظر المزبور فی الریاض حیث قال فی بیع ما سوی الخمر من الأشربة أنه لا یقتل و إن لم یتب لعدم إجماع المسلمین علی حرمته فلاـ یحکم بکفر مسـتحلّه الموجب لقتله ثمّ قـال: نعم قالوا یعزّر لفعله المحرّم و هو حسن إن کان ممن یعتقـد التحریم و إلّا ففیه نظر وفاقا لبعض من تأخّر حیث قال: و فی تأدیبه مع کونه من أهل الخلاف نظر. انتهی.

و لکن لاـ یخفی علیک أن مقتضـی النظر المزبور عـدم الحـدّ أیضا فی مفروض المسألـة السابقـة، بل و عـدم التعزیر فی غیره أیضا مع فرض عـدم العلم بالتحریم بل و عدم الارتداد مع فرض عدم کونه ضـروریّا و لا قطعیّا عنده أن الشـریعة تقتضـی حرمته فإن المفروض کونه معذورا فی الفرض المزبور، و لو لأن المسألة نظریة و بالجملة لا یخلو کلامهم فی هذه المسألة من نظر.

قال الأردبیلی قدس سـره بشـرح ما مضـی من عبارة الإرشاد: قد اختلف فی أن مسـتحلّ شرب الخمر کافر و مرتدّ أم لا؟ فقال به بعض الأصـحاب لأن تحریمه مجمع علیه الأمّة و من ضـروریّات الدین فیکون المسـلم المنکر له مرتدّا فإن کان فطریّا یقتل من غیر استتابة و إن کـان ملّیـا أی غیر فطریّ یسـتتاب فـإن تاب و إلّا قتل و لم یـذکره المصـنّف لظهوره و لأنه یعلم من قوله: فإن رجع إلـخ و سـیجیء تفصـیل حکم المرتدّ و نقل عن الشـیخین و أتباعهما عدم الحکم بارتداد من اسـتحلّ شرب الخمر بل قالوا إنّه یستتاب مطلقا فالشارب یحـدّ عنـدهم مطلقا فإن کان مسـتحلّا یسـتتاب فإن تاب فالحدّ فقط و إلّا فالقتل علی ما تقرر من قتل من یسـتحلّ محرّما بعد العلم به و دلیلهم الأصـل و أنه ما صار ضـروریّا بحیث یعرفه کلّ أحـد و لم یمکن الجهل به فإنّ کثیرا من أهل القری یعتقـدون حلّه، فیمکن فی حقّ من أنکر تحریمه ذلک فلا یحکم بارتـداده لذلک، و الحقّ أن یقال إن کان المنکر ممن أمکن فی حقّه عدم علمه بتحریمه، و إن کان بعیدا یقبل للاحتیاط و الدرء

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۳

و الأصل و لبعد إنکار من هو علیه شـعار المسلمین، و علی ظاهر الإسلام ینکر ما علم تحریم شیء فی شرع الإسلام بل لا یمکن ذلک حقیقـة بل بحسب الظاهر أو الخروج عن الإسـلام و عـدم الاعتقاد بحقیقته فمهما أمکن حمله علی الإمکان و الصـحّة، و إن کان بعیدا یحمـل علیه فلا یکفر و لا یقتل، و إن لم یمکن مثل أن یکون رجلا من أهل العلم و المعرفـة بأحکام المسـلمین و کتاب اللّه و الأخبار

فیحکم بارتداده و کفره، و یجری علیه أحکام المرتد التی ستجیء، لأنه علم من حاله ثبوت التحریم فی الشرع فإنکاره إنکار الشرع و ردّه و عدم القول به فلا شکّ فی کفره، و هو ظاهر و یمکن الجمع بین القولین فتأمّل.

ثم إنّ ما أفاده من إمکان الجمع بین کلام الشیخین و سائر العلماء بأن یقال إنّه یقتل إذا کان عالما لا مطلقا خلاف الظاهر فإنّ ظاهر کلامهما أنهما یقولان بالاستتابهٔ مطلقا لا أنه إذا کان عالما یقتل.

المسألهٔ الرابعهٔ فی توبهٔ الشارب قبل قیام البیّنهٔ و بعدها.

قال المحقق: إذا تاب قبل قیام البیّنهٔ سقط الحدّ و إن تاب بعدها لم یسقط و لو کان ثبوت الحدّ بإقراره کان الإمام مخیّرا بین العفو و الاستیفاء و منهم من منع التخییر و حتم الاستیفاء هنا و هو الأظهر.

أقول: هنا أحکام: أحدها: أنه إذا تاب شارب الخمر قبل قیام البیّنهٔ علی شربه سقط عنه الحدّ اتّفاقا کما فی کشف اللثام و بلا خلاف کما فی الجواهر.

و یدلّ علی ذلک مرسل جمیل: فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتی تاب و صلح قال: إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحدّ «۱».

ثانیها: ما إذا تاب بعد قیام البیّنهٔ علیه بذلک. و فیه قولان:

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۱۶ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۴

الأوّل ما ذهب إلیه المشهور و هو أنه لا یسقط عنه الحدّ الثابت بالبیّنهٔ کما هو مقتضی مرسل جمیل.

الثّانی ما قاله الحلبیّان- ابن زهرهٔ و أبو الصلاح- فقالوا بتخییر الإمام بین الإجراء و العفو.

و فیه ما مرّ سابقا فراجع «۱».

ثالثها: ما لو تاب قبل إثبات شربه بإقراره عند الحاکم فیسقط الحدّ عنه قطعا و بلا کلام و یشمله إطلاق روایهٔ جمیل.

رابعها: ما إذا تاب لکن بعد إثبات ذلک بالإقرار عند الحاکم و فیه القولان:

أحدهما أنه یتخیّر الإمام بین العفو و الاستیفاء و هو المشهور.

ثانیهما لزوم الاستیفاء کما استظهر ذلک المحقق قدس سره و قد ذهب إلیه الشیخ فی الخلاف و المبسوط، و ابن إدریس، و جعله الشهید الثانی فی المسالک أقوی.

و استدلّ فی المسالک للأوّل بقوله: لإسقاط التوبهٔ تحتّم أقوی العقوبتین و هو الرجم فلأن یسقط تحتّم أضعفهما أولی. ذهب إلی ذلک الشیخ فی النهایهٔ و أتباعه و العلّامهٔ فی المختلف.

توضیح الأولویّهٔ أن التوبهٔ بعد ثبوت الزنا بالإقرار توجب سقوط حتمیّهٔ الرجم الذی هو أعظم من الجلد فکیف لا توجب التوبهٔ بعد ثبوت الشرب بالإقرار سقوط حدّه بل هو أولی بالسقوط منه.

و استدلّ علی لزوم الاستیفاء بأن الحدّ قد ثبت بالإقرار فیستصحب إلی أن یثبت دلیل صالح للإسقاط، و لأن التوبهٔ موضع تهمهٔ.

و قد أجیب عن استدلال الأولویّهٔ بوجود الفارق بین الرجم و غیره و ذلک لاستلزام الرجم تلف النفس بخلاف الجلد و من المعلوم اهتمام الشارع بحفظ النفوس ما لا یهتمّ بغیره فیمکن أن یرفع حکم الرجم و إتلاف النفس بالتوبهٔ بعد

---

(۱) راجع الدّرّ المنضود ج ۱ ص ۲۴۳.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۵

أن ثبت عمله بإقراره و مع ذلک لا یرفع الحکم بجلده للشرب بالتوبهٔ بعد إقراره، و رفع الأوّل لا یلازم رفع الثانی أصلا.

و فی الجواهر عند قول المحقق بأن القول بتحتّم الاستیفاء هو الأظهر: بناءا علی أنه لا خیار هناک إلّا فی الرّجم ضرورهٔ عدم إیجاب الشرب غیر الجلد الذی یقتضی الاستصحاب بقاءه و لا یقطعه القیاس علی الإقرار بما یوجب القتل و الرجم بعد بطلانه عندنا و کونه مع الفارق و من هنا قوّاه فی محکیّ التحریر.

ثم قال: و لکن قد تقدم سابقا ما یعلم منه النظر فی ذلک و أنه مخیّر فی الرجم و الجلد فیتّضح حینئذ وجه الأولویّهٔ فی المقام من الجلد فی الزناء الذی هو أعظم و جلده أکثر، مضافا إلی غیرها من التعلیل فی بعض النصوص و نحوه فلاحظ و تأمّل انتهی.

أقول: لعلّ القول الأول هو الأصحّ و ذلک لأنه و إن أمکن تقریر الأولویهٔ علی النحو الذی أفاده فی المسالک فتفید القول الثانی و هو تخییر الإمام بین العفو و الاستیفاء بأن یقال: التوبهٔ تسقط تحتّم أقوی العقوبتین و هو الرجم فلأن تسقط تحتّم أضعفهما أولی.

إلّا أنه یمکن تقریرها بنحو تفید العکس فیقال: لا- طاقهٔ لکثیر من الناس فی باب الزنا و عن الشهوات الغریزیّهٔ إذا فیمکن أن یرفع الحکم بالرجم بالتوبهٔ بعد الإقرار و هو لا یدلّ علی رفع الحکم بالجلد فی باب الشرب الذی لیس کباب الزنا بل یسهل الاجتناب عنه لکثیر من الناس و لیس بحیث لا طاقهٔ لهم عنه کما هو واضح [۱].

---

[۱] أقول القسم الأخیر من هذا البحث أی تقریر الأولویّهٔ بهذا البیان منه دام ظله لکن فی خارج مجلس الدرس.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۶

تتمّهٔ تشتمل علی مسائل

الأولی فیمن استحلّ شیئا من المحرّمات المجمع علیها.

قال المحقق: من استحلّ شیئا من المحرّمات المجمع علیها کالمیتهٔ و الدّم و الربا و لحم الخنزیر ممن ولد علی الفطرهٔ یقتل و لو ارتکب ذلک لا مستحلّا عزّر.

قد تقدم أنه لو أنکر الضروریّ فهو مرتدّ و له أحکامه. و الکلام الآن فیمن استحلّ ما هو لیس من الضروریّ لکنّه کان مجمعا علیه بین المسلمین. و لیعلم أنه أیضا کذلک فإذا ارتکب المسلم الحرام المجمع علیه فهو مرتدّ فطریّ یقتل للارتداد، و إن تاب عن ارتداده و ذلک لأنه بمقتضی کونه مجمعا علیه بین جمیع فرق المسلمین فهو معلوم و مسلّم عندهم، و استحلاله تکذیب للنبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

نعم یعتبر فی قتله الشرائط المخصوصهٔ مثل أن یکون رجلا- و غیر ذلک و قد نسب ذلک أی کفره و ارتداده فی المسالک، إلی مقتضی عبارهٔ کثیر من الأصحاب کما فی الجواهر أیضا.

لکن أورد علیه فی الأوّل بأن حجّیهٔ الإجماع ظنّیهٔ لا- قطعیّهٔ و من ثمّ اختلف فیها و فی جهتها و نحن لا نکفّر من ردّ أصل الإجماع فکیف نکفّر من ردّ مدلوله فالأصحّ اعتبار القید الآخر (أی کون ثبوته ضروریا).

و فیه إنّ ردّ الإجماع غیر ردّ المدلول فلو کان عالما بتحقق الإجماع علی شیء بین المسلمین فهذا الحکم ظاهر عنده و معلوم له و کان هو کالمعلوم بالضرورهٔ فی المناط الموجب للارتداد و یؤل ذلک إلی إنکار صاحب الشرع و تکذیب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إنّما الفرق بین الضروری و المجمع علیه فی أن کون

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۷

شیء ضروریّا بنفسه کاف فی الحکم بالارتداد بعد أن کان المستحلّ من أهل هذه الملّة و النحلة و قد نشأ فی الجوّ الدینیّ و الإسلامی بخلاف المجمع علیه حیث إنّه لا یحکم علیه بالکفر و الارتداد بمجرّد استحلاله و ذلک لاحتمال عدم تحققه الإجماع علیه.

هذا کلّه فی ضروریّ الدین و الجمع علیه بین المسلمین و أمّا ضروریّ المذهب فالظاهر أنه أیضا کضروریّ الدین کما صرّح بذلک فی الجواهر و ذلک لتحقق المناط أی لزوم التکذیب [۱].

و أمّا مخالف المجمع علیه بین الأصحاب خاصّة ففی المسالک: فلا یکفر قطعا و إن کان ذلک عندهم حجّة فما کل من خالف حجّة یکفر خصوصا الحجّة الاجتهادیة الخفیّة جدّا کهذه. (قال:) و قد أغرب الشیخ رحمه اللّه حیث حکم فی بعض المسائل بکفر مستحل ما أجمع علیه الأصحاب و قد تقدم بعضه فی باب الأطعمة و الأشربة و لا شبهة فی فساده إلی آخر کلامه.

لکن فی الجواهر بعد التصریح بجریان الحکم فی ضروریّ المذهب أیضا قال:

بل و المجمع علیه بینهم ممن کان تحقق عنده الإجماع المزبور علی وجه یدخل فیه المعصوم علیه السلام ضرورة اقتضاء إنکاره ردّ قول من اعتقد بعصمته بل و قول اللّه کما هو واضح انتهی.

أقول: و هذا هو الحقّ بعد أن المفروض هو علمه بکونه مسلّما فی المذهب.

هذا کلّه فی صورة الاستحلال و أمّا لو ارتکب بدون ذلک فعند المحقق أنه یعزّر و قد مرّ بعض الکلام منّا فی التعزیر فیما مضی فراجع.

و فی المسالک: و لو ارتکب ذلک غیر مستحلّ عزّر إن لم یکن الفعل موجبا

---

[۱] کأنّه دام ظلّه العالی قد عدل عمّا أفاده فی سالف الزمان فی الطهارة علی حسب ما نقلناه عنه فی نتائج الأفکار ص ۱۷۸ فراجع، کما و انّ صاحب الجواهر قدس سره الذی صرّح فی الجواهر ج ۴۱ ص ۴۶۹ و کذا فی ص ۶۰۲ بکفر منکر ضروریّ المذهب قد استشکل فی ذلک فی ص ۴۴۲ فراجع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۸

للحدّ و إلّا دخل التعزیر فی ضمنه.

المسألة الثانیة: فیمن قتل بالحدّ أو التعزیر

قال المحقق: من قتله الحدّ أو التعزیر فلا دیة له و قیل تجب علی بیت المال و الأوّل مرویّ.

أقول: فی المسألة قولان: أحدهما أنه لا دیة له و فی المسالک: عدم ثبوت الدیة علی التقدیرین هو الأظهر انتهی. و فی الجواهر: علی المشهور، و عن الشیخ و إن ضرب فی غایة الحرّ و البرد و هو مذهبنا لأن تحرّی خلافهما مستحبّ انتهی. و قد استدلّ علی ذلک بأمور علی ما فی المسالک:

منها: أنه فعل سائغ أو واجب فلا یتعقّبه الضمان.

و منها أن الإمام محسن فی امتثال أوامر اللّه تعالی و إقامة حدوده، و قد قال اللّه تعالی «مٰا عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ» «۱».

و منها حسنة الحلبی عن الصادق علیه السلام أنه قال: أیّما رجل قتله الحدّ أو القصاص فلا دیة له «۲».

فإنّ أیّ من صیغ العموم و کذا الحدّ عند من جعل المفرد المعرّف للعموم من الأصولیّین.

أقول: و هنا وجه آخر قد یتمسّک به و هو أصل البراءة فإنّه یقتضی أن لا یکون علیه شیء.

و علی الجملة فقد استدلّ علی ذلک بالآیة و الروایة و الأصل و وجه اعتباریّ.
ثانیهما: القول بالضمان إلّا أن ضمانه علی بیت المال غایة الأمر بشرط کون الحدّ للناس فإنّه لو کان للّه تعالی لم یضمن. و قد افتی بذلک الشیخ المفید قدس

(۱) سورة التوبة الآیة ۹۱.
(۲) وسائل الشیعة ج ۱۹ ب ۲۴ من أبواب قصاص النفس ح ۹.
الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۳۹۹

سره الشریف.
و یدلّ علی ذلک ما رواه الصدوق مرسلا عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:
کان علیّ علیه السلام یقول: من ضربناه حدّا من حدود اللّه فمات فلا دیة له علینا و من ضربناه حدّا فی شیء من حقوق الناس فمات فإنّ دیته علینا «۱».
و قد روی الشیخ الطوسی قدس سره روایة الحلبی المذکورة آنفا ثم نقل روایة زید الشحّام قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل قتله القصاص هل له دیة؟ فقال: لو کان ذلک لم یقتصّ من أحد و من قتله الحدّ فلا دیة له.
ثم قال: قال محمد بن الحسن: هذان الخبران و ردا عامّین و ینبغی أن نخصّهما بأن نقول: إذا قتلهما حدّ من حدود اللّه فلا دیة له من بیت المال و إذا مات فی شیء من حدود الآدمیّین کانت دیته علی بیت المال، یدلّ علی ذلک ما رواه الحسن بن محبوب عن الحسن بن صالح الثوری عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کان علیّ علیه السلام یقول إلخ «۲». و هذا هو نفس مرسل الصدوق بهذا الطریق.
و فی المسالک بعد نقل قول المفید: و مقتضی هذا القول تخصیص الحدّ و أن المراد بیت المال بیت مال الإمام لا بیت مال المسلمین.
ثم نقل ما ذهب إلیه الشیخ فی الإستبصار من أن الدیة فی بیت المال جمعا بین الأخبار. و قال بعد ذلک: مع أن الروایة المرویّة عن علیّ علیه السلام ضعیفة السند انتهی.
و قد یقال بأن إطلاق بیت المال و إرادة مال الإمام غیر مصطلح فإنّه مهما أطلق یراد به بیت المال المسلمین.
و فیه أن بیت المال قسمان: فقد یراد به بیت تجمع فیه الزکوات و الصدقات

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۳ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۴ و الفقیه طبع تهران ج ۴ ص ۵۱.
(۲) الإستبصار ج ۴ ص ۲۷۸ و ۲۷۹.
الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۰۰

و المبرّات و أمثال ذلک، و قد یراد به ما یجمع فیه الوجوه المختصّة بالإمام علیه السلام و السهم الخاصّ به و لا بعد فی أن یراد من بیت المال بیت ماله مثل هذا لا ماله الشخصیّ، و علی هذا فلا بعد فی إطلاق بیت المال علیه.
إلا أنه قد یقال بأن مقتضی کونه محسنا أنه لو کان علیه شیء أدّی من بیت مال المسلمین. نعم لو استولی علیه الغضب فضربه حتی مات فلا شکّ فی کونه ضامنا.
و قد ورد عن الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام أنه اقتصّ من قنبر عند ما ضرب المستحقّ فوق الحدّ فضرب علیه السلام قنبرا بعدد تلک الزیادة [۱].
و إن کان توجیه هذا الخبر مع ما هو المعهود المعلوم من مکانة قنبر الرفیعة، و علی حسب القواعد لا یخلو عن صعوبة، و کیف یرتضی المسلم أن یقول بأن قنبرا تعدّی و ضرب فوق ما هو اللازم فهو بعید غایته، و لو کان ذلک عن خطأ فکیف اقتصّ منه الإمام

علیه السلام. نعم یمکن أن یقال: إنّه کان قد قصّر فی عدّ الأسواط فزاد.

ثم إنّه هل الحکم یختصّ بما إذا قتل فی الحدّ فلا دیهٔ هناک أو أنه یشمل التعزیر أیضا؟ الظاهر عدم الاختصاص فالمراد منه الأعمّ من الحدّ و التعزیر.

و فی المسالک: و یظهر من الخلاف و المبسوط أن الخلاف فی التعزیر لا فی الحـدّ فإنّه مقـدّر فلا خطأ فیه بخلاف التعزیر فإنّ تقریره مبنیّ علی الاجتهاد الـذی یجوز فیه الخطأ، و هـذا یتمّ مع کون الحاکم الذی یقیم علیه الحدّ غیر معصوم و إلّا لم یفرق الحال بین الحدّ و التعزیر.

و فی الجواهر: الظاهر إرادهٔ ما یشمل التعزیر من الحدّ فیه و علی تقدیر العدم فالظاهر الاتّحاد فی الحکم مع فرض عدم الخطأ.

---

[۱] عن الحسن بن صالح الثوری عن أبی جعفر علیه السلام قال: إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام أمر قنبرا أن یضرب رجلا حدّا فغلط قنبر فزاده ثلاثهٔ أسواط فأقاده علیّ علیه السلام من قنبر بثلاثهٔ أسواط. وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ ب ۳ من أبواب مقدّمات الحدود ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۰۱

ثم إنّه اسـتدلّ من قال بعدم الدیهٔ إذا قتل بالتعزیر بأصل البراءهٔ، و بأن التعزیر حدّ من حدود اللّه و کلّ حدّ من حدود اللّه لا یضمن من مات به.

قال فخر المحققین فی الإیضاح بعـد ذکر هـذین الوجهین: أمّا الأولی فظاهرهٔ و أمّا الثانیـهٔ فلما روی عنهم علیهم السـلام متواترا أن من حددناه حدّا من حدود اللّه فمات فلیس له شیء و من ضربناه حدّا من حدود الآدمیّین فمات کان علینا ضمانه «۱».

و قـد أجـاب عنه فی الجواهر بقوله: و الخبر المزبور و إن قال فی محکیّ الإیضاح إنّه متواتر عنهم لکن لم نتحققه و هو فی ما وجـدناه ضعیف، کما اعترف به غیر واحد فلا یصلح مقیّدا أو مخصصا للحسن المزبور المعتضد بما عرفت انتهی.

أقول: الظاهر شمول حسنهٔ الحلبی أو صحیحته للتعزیر أیضا و لا وجه للاختصاص بحسب الظاهر، و الأقوی عدم الضمان مطلقا.

ثم إنّه قـال فی الجواهر: ینبغی تقییـد ذلـک بمـا إذا لم یحصل الخطأ لو کان من غیر المعصوم علیه السـلام بالتجاوز و نحوه و إلّا اتّجه الضمان.

أقول: غرضه أن ما ذکر من أنه لو قتله الحـدّ أو التعزیر فلا دیـهٔ صـحیح إذا لم یکن هناک خطأ فی الحدّ أو التعزیر، بل کان قد مات و قتـل بنفس الحـدّ أو التعزیر أمّـا إذا أخطأ فزاد فی الحـدّ أو التعزیر فقتل فهناک یتّجه الضـمان. و قـد ذکر قـدس سره ذلک لئلّا یتوهّم شمول عبارهٔ المصنّف للفرض الأخیر أیضا.

ثمّ لا یخفی أن هذا البحث لا یجری بالنسبهٔ للإمام المعصوم و ذلک لمکان عصمته عن الخطأ حکما و موضوعا.

---

(۱) إیضاح الفوائد فی شرح القواعد ج ۴ ص ۵۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۰۲

المسألهٔ الثالثهٔ فی انکشاف فسق الشاهدین بعد أن قتل أحد حدّا

اشارهٔ

قال المحقق: لو أقام الحاکم الحدّ بالقتل فبان فسوق الشاهدین کانت الدیهٔ فی بیت المال و لا یضمنها الحاکم و لا عاقلته.

أقول: البحث فی هذه القسـمهٔ فی أنه إذا حکم الحاکم علی طبق الموازین الشـرعیهٔ المقررهٔ ثم انکشف فسق الشاهدین- أو الشهود إذا

كان قد شهد بالموجب جماعة- لكانت دية المقتول لازمة و ذلك لأنه قد قتل بغير حق و من دون استحقاق فتجب ديته و لا إشكال فى ذلك و إنّما الكلام فى أنها على من تكون؟.

فذهب المحقق إلى أنها على بيت المال أى تخرج منه و ليس الضمان على الحاكم و لا- على عاقلته و ذلك لأنه يعتبر من خطأ الحاكم، و خطأ الحاكم من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين، و هو محسن فى عمله لكونه فى مقام إصلاح الأمور و حفظ النظام، و خدمة الدين و إقامة الشعائر، و إجراء الأحكام، فالغرامة اللازمة عليه كانت على بيت مال المسلمين، و بما ذكر يجمع بين الحقّين: حقّ المقتول و حقّ الحاكم القائم بأمور المسلمين.

خلافا لظاهر بعض كالحلبىّ من كون الضمان فى ماله على ما حكى عنه، و هو ضعيف، بل فى الجواهر: و هو واضح الضعف انتهى و ذلك لما ذكرناه فى تقريب القول الأوّل من أنه محسن فى عمله إلّا أنه قد أخطأ، و خطأ الحاكم على بيت المال.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۰۳

فى إجهاز الحامل لإنفاذ الحاكم إليها فى الحدّ

قال المحقق: و لو أنفذ الحاكم إلى حامل لإقامة حدّ فأجهضت خوفا قال الشيخ: دية الجنين فى بيت المال و هو قوىّ لأنه خطأ و خطأ الحكّام فى بيت المال و قيل يكون على عاقلة الإمام و هى قضيّة عمر مع علىّ عليه السلام.

أقول: و فى الجواهر بعد قول المحقق لإقامة حدّ: أو لتحقيق موجبه انتهى و هو فى موضعه فإنّه كما للحاكم إقامة الحدّ فإنّ له الإنفاذ إلى من ادّعى عليه لتحقيق الحال. و كيف كان فلو أجهضت فعن الشيخ أن دية الجنين فى بيت المال.

و ما نقله عنه فهو كلامه فى المبسوط و هذا نصّه:

إذا ذكرت عند الإمام امرأة فأرسل إليها فأسقطت أى أجهضت ما فى بطنها فزعا منه فخرج الجنين ميّتا فعلى الإمام الضمان لما روى من قصّة المجهضة، و أين يكون على ما مضى «۱».

و قد قوّى المحقق قدس سره هذا القول و اختاره الشهيد الثانى فى المسالك كما و أنه ذهب إليه الأكثر. و استدلّ على ذلك بأنه خطأ من الحاكم و خطأ الحكّام فى بيت المال.

و خالف فى ذلك ابن إدريس فقال بأنه على عاقلة الإمام. و احتجّ على ذلك بأنه خطأ محض لأنه غير عامد فى فعله و لا قصده لأنه لم يقصد الجنين مطلقا و إنّما قصد أمّه فيكون الدية على عاقلته و الكفّارة فى ماله.

و الذى ذهب إليه هو الموافق للرواية المشهورة من قضايا أمير المؤمنين عليه السلام. فعن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: كانت امرأة تؤتى فبلغ ذلك عمر فبعث إليها فروّعها و أمر أن يجاب بها ففزعت المرأة فأخذها الطلق فذهبت إلى بعض الدور فولدت غلاما فاستهلّ الغلام ثم مات فدخل عليه من روعة المرأة و من موت الغلام ما شاء اللّه فقال له بعض جلسائه: يا أمير المؤمنين ما عليك

---

(۱) المبسوط ج ۸ كتاب الأشربة ص ۶۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۰۴

من هذا شىء، و قال بعضهم: و ما هذا؟ قال: سلوا أبا الحسن عليه السلام فقال لهم أبو الحسن عليه السلام: لئن كنتم اجتهدتم ما أصبتم و لئن كنتم برأيكم قلتم فقد أخطأتم ثمّ قال: عليك دية الصبىّ «۱».

و فى نقل الشيخ المفيد: روى أنه استدعى امرأة كانت تتحدّث عندها الرجال فلمّا جاءها رسله فزعت و ارتاعت و خرجت معهم فأملصت و وقع على الأرض ولدها يستهلّ ثم مات فبلغ عمر ذلك فجمع أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سألهم عن الحكم فى ذلك فقالوا بأجمعهم: نراك مؤدّبا و لم ترد إلّا خيرا و لا شىء عليك فى ذلك و أمير المؤمنين عليه السلام جالس لا يتكلّم فى

ذلک فقال له عمر: ما عندک فی هذا یا أبا الحسن؟ فقال: قد سمعت ما قالوا قال: فما عندک؟
قال: قد قال القوم ما سمعت قال: أقسمت علیک لتقولنّ ما عندک قال: إن کان القوم قاربوک فقد غشّوک و إن کانوا ارتأوا فقد قصّروا، الدیة علی عاقلتک لأنّ قتل الصبیّ خطأ تعلّق بک فقال: أنت و اللّه نصحتنی من بینهم، و اللّه لا تبرح حتی تجری الدیة علی بنی عدیّ ففعل ذلک أمیر المؤمنین علیه السلام [۱] و قد أجیب عن الروایة بأن عمر لم یرسل إلیها بعد ثبوت ذلک علیها بل کان قبل ثبوته و لذا ضمنه. و فیه أن جواز الإرسال خلف المدّعی علیه لا یتوقّف علی ثبوت الحق علیه بل یکفی فیه إرادة تحقیق الأمر.
و قد یجاب عنها بنحو آخر و هو أن عمر لم یکن حاکم حقّ عند الإمام حتی یکون خطأه فی بیت المال و لم یکن علیه السلام یقدر علی أن یصرّح دائما ببطلان خلافته و حکومته إذا فلم یکن المقام من خطأ الحاکم حتی یکون علی بیت المال فلا ینافی هذا ما تقدم من القاعدة.
و فیه أنه کان صلوات اللّه علیه یرتّب غالبا علی قضائهم آثار حکم الحاکم

---

[۱] الإرشاد ص ۹۸ و قوله: أملصت أی ألقت المرأة ولدها قبل وقت الولادة.

---

(۱) الکافی ج ۷ ص ۳۷۴ و التهذیب ج ۱۰ ص ۳۱۲ و وسائل الشیعة ج ۱۹ ب ۳۰ من موجبات الضمان ح ۱.

الإسلامی و ولاة الحق و کان مشرفا علی قضائهم.
و قد أجاب فی المسالک بنحو آخر و لعلّه الجواب التامّ قال: و الأولی فی ذلک أن الروایة لم ترد بطریق یعتمد علیه فالرجوع إلی الأصول المقررة متعیّن.

فی موت المحدود بزیادة الحدّ

قال المحقق: و لو أمر الحاکم بضرب المحدود زیادة عن الحدّ فمات فعلیه نصف الدیة فی ماله إن لم یعلم الحدّاد لأنه شبیه العمد.
أقول: إنّ للمسألة صورا و أقساما بعد أن کون الحاکم هو الإمام المعصوم خارج عن محلّ الکلام فإنّه بمقتضی عصمته لا یأمر بخلاف حکم اللّه تعالی، و أئمة الشیعة لا یسبقون اللّه سبحانه بالقول و هم بأمره یعملون و إذا أمر الإمام المعصوم بالزیادة لجهة من الجهات کشرف الزمان أو المکان أو غیر ذلک فلیس علیه شیء و لا یوجب ذلک ضمانا.
فمنها أنه إذا أمر الحاکم بالزیادة علی الحدّ المعیّن غضبا مع عدم علم الحدّاد بأنه زائد علی المقدار اللّازم فأجری و أقام ما أمره الحاکم فضربه فقتل فی حین کان الأمر عالما و المأمور جاهلا و هنا یکون نصف دیة القتل المنتسب إلی أمرین أحدهما سائغ و الآخر مضمون علیه، علی الحاکم فی ماله لأن أمره کان سببا لفعل المأمور، و المأمور و إن کان مباشرا إلا أنه لمّا کان جاهلا فالسبب أقوی من المباشر فلیس علیه شیء و علی الجملة فالنصف غیر المجاز یکون علی الحاکم فعلیه أداء نصف الدیة.
و منها هذا الفرض مع علم المأمور بذلک فضرب غضبا فمات و هنا یکون المأمور هو الضامن للنصف غیر السائغ لا الحاکم، و ذلک لأن علم المأمور أوجب أن یکون المباشر أقوی من السبب عرفا بعکس الفرض السابق، و لیس الفرضان من باب خطأ الحاکم حتی یکون علی بیت مال المسلمین.
إن قلت: فلما ذا لا یحکم بالقصاص مع فرض وقوع القتل بسبب تلک الزیادة

الّتی وقعت عن عمد؟.

نقول: لعدم قصد القتل- و لا الأمر به من الحاكم فى الفرض الأوّل و لا من المباشر فى الفرض الثانى و ليس من باب الخطأ المحض حتى يكون على العاقلة ما يلزم عليه بل هو شبه العمد فقد قصد الفعل لا القتل و لم يكن الفعل مما يترتّب عليه القتل عادة.

فيما إذا كان ذلك عن سهو

قال المحقق: و لو كان سهوا فالنصف على بيت المال.

من جملة الفروع فى المقام ما إذا زاد الحاكم فى ذلك، فأمر بالزيادة لكنّه كان ذلك عن سهو منه كما إذا غفل أنه حدّ الشارب فزعم أنه حدّ الزنا أو لغلطة فى الحساب فهنا يكون النصف على بيت المال لأنه من غلط الحكّام الذى يؤدّى عن بيت مال المسلمين.

هذا إذا لم يعلم الحدّاد، فلو كان هو عالما بأن الحاكم أمر بذلك سهوا و مع ذلك فقد أقدم على الضرب زائدا على الحدّ المقرر فمات منها فإن كان عالما أيضا بأنه يموت بها أو قصد قتله بها فالقصاص و إلّا بأن مات بغتة بذلك فنصف الدية على الحدّاد لا الحاكم.

فى تعمّد الحدّاد مع أمر الحاكم بالاقتصار

قال المحقق: و لو أمر بالاقتصار على الحدّ فزاد الحدّاد عمدا فالنّصف على الحدّاد فى ماله.

أقول: فرض البحث هنا أنه قد أمر الحاكم بالحدّ المقرر و ما هو اللّازم، و إنّما تعمّد الحدّاد فزاد فى ذلك و حيث إنّه لم يقصد القتل و لم يكن الفعل مما يوجب القتل فلذا لا قصاص هناك و إنّما يجب نصف ديته و على الحدّاد أن يؤدّى ذلك من

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۰۷

ما له فيكون كالفرع السابق أى ما إذا أمره الحاكم بالزيادة سهوا و لذا قال فى المسالك فى فرعنا هذا: و لو كان الحاكم قد أمر بالاقتصار على الحدّ فزاد الحدّاد عمدا فالحكم كما سبق فى تعمّده مع الأمر و أولى. وجه الأولوية أنه إذا أمر الحاكم بالزيادة سهوا إلّا أن الحدّاد قد زاد عالما بذلك كان النصف على الحداد فكون النصف عليه مع أمر الحاكم بالاقتصار لا الزيادة أولى.

و أمّا عدم كونه على الحاكم فهو واضح حيث إنّه قد أمر بالاقتصار.

فيما أمر بالاقتصار و زاد الحدّاد سهوا

قال المحقق: و لو زاد سهوا فالدية على عاقلته و فيه احتمال آخر.

و فى المسالك بشرح هذا الكلام: و هو يحتمل إرادة مجموع الدية نظرا إلى أنه قتل عدوان و إن حصل من فعله تعالى و عدوان الضارب فيجب الضمان كلّه على العادى كما لو ضرب مريضا مشرفا على التلف و ألقى حجرا فى سفينة موقرة فغرقها.

ثم قال: و استناد موته إلى الزيادة و لا يسقط بسبب الضرب السائغ شيء لكن لا يوافق السابق.

أقول: وجه عدم المساعدة مع السابق ما قد تقدم من أنه مع إقدام الحدّاد على الزيادة عمدا عند أمر الحاكم بالاقتصار قد حكم بالنصف فكيف يحكم هنا بالتمام و الدّية الكاملة، و هل يكون السهو موجبا لمزيد الدية بالنسبة إلى العمد؟

فلو كان الميزان فى الدية هو الجزء الأخير فيلزم اتّحاد الحكم فى الفرضين.

و ما ذكره رحمه اللّه من أنه يحتمل إرادة مجموع الدية إلخ. ففيه إنّه نعم يحتمل ذلك فإنّه ليس بمحال إلّا أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر و لا ينبغى نسبته إلى المحقق. و أمّا التشبيه بقتل المريض و إلقاء الحجر فى السفينة ففيه وضوح الفرق بينهما، و ذلك لأن القتل فى مثال المريض مستند إلى خصوص الضرب عرفا لا إلى ضرب العادى و إلى فعل اللّه تعالى، و هكذا بالنسبة لمثال السفينة و هذا

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۰۸

بخلاف ضربه زائدا على الحدّ اللازم فإنّ القتل مستند إلى سببين أحدهما سائغ و الآخر ممنوع.

ثم قال قدس سره فی قبال الاحتمال المزبور: و أن يريد به الديهٔ اللازمهٔ عن الزيادهٔ و هی النصف لموته بالسببين و هذا هو المطابق لما سلف و به صرّح فی التحرير.

و فی الجواهر بعد ذكر إمكان الفرق بين المقام و بين مثال ضرب المريض، بما ذكرناه، قال: فالمتّجه حينئذ النصف لاستناد الموت إلى سببين سائغ و هو الحدّ، و غيره و هو الزيادهٔ من غير اعتبار تعدد شیء منهما كما صرّح به فی محكیّ السرائر لأن القود و الديهٔ على عدد الجانين لا الجنايات.

و هنا قد تعرض لفرع لم يتعرّض له فی الشرائع فقال: و عليه إن حصلت زيادتان إحداهما من الحاكم عمدا أو سهوا و الأخرى من الحدّاد انقسمت الديهٔ أثلاثا و يسقط ثلثها بإزاء الحدّ.

أقول: و على هذا فقد انتسب موته إلى ثلاثهٔ عوامل: سائغ و زيادهٔ من الحاكم و زيادهٔ أخرى من الحدّاد فتقسم الديهٔ أثلاثا.

قال: و ربّما احتمل التنصيف و إسقاط النصف ثم تنصيف الباقی بين الحاكم و الحدّاد.

أقول: فعلى الأوّل كان على كلّ واحد منهما ثلث أصل الديهٔ بخلافه على الثانی فإنّه يلزم كلّ واحد منهما ربعها.

و كيف كان فلا يخفى أنه يصحّ ذلك مع جهل الحدّاد بالزيادهٔ التی أمر بها الحاكم و إلّا فلو كان عالما فالظاهر أن الثلثين أو الربعين كلّها عليه لأنه مباشر فی ذلك عالما أمّا مع تخيّله أن الذی أمره الحاكم به هو حدّ الشارب فهناك يتمّ التوزيع تنصيفا أو تثليثا.

ثم إنّ المحقق بعد ذكر كون الديهٔ على عاقلته قال فيه احتمال آخر.

فقال فی المسالك: و الاحتمال الآخر الذی أشار إليه المصنّف يحتمل أن يريد به

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۰۹

توزيع الديهٔ على الأسواط الزائدهٔ و الواقعهٔ فی الحدّ فيسقط منها بحساب الحدّ لأن السبب مركّب من المجموع.

أقول: و على هذا الاحتمال يدور الأمر مدار الأسواط أصليّا و زائدا فربّما يكون الزائد ثلثا فيجب على الحدّاد ثلث الديهٔ و ربّما يكون نصفا فنصف و هكذا.

و التحقيق أنه يمكن أن يكون المراد منه تقسيط الديهٔ على الأسواط الواقعهٔ فی الحدّ، و الزائدهٔ فيسقط من الديهٔ بحساب الحدّ السائغ أی ما قابله فلو زاد على الثمانين واحدهٔ مثلا فمات فهنا يوزّع الديهٔ على واحد و ثمانين و حيث إنّ ثمانين منها كانت جائزهٔ فلذا لا يلزمه إلّا جزء من أحد و ثمانين جزء من الديهٔ كما فی الجواهر.

و يمكن أن يكون المراد من احتمال آخر كون نصف الديهٔ على نفسه لا على عاقلته لأنه قاصد للفعل و إنّما أخطأ فی قصد القتل فهو شبه العمد. و على هذا فالاحتمال الثانی هو كون الديهٔ على نفسه فی قبال كونها على عاقلته.

و هنا بيان آخر و هو أن يكون المراد من الاحتمال الآخر هو تمام الديهٔ إن كان المراد بها فی قوله: فالديهٔ على عاقلته، نصفها، أو أن المراد منه نصف الديهٔ إن كان المراد بها أوّلا تمامها.

ثم إنّ ما ذكر من التوزيع على حسب الأسواط ليس بتامّ و ذلك لأن أثر الأسواط الأواخر أشدّ من أثر الأسواط الأوائل و ليس أثر الأسواط على حدّ سواء حتى يقال بتوزيع الديهٔ على حسب الأسواط.

و قال العلّامهٔ أعلى اللّه مقامه فی التحرير: و لو أمر الحاكم بضرب المحدود زيادهٔ على الحدّ فمات فإن كان الحدّاد جاهلا فعلى الحاكم نصف الديهٔ فی ماله لأنه شبيه العمد و إن كان سهوا فالنصف على بيت المال. فهو قدس سره لم يحتمل التوزيع أصلا بل صرّح بالتنصيف و جعل الملاك هو الجانی لا الجنايهٔ، و الظاهر أنه لم يكن ذلك لعثوره على روايهٔ فی ذلك بل للانتساب العرفی.

ثم قال: و لو كان الحدّاد عالما فعليه القصاص لأنه مباشر للإتلاف، و لو أمره

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۰

الحاکم بالاقتصار علی الحدّ فزاد الحدّاد عمدا اقتصّ منه و إن زاد سهوا فالنصف علی عاقلته سواء غلط فی حساب الأسواط أولا انتهی.

أقول: و ما ذکره من الاقتصاص من الحدّاد إذا زاد عمدا مع أمر الحاکم بالاقتصار، یمکن أن یکون المراد الاقتصاص مع دفع نصف الدیة إلیه إذا کان قد تعمّد قتله و ذلک لأنه مع قصد القتل یحصل المجوّز إلّا أنه لمّا کان قسم من هذه الضربات سائغا من باب الحدّ فلذا یدفع إلیه عند الاقتصاص النصف من الدیة.

و الحقّ أن یقال: إنّه تارة یضرب من الأول قاصدا للقتل، و أخری یبدو له ذلک بعد تمام الحدّ فبعد ذلک زاد بقصد القتل، و ما ذکر من دفع نصف الدیة إلی الحدّاد یتمّ فی الثانی دون الأوّل، و ذلک لأنه إذا کان من بدء الأمر قاصدا للقتل فهو لیس بحدّ من أوّل الأمر لأنه لم یکن شیء من الأسواط سائغا و الحدّ یحتاج إلی قصد القربة فیبقی أنه قد ضربه إلی أن قتله متعمّدا فیقتصّ منه بلا حاجة إلی دفع شیء إلیه.

ثم إنّه لو لم یحصل الجزم بالتنصیف فی الدیة أو توزیعها علی حسب الأسواط و شکّ فی ذلک فیمکن أن یقال بدفع ما کان مقطوعا به علی کلا القولین ففی مثال الواحد و الثمانین یدفع جزء من الدیة نسبته إلیها نسبة الواحد إلی واحد و ثمانین، فیکون الشک فی الزائد و یدفع بالبراءة إن لم نقل بأن المقام من باب الاحتیاط لا البراءة.

ثم إنّ حاصل الکلام أنه مع قصد القتل یجری القصاص سواء کان من الحاکم أو الحدّاد غایة الأمر أنه إذا أراد الولیّ القصاص فعلیه دفع نصف الدیة إلی الأولیاء و کذلک لو لم یقصد القتل بل قصد الفعل لکن کان الفعل بحسب الحال مفضیا إلی موته فإنّه کالضرب بآلة تقتل عادة و إن لم ینو الضارب القتل، و ذلک لأن الضرب بها ملازم لقصد القتل و إن لم یکن ناویا له مستقیما و الملاک فی القتل العمدی هو أحد هذین الأمرین.

و أمّا لو لم یکن من هذین القبیلین بل کان من باب قصد الفعل غضبا فانجرّ إلی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۱

قتله فهنا تکون الدیة علی نفسه، و لو کان لمجرّد خطأ الحاکم فعلی بیت المال.

کما أنه لو کان القتل مستندا إلی التغلیظ السائغ مکانا أو زمانا فمع وجود المبرر لیس الحاکم ضامنا و إنّما ضمانه علی بیت المال.

و قد اتّضح أنه فی بعض الموارد کانت الدیة علی المتصدّی و المباشر و فی بعضها علی الحاکم باختلاف الموارد و کون السبب أقوی فی بعضها و المباشر فی بعضها الآخر.

و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین

قم المشرّفة- الحوزة العلمیّة علیّ الکریمیّ الجهرمی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۳

صورة موجزة عن حیاة المرجع الدینی الأعلی للشیعة فی العالم حضرة آیة اللّه العظمی السید محمد رضا الموسوی الگلپایگانی قدس سره

اشارة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۴

صورة موجزة عن حیاة المرجع الدینی الأعلی للشیعة فی العالم حضرة آیة اللّه العظمی السید محمد رضا الموسوی الگلپایگانی قدس سره ۱۳۱۶- ۱۴۱۴ ه بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه و الصلاة و السلام علی رسول اللّه و علی آله آل اللّه.

و بعد: لما کثر الإلحاح من مختلف البلاد فی ترجمة أحوال الزعیم الأکبر و المرجع الدینی الأعلی آیة اللّه العظمی الإمام الگلپایگانی

قـدس سـره و کان بعض المراجعین فی ذلک مسـتعجلین فلذا نقدّم ترجمة موجزة من شخصـیته اللامعة و إلّا فالإحاطة علی أبعاد حیاة هذا المرجع العظیم المختلفة تحتاج إلی سفر کبیر فنقول:

اسمه و کنیته:

هو السـید محمـد رضا الملقب علی لسان أبیه الکریم ب (هبة اللّه) المکنی کذلک ب (أبی الحسن) المشـتهر فی العالم الإسـلامی ب (الگلپایگانی).

مولـده: ولـد سیّدنا المرجع الأکبر فی (گوگد) و کانت آنذاک قریة علی رأس فرسخ من گلپایگان، و لکنّها الیوم بلدة من البلدان، و کانت ولادته فی یوم الاثنین ثامن شـهر ذی القعـدة الحرام سـنة (۱۳۱۶) سـتة عشـر و ثلاثمأة بعـد الالف من الهجرة المبارکة، و علی مهاجرها آلاف السلام و التحیّة.

وجه تسمیته:

ذکرنا أن اسمه الشریف (محمد رضا) و نضیف انّ ذلک یرمز إلی شیئین

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۵

أحـدهما: انّه قـدس سـره بنفسه کان عطیّة من اللّه تعالی لوالده علی کبر سـنه ببرکة الإمام علیّ بن موسـی الرضا علیه السـلام اسـتجابة لزیارة والـده لحرمـة صـلوات اللّه علیه، و توسـلاته به، حیث لم یولـد له صبی و کان له عـدّة بنات فتوسّل بالإمام الرضا علیه السـلام و تضـرع إلی اللّه فی أن یعطیه ولـدا ذکرا صالحـا فاسـتجاب اللّه دعاءه و أعطاه هـذا الولـد السـعید الـذی صار مرجعا مبارکا للشـیعة فی العالم.

ثانیهما: مقارنـة یوم ولادته أیام ولادة ثامن الأوصـیاء و الحجج الإمام الرضا علیه السـلام، فان ولادته صـلوات اللّه علیه فی حادی عشـر من ذی القعدة.

نسبه الطاهر:

إن سـیدنا الگلپایگانی قـدس سـره، ینتهی نسـبه الشـریف إلی الإمام الهمام باب الجوائج إلی اللّه أبی الحسن موسـی بن جعفر الکاظم صلوات اللّه و سلامه علیه.

والده الکریم:

والد المرجع الکبیر، العالم الجلیل العابد الزاهد، حجّة الإسـلام السـیّد محمد باقر الموسوی الگلپایگانی، و قد اشتهر فی حیاته عند أهل بلده بلقب (إمام) لکثرة صلاحه و طهارة نفسه و مکارم أخلاقه و اجتهاده فی العبادات و اهتمامه بأمر الدین.

کان رضوان اللّه علیه دائم الـذکر تالیا لآیات القرآن لیلا و نهارا، و کان یـداوم علی قراءة سورة التوحیـد (قل هو اللّه أحـد) و قد رأوه یقرأ القرآن و سورة التوحید حتی عند ما کان مضطجعا.

و من خصوصـیاته و مزایـاه رحمه اللّه أنه کان آمرا بالمعروف ناهیا عن المنکر، متصـلبا فی ذات اللّه تعالی و من الـذین لا یخافون فی اللّه تعالی لومة لائم.

و کان له حبّ عمیق و صلة خاصة بالأئمة الطاهرین خصوصا الإمام الشهید

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۶
أبی عبد اللّه الحسین علیه السلام، و قد أوصی أن یدفن جثمانه فی جانب المقبرة لیکون قریبا من طریق یمر منه الزوار القاصدون إلی کربلاء کی یقع غبار قافلة زوّار الحسین علیه السلام علی قبره، و قد عمل بوصیّته و دفن هناک.

عنایة اللّه تعالی به:

من الأمور التی لا یعتریها شک أن والد سیدنا المرجع کان ممن شملته الرحمة الإلهیة الخاصة، فقد وهبه اللّه هذا الولد السعید فی الرابعة و الستین من عمره و قد اشتعل رأسه شیبا.
و من مظاهر لطف اللّه و رحمته به استجابة دعائه بالنسبة إلی مستقبل ولده العزیز، فإنه بعد ما أرّخ ولادته فی ظهر الصحیفة السجادیة الخطیّة، دعا له بتلک الأدعیة الطیبة:
اللّهم طوّل عمره، و وسع فی رزقه و اجعله من العلماء العاملین، بفضلک و کرمک یا ارحم الراحمین.
ولیته کان یری کیف استجاب اللّه دعاءه و صار ابنه سید العلماء العاملین و أستاذ الفقهاء و المجتهدین. و لعلّه یری من أفق الآخرة ابنه المرجع و قد أصبح زعیما دینیا تخفق له قلوب أهل الإیمان.

والدته الکریمة:

والدة سیدنا المرجع، المرأة الصالحة الزاهدة المساة (هاجر) و کفی فی جلالة قدرها و فضلها أنها أنجبت ولدا فقیها و مرجعا عالمیا:
الأمّ مدرسة إذا أعددتها أعددت شعبا طیّب الأعراق
و لها قضیة تشبه قصة أصحاب الکهف المذکورة فی القرآن یطول بذکرها الکلام.

فقدان والدیه:

فقد المرجع الکبیر الگلپایگانی والدیه صغیرا، فقد ماتت أمّه و هو فی الثالثة
الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۷
من عمره و کان ذلک فی سنة ۱۳۱۹ ه- فکان فی ظل رعایة والده الشریف، لکن قدّر اللّه تعالی أن لا یدوم ظلّ والده الکریم فقد مات عند ما کان ولده فی التاسعة من عمره و ذلک فی سنة ۱۳۲۵ ه. أجل لقد فقد ظلّ الوالدین لکنه لم یفقد ظلّ اللّه ربّ العالمین، قال اللّه تعالی أ لَمْ یَجِدْکَ یَتِیماً فَآوی، وَ وَجَدَکَ ضَالًّا فَهَدی، وَ وَجَدَکَ عائِلًا فَأَغْنی.

شروعه فی التحصیل:

نشأ فی بیئة دینیة و کان هو فی أعماق قلبه محبا للعلم و الفضل، فشرع فی حیاة أبیه فی تعلم القرآن و کتاب نصاب الصبیان و کتاب حیاة القلوب للعلامة المجلسی قدس سره، و لما کان عاشقا للعلم لم یمنعه موت والده عن هدفه الأسنی، فشرع فی العلوم العربیة و المعارف الإسلامیة عند علماء بلده گلپایگان، و کان أساتذته یحسّون منه مستقبلا مضیئا و ذلک لما یرون منه من الذکاء القوی و الحفظ البالغ و المواظبة المستمرة علی التحصیل، و قد سافر فی خلال تلک الأعوام إلی (خوانسار) و هی بلدة قریبة من گلپایگان فی طلب ضالته و بقی هناک فی المدرسة العلمیّة و قد بلغ سن المکلفین فی خوانسار، و بعد أشهر رجع إلی موطنه إلی أن بلغه نبأ ورود آیة اللّه العظمی الشیخ عبد الکریم الحائری إلی (سلطانآباد أراک) و تشکیله الحوزة العلمیّة هناک فعزم علی المهاجرة إلیها مع عدم

مساعدة الظروف و الأحوال فهاجر و لسان حاله: إنّى ذاهب إلى ربّى سيهدين. و لمّا ورد مدينة أراك وجد من العلم هناك ما يطلبه و يعشقه و حصل بينه و بين الشيخ الحائرى كمال الألفة و الأنس، و لمّا بلغ ما يقرب من التاسعة عشرة من عمره حضر مجلس درس الحائرى حضور تفهم و تحقيق و جدّ و تدقيق، و داوم على ذلك إلى منتهى أيام إقامة شيخه الحائرى فى أراك.

مهاجرته إلى قم:

ثم إنّ شيخه آية اللّه العظمى الحائرى قدس سره هاجر إلى قم بدعوة علمائها

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۸

الأعلام، و كان ذلك فى سنة ۱۳۴۰ من الهجرة، و بقى السيد الگلپايگانى فى أراك.

و لما كان الشيخ الحائرى قد أحسّ من تلميذه الشاب لياقة و كفاية و براعة و توفّر المواهب و القابليّات و الذكاء القوى و العشق لطب العلم، لذا أرسل إليه كتابا مليئا بالحنان و اللطف، و دعاه إليه و طلب منه أن يترك أراك و يهاجر إلى قم، فلبى سيدنا المرجع دعوة أستاذه الحائرى الكبير و هاجر إلى قم و إلى مجلس درس شيخه المعتمد و أستاذه المحبوب، و اشتغل مجدّا فى المدرسة الفيضيّة، و كان لا يفتر عن الدرس و التدريس و المطالعة و الكتابة.

جدّه البالغ:

مما يبعث العجب هو اهتمام السيد المرجع فى تحصيل العلم و طلب الكمال و المعارف.

فقد حكى دام ظلّه لنا: أنى قد مرضت فى يوم من الأيام مرضا شديدا و غلبت علىّ الحمّى، و قد حضر وقت الدرس و حضر شيخنا الحائرى و صعد المنبر للتدريس فكلّما أردت أن أقوم و أحضر مجلس درسه لم أتمكن من ذلك، فطلبت من زملائى أن يحملونى مع فراشى و لحافى إلى محلّ الدرس و قد صنعوا ذلك، و لكن رعاية للأدب بالنسبة إلى شيخى و أستاذى طلبت منهم أن يحملونى إلى ناحية ظهر المنبر!؟.

موقفه من مجلس درس أستاذه:

ثم إنّه بمرور الأيام و بجدّة الخاص تكونت له ملكة علمية و برز من بين أقرانه.

ففى حين أن مجلس درس الحائرى الكبير كان مشحونا بالأفاضل الأعلام و المجتهدين الكرام، كان السيد المرجع قدس اللّه روحه ممن يستشكل على الأستاذ و يورد عليه ما بدا له من الأفكار، و يبدى مطالبه فى جنب تحقيقات شيخه فى ذاك الحفل العظيم، و كان أستاده يستمع إليه و يعتنى بشأنه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۱۹

أساتيذه و مشايخه العظام:

كانت عمدة استفادته من شيخه الحائرى قدس اللّه سرهما، إلا أنه حضر على جماعة من الأساتذة و الأساطين و استفاد منهم أيضا و إليك أسماؤهم:

۱- العالم الكبير حضرة السيد محمد حسن الخوانسارى المتوفى سنة ۱۳۳۷ ه- عن نيّف و أربعين سنة، المدفون فى أراك.

۲- العالم الجلیل الشیخ میرزا محمّد باقر الگلپایگانی المتولد فی گلپایگان، و المدفون بقم فی مقبرة نو و قد توفی رضوان اللّه علیه عام ۱۳۵۲ ه.

۳- آیة اللّه الآخوند ملا محمد تقی الگوگدی الگلپایگانی الذی هو من أعاظم تلامذة المحقق الخراسانی، قال المحقق الجلیل الشیخ محمد باقر الشریف زاده رحمة اللّه علیه- ابن أخت الإمام الگلپایگانی- فی شأن هذا العالم الکبیر فی مقدمة آیات الأحکام للأسترابادی ص ۳: العالم الالمعی و الفاضل الیلمعی و العلّامة الجلیل القدر المرحوم المبرور آیة اللّه الآخوند ملا- محمد تقی الگوگدی الذی کان من أعاظم تلامذة الخراسانی أعلی اللّه مقامه یعرف کل من تتلمذ علی المحقق المذکور مقامه النبیل فی العلم و العمل و الزهد و التقوی.

و قد هاجر فی أواخر عمره من گلپایگان إلی أراک و استوطن فیها و لما توفی سنة ۱۳۱۳ الشمسّیة نقل جسده الشریف إلی قم المقدسة و دفن بها فی مقبرة نو.

۴- المحقق الکبیر المیرزا محمد حسین النائینی أعلی اللّه مقامه، و قد حضر مجلس درسه عند ما ورد مع عدّة من الأعلام من النجف إلی إیران لحادثة سیاسیة، و کانت مدة تلمذه علیه نحو ثمانیة أشهر.

و قد حکی دام ظله لنا مرّة أن بحثه فی تلک الأیام کان حول قاعدة (علی الید).

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۰

۵- المحقق العظیم الشیخ محمد حسین الأصفهانی قدس سره المتولّد سنة ۱۲۷۷ ه- بنائین المتوفّی فی ۲۶ من جمادی الآخرة عام ۱۳۵۵ ه- فی النجف المدفون فیها، و قد حضر مجلس درسه ما یقرب من ثلاثة أشهر عند وروده قدس سره من النجف إلی قم فی تلک الحادثة المشار إلیها.

۶- المحقق الشهیر الآقا الشیخ ضیاء الدین العراقی قدس سره، و ذلک عند ما سافر سیدنا المرجع إلی النجف الأشرف للزیارة و بقی هناک مدة أشهر، و کان یحضر مجلس درسه، بل و کان یشکل علیه فی درسه، و کان المحقق العراقی لما عرف مقامه العلمی السامی یحبه و یعظّمه، و قد جرت بینهما قضیة لطیفة لا یسعها المقام.

۷- العالم العلم الشهیر حضرة الشیخ محمد رضا مسجد شاهی النجفی رضوان اللّه علیه، المتولد فی المحرّم سنة ۱۲۸۷ ه- و المتوفی، فی المحرّم سنة ۱۳۶۲ ه- المدفون بمقبرة تخت فولاد بأصفهان، و قد حضر عنده عند ما سافر قدس سره إلی قم.

۸- آیة اللّه العظمی حضرة السید أبو الحسن الأصفهانی نور اللّه مرقده، المتولد فی ۱۲۸۴ ه- المتوفی فی تاسع ذی الحجة سنة ۱۳۶۵ فی الکاظمیة، المدفون فی النجف، و قد استفاد منه کثیرا فی النجف فی سفر زیارته، و وقعت بینهما مباحثة علمیة فی بیت آیة اللّه العظمی السید جمال الدین الگلپایگانی من أعلام النجف الأشرف، و صارت له بسببها مکانة خاصة عند السید الأصفهانی قدس اللّه سرهما، و قال فی شأنه علی ما حکاه بعض الأعلام: أنه من النوابغ.

۹- آیة اللّه العظمی حضرة السید آقا حسین الطباطبائی البروجردی قدس اللّه نفسه و قد حضر عنده و استفاد منه فی أوائل وروده قدس سره بمدینة قم.

و کان الإمام البروجردی یحترمه کثیرا، و قد حکی لی بعض الفقهاء أن السید

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۱

البروجردی قد تعرض یوما لبیان إشکال فی مجلس درسه و قرره ثم صرّح بأن هذا الاشکال من السیّد الگلپایگانی.

۱۰- آیة اللّه العظمی مؤسس الحوزة العلمیة بقم حضرة الشیخ عبد الکریم الحائری أعلی اللّه مقامه المتولّد فی یزید و المتوفی سنة ۱۳۵۵ ه- فی قم و قد دفن جثمانه بقرب مضجع کریمة أهل البیت فاطمة (المعصومة) سلام اللّه علیها.

و کان السید المرجع قد حضر عنده کثیرا فلم ینقطع حضوره لدیه من یوم حضر علیه فی أراک إلی أن وافاه الأجل و صار إلی رحمة

اللّه تعالی فی قم، ما یقرب من اثنین و عشرین سنة متوالیة. هذا بالإضافة إلی أنه کان من تلامیذه الخاصین، و من هیئة استفتائه.

مقامه العلمی الرفیع:

مما اشتهر به السید المرجع الإمام الگلپایگانی قدس اللّه نفسه الزکیة، علمیّته الرفیعة و فقاهته السامیة و دقّة نظره حتی صار لقب (فقیه أهل البیت علیهم السلام) کأنه لقب خاص به. و قد حکی لنا أن الفقیه الجلیل المرجع عند أهل تبریز المیرزا رضی التبریزی رضوان اللّه علیه قال: إنّ فقه زرارة عند السید الگلپایگانی.

تدریسه و بحوثه:

مما له اثر خاص فی تصویر شخصیة الإمام الگلپایگانی علمیا و اجتماعیا مباشرته لأمر التدریس، فکان من أوائل أمره مدرّسا یتعلم عنده الطلاب و المشتغلون، و هذه مجلة همایون التی کانت تنتشر فی عصر آیة اللّه العظمی الحائری نشرت بحثا تحت عنوان (الروحانیة فی إیران) و عند البحث عن مدرّسی الحوزة العلمیة ذکرت أسامی اثنی عشر من رجالات العلم الذین تدور علیهم رحی التدریس، أو لهم مؤسس الحوزة الشیخ عبد الکریم الحائری قدس

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۲

سره و هکذا عدّتهم و ذکرت منهم السید المرجع قدس سره.

کما ذکر صاحب کتاب (آئینة دانشوران) مشاهیر المدرسین فی عصر الحائری قدس سره و ذکر السید المرجع منهم. و تعرض أیضا فی مطاوی هذا الکتاب لترجمة عدة کثیرة من الفضلاء و المحصلین فی عصر المؤسس الحائری و ذکر فی عدد منهم أنه من تلامیذ السید الگلپایگانی، أو أنه تتلمذ عنده.

و قد ذکر لی السید بنفسه قدس سره فی بعض المناسبات أنه فی أوائل أمره و حینما کان یدّرس السطح العالی کان یدّرس فی کلّ یوم خمسة دروس أو أکثر.

و لما ارتحل الإمام البروجردی کان مجلس درس سیدنا الگلپایگانی أکبر درس فی الحوزة، یحضر فیه ما یقرب من ألف أو أکثر من العلماء و الفضلاء فی المسجد الأعظم بقم.

و قد منحه اللّه تعالی التوفیق للتدریس علی مستوی الخارج العالی ما یقرب من ستین سنة. کما یظهر ذلک من حاشیته علی درر الأصول فراجع.

جدّه فی تربیة العلماء و المجتهدین:

کان له اهتمام بالغ فی تربیة الطلاب و المشتغلین و العلماء و المجتهدین، و من جملة الطرق التی کان یستعملها لتحقیق هذا الهدف أنه فی بعض المسائل المشکلة کان یطلب من الفضلاء الحاضرین فی درسه أن یتفحّصوا عن مدارک المسألة و الأقوال فیها، و یطلب منهم التحقیق و التنقیب حولها و إظهار ما یقوی عندهم فیها.

و عندی رسائل و مکتوبات مختصرة حول بعض المسائل من أفاضل تلامیذه، صنفوا تلک الرسائل بأمره و تحت رعایته و إرشاده و قدموها إلیه، و من جملتها رسالة من تلمیذه المعروف العالم الجلیل الشهید الشیخ علیّ القدّوسی النهاوندی رضوان اللّه علیه، حول المرأة المضطربة من حیث الدم و ذکر فی ختام تلک الرسالة الشریفة ما یعجبنی نقله و یستفید منه القارئ المحترم. قال:

(و نشکر الأستاد أدام اللّه ظله الوارف علی ابتکار هذا الطریق للتشویق

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۳

و للتربيـة. و هـذا الطريق اولى و أحسن بمراتب مما اتّخذه سائر الأساتيد و المراجع أدام اللّه ظلّهم، و رحم اللّه الماضـين منهم من أخذ الجزوات و الامتحانـات التى لم تخـل من الإشـكال و الشـبهة. و نرجو من اللّه تعـالى و نتمسّك بأوليائه عليهم السـلام أوّلا بطول عمره الشـريف و عزّته و توفيقه. و نسـئل من الأسـتاذ مـدّ ظله ثانيا إدامـة هذا الطريق و تعقيبه و تشويق من يرجو ارتقائه إلى المدارج العالية، لأـن الفقه و الفقاهـة فى الحوزة المقدسـة فى أعلى مراتب السـقوط، و قبله التقوى و الورع، و الأـمر خـارج عن أيـدى أمثالنـا، فـالقول بوجوب اتخـاذ رأى جـدّى سـريع و عزم راسـخ قوىّ لاـ يمنعه الموانع و الفلتـات لحفـظ هاتين العظيمتين أعنى الفقه و التقوى، و تربية الأـفراد بهمـا قوىّ جـدّا على أمثال سـيدنا الأسـتاد أدام اللّه تعالى ظلّه. و لا حثّنا على ارتكاب هـذه الجسارة و الجرأة الّا وظيفـة شـرعيّة حصـلت مما نرى فى الحوزة المقدسة من سـقوط هاتين العظيمتين، و نرجو من الأسـتاد دام ظله العفو و نسأل منه الدعاء، و السؤال من اللّه و من وليّه عجّل اللّه تعالى فرجه لتوفيق الجميع. ۲۸ رجب ۸۵).

كتبه العلميّة و الفتوائية:

لسـيدنا المرجع الراحل رسائل عملية يرجع إليها المقلدون بعد السـيد البروجردى قدس سرهما، و له كتب و تقريرات علميّة فى متناول أيدى العلماء و المجتهدين و إليك ما نعرف منها:

۱- منتخب الأحكام و قد طبع هذا الكتاب فى أوائل مرجعيته بالفارسية.

۲- مختصـر الأحكام و هو كتاب مشـتمل على أبواب الفقه بصورة إجماليـة و كان أول رسالـة عملية صدرت منه مشـتملة على آرائه و فتاواه و كانت أوّلا بالفارسية ثم ترجمت بالعربية و الاردوية و الانكليزية و غيرها من الألسن.

۳- حاشية توضيح المسائل، و هى تعليقات فارسية على توضيح المسائل

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۴

للإمام البروجردى.

۴- توضيـح المسائل، و هى رسالة جامعة لشـتات الأبواب الفقهية بالفارسـية ۵- مجمع المسائـل، و هو كتاب حاو للاسـتفتاآت الواردة عليه من أرجاء العالم الإسـلامى، و قد طبع فى ثلاث مجلّدات مرارا و هى مشتملة على أبواب الفقه من التقليد الى الحدود و الديات و كانت بالفارسية و قد ترجمت فى بيروت إلى العربيّة بشكل بهيج.

۶- مناسك حج بالفارسـية ۷- مسائـل الحـج و هى ملخّص ما أفاده فى مجلس درسه ۸- دليـل الحاج، و هـذا هو دليل الحاج للمرجع الراحـل الكبير السـيد الحكيم قـدس سره و قـد أدرجت فتـاوى الإمـام الگلپايگانى فيه، و لا يخفى ان هاتين الرسالتين قـد طبعتا تحت عنوان مناسك الحج.

۹- مناسك الحج. و هى رسالة فى موضوع الحج عربية مختصرة.

۱۰- حول مسائل الحج. و هى رسالة مشـتملة على أسـئلة حول الحج و أجوبتها كانت فارسية ثم ترجمت إلى العربية و لها مقدّمة بقلم هذا العبد.

۱۱- أحكام نماز خوف و مطاردة، و هى رسالة فارسية حول صلاة الغازين و المجاهدين فى الحرب، طبعت مستقلة بالفارسية.

۱۲- رسالـة الأـمر بـالمعروف و النهى عن المنكر، و المسائـل الإسـلامية الاجتماعيـة. و هى رسالـة فارسية طبعت مرارا فى آخر مجمع المسائل ج ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۵

۱۳- احكامى از حـج، رسالة فارسـية حول مسائل خصوص الحج طبعت مسـتقلة ۱۴- أحكام عمره هى رسالـة فارسـية حول خصوص العمرة مطبوعة مع المناسك الفارسى.

۱۵- رسالة فی صلاة الجمعة و العیدین، و هی عربیة، طبعت مرارا و هذه الرسالة مشتملة علی فروع کثیرة حول هاتین الصلاتین.

۱۶- رسالة حول المحرمات بالنسب، مختصرة عربیّة.

۱۷- رسالة مختصرة حول عدم تحریف القرآن، و هی مطبوعة عربیّة.

۱۸- إفاضة العوائد، فی التعلیق علی درر الفوائد، و هی مباحث هامّة أصولیة ألّفها فی عصر أستاذه الحائری تعلیقا علی کتابه عند ما کان یلقی دراساته الأصولیة علی متن درر الأصول، و قد طبع هذا الکتاب الشریف الذی تم تألیفه قبل ما یقرب من ستین سنة طبع أخیرا فی مجلدین بعد أن کان مخطوطا بخطه الشریف.

۱۹- تعلیقاته علی العروة الوثقی للسید الفقیه الطباطبائی الیزدی قدس سره و هی تعلیقات أنیقة قد طبعت مرآت عدیدة مستقلة أو مع المتن، و هذه التعلیقات مشتملة فی بعض مواردها علی الاستدلال فهی من التعلیقات المشتملة علی التحقیقات العلمیّة التی ینتفع بها العلماء و الفضلاء، و سمعت أنه لما أرسلت نسخة منها إلی النجف رغب فیها الفضلاء و الأعلام و طلبوا إرسال نسخ أخری و قد طبعت هذه التعلیقات فی عصر الفقیه البروجردی أعلی اللّه مقامه.

۲۰- تعلیقاته علی وسیلة النجاة، لآیة اللّه العظمی السید أبو الحسن

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۶

الأصفهانی رضوان اللّه علیه، و قد طبعت مع المتن فی بیروت فی مجلّدین و فی إیران فی ثلاث مجلّدات.

۲۱- تعلیقاته علی قضاء السید الطباطبائی الیزدی، و قد ألفها حینما کان مشتغلا بتدریس أبحاث القضاء، لکن هذه غیر مطبوعة.

۲۲- کتاب تفصیلی حول صلاة الجمعة، علی ما صرّح بذلک فی رسالته فی صلاة الجمعة المطبوعة.

۲۳- الهدایة إلی من له الولایة، و هی تقریر أبحاثه العالیة حول ولایة الفقیه و سائر من له الولایة، فقد بحث دام ظله عن ولایة الفقیه من قبل هذا بما یزید علی أربعین سنة، و قد طبعت هذه الرسالة سنة ۱۳۸۳ ه- و هی بقلم العلامة الحجة جناب الحاج الشیخ أحمد الصابری الهمدانی دام عزّه.

۲۴- کتاب الحج، و هو تقریر أبحاثه العالیة حول الحج هو بقلم المقرر المذکور دام عزه، و قد طبع منه المجلد الأوّل و الثانی، کما و ان المجلد الثالث تحت الطبع الآن.

۲۵- بلغة الطالب، و هی تعلیقات علی البیع من مکاسب علم العلم و التقی الشیخ مرتضی الأنصاری قدس سره، و هذا الکتاب تقریر محصّل أبحاث الإمام الگلپایگانی قدس سره حینما کان مشتغلا بالبحث فی المتاجر. و هو بقلم العلامة الحجة جناب الآقا السید علی المیلانی دام عزّه. و هو قد طبع فی سنة ۱۳۹۹ ه.

۲۶- کتاب القضاء، و هو تقریر أبحاثه العالیة حول أمر القضاء بقلم المقرّر المذکور دام عزّه. و قد طبع هذا الکتاب فی مجلّدین یستفید منه العلماء.

۲۷- کتاب الشهادات، و هو تقریر أبحاثه الشریفة حول شهادة الشهود بقلم

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۷

المقرر المذکور دام توفیقه و طبع قبل سنوات.

۲۸- کتاب الطهارة، و هذا الکتاب تقریر أبحاثه العالیة حول الطهارة و النجاسة بقلم العلامة الحجة جناب الشیخ محمد هادی المقدس النجفی دام عزه و قد طبع فی سنة ۱۴۰۲ ه.

۲۹- کتاب القضاء، تقریر أبحاثه دام ظله فی القضاء، بقلم المقرر المذکور و هذا الکتاب الآن فی قید الطبع.

۳۰- مباحث من الحج، و أحکام العمرة بقلم الفاضل الحجة الشیخ محمد علی الشاهرودی دام عزّه و هی الآن تحت الطبع.

۳۱- الدّرّ المنضود فی أحکام الحدود تقریر أبحاثه العالیة حول الحدود، بقلم هذا العبد (علیّ الکریمی الجهرمی) و قد طبع المجلّد

الأوّل منه فی السنة ۱۴۱۲ ه- فی خمس مأة صفحة، و سیرد المجلّد الثانی منه محافل العلماء إن شاء اللّه تعالی و نسأل اللّه التوفیق فی طبع سائر مجلداته.

۳۲- نتائج الأفکار فی نجاسة الکفّار، و هی تقریر أبحاثه العالیة فی سنة ۱۳۸۸ ه- فی إثبات نجاسة الکفّار و أهل الکتاب بقلم هذا العبد أیضا، و قد طبع هذا الکتاب قبل سنتین من هذا أی عزّة محرّم الحرام عام ۱۴۱۳ ه. کما و أن لی کتب عدیدة فی تقریرات أبحاث الإمام الگلپایگانی لم تطبع بعد.

منها مناهل الحیاة فی أحکام الأموات.

و منها مناهل الظماء فی أحکام القضاء.

و منها جوهرة السعادة فی أحکام العدالة.

و منها نفائس الإشارات فی أحکام الشهادات.

و لی کتاب آخر باسم (المرجع و المراجعون) مشتمل علی اسئلة و ردت علی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۸

سیدنا الأستاذ المرجع قدس سره بالعربیة و ردودها لم یطبع أیضا.

۳۳- أحکام أموات و هی رسالة فارسیة حول شتات الأحکام المتعلقة بالأموات کلها علی حسب فتاوی الإمام الگلپایگانی و قد جمعها بعض أهل العلم و طبع هذا الکتاب أخیرا.

۳۴- هدایة العباد و هی مجموعة فتاواه فی أبواب العبادات و المعاملات، باللغة العربیة، فی مجلدین.

۳۵- إرشاد السائل و هی مجموعة لطیفة من الاستفتاءات الواردة علیه من الممالک العربیة و قد طبعت ببیروت.

۳۶- آداب و أحکام حجّ.

۳۷- بالفارسیة ولی مقدّمة علیها. واجبات حجّ بالفارسیة أیضا.

۳۸- أحکام النساء و هی رسالة حول الدماء الثلاثة و دروس فی مسائل النساء بشکل مبسّط و واضح بقلم الشیخ أکرم برکات طبعت فی بیروت قال فی مقدّمته: و کنت القی الدروس علی رأی المرجعین الکبیرین آیة اللّه العظمی الإمام الخمینی قدس سره و آیة اللّه العظمی السید الگلپایگانی دام ظله.

و قد عرضت هذه الفتاوی علی رأی المرجعین الکبیرین علی أساس انّهما أکثر المراجع تقلیدا فی هذا الوقت و قد أشرت فی هذا الکرّاس الی مواطن الاختلاف بین المرجعین الکبیرین ان کان هناک اختلاف انتهی.

۳۹- قسم من بیاناته و مراسلاته و برقیاته ۴۰- حواشیه علی بعض الکتب و هی غیر مطبوعة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۲۹

۴۱- رسالة الاجتهاد و التقلید، و هی لم تطبع بعد و لها قضیّة طویلة لا یسع المقام ذکرها.

۴۲- مباحث الطهارة غیر منقحة.

۴۳- مباحث القضاء غیر منقحة.

۴۴- مباحث الشهادات غیر منقحة.

۴۵- مباحث الحدود غیر منقحة.

تلامیذه:

و مما منّ اللّه تعالی علی سیدنا المرجع الأعلی السید الگلپایگانی قدس اللّه سره أنه قد تخرج علی یدیه و منهجه الفقهی العمیق عدد کبیر من العلماء و المجتهدین، و الفقهاء و المحققین و قد کنا نشاهد مجلس درسه فی المسجد الأعظم و هو حافل بالطلاب و

المشتغلین و الأفاضل و المجتهدین، و من الصعب جدا استقصاء جملتهم، و أصعب منه استقصاء من حضر لدیه، و تتلمذ عنده فی طول ما یزید علی سبعین سنة کان یدرس فیها سطحا أو خارجا، و لعله لا یوجد فی التأریخ المعاصر من له تلک السابقة الممتدة فی تدریس الفقه و الأصول التی کانت للسید المرجع الراحل قدس سره و لا یسعنا فی هذه العجالة أن نورد فی هذه العجالة أسماء بعض من رأیناهم طوال سنوات فی مجلس درسه أو اطلعنا علی کونهم من تلامذته من أهل الاطلاع، سواء کانوا من السابقین أو اللاحقین شیوخا أو شبابا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۳۰

المرجع الراحل علی لسان العلماء أهل القلم

لقد جاء ذکر المرجع الراحل علی لسان العلماء و المصنفین و أهل القلم و المؤلفین و إلیک قسما منها.

۱- یقول العلامة الشیخ آغا بزرگ التهرانی: هو السید محمد رضا بن السید محمد باقر الگلپایگانی عالم جلیل و مدرّس فاضل ولد فی سنة ۱۳۱۶ و نشأ فتعلّم المبادی و قرأ المقدّمات علی بعض الفضلاء، و حضر فی قم علی الحجة الشیخ عبد الکریم الیزدی الحائری مدّة کتب فیها تقریراته و هو عمدة اساتیذه، و هو الیوم من العلماء الفضلاء فی قم و من المدرّسین المشاهیر بها و له آثار علمیّة منها حاشیة (درر الفوائد) لأستاذه المذکور فرغ منها فی سنة ۱۳۵۶ الی غیر ذلک. «۱»

۲- و قال المحقق الجلیل و الشهید السعید السید محمد علی القاضی الطباطبائی التبریزی رضوان اللّه علیه- عند ذکر مشایخ أجازته-: منهم سیدنا و أستادنا الأعظم الفقیه و المرجع الأشهر فی العالم الإسلامی السید محمد رضا الگلپایگانی أدام اللّه ظله الوارف علی رؤس المسلمین عن مشایخه الأجلّاء رؤساء الدین و الملّة قدس اللّه أرواحهم. «۲»

۳- و قال العالم الجلیل الحاج المیرزا مهدی البروجردی رضوان اللّه علیه:

سید العلماء العاملین و زبدة الفقهاء و المجتهدین الحاج السید محمد رضا

---

(۱) نقباء البشر ج ۲ ص ۷۴۲.

(۲) اللوامع الإلهیّة فی المباحث الکلامیّة ص ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۳۱

الگلپایگانی أدام اللّه أیام فیوضاته. «۱»

۴- و قال العالم الفقیه الشیخ علی پناه الاشتهاردی دامت إفاضاته: المرجع الدینی المعروف بفقیه أهل البیت علیهم السلام سید الفقهاء العاملین سماحة آیة اللّه العظمی الحاج السید محمد رضا الگلپایگانی مدّ ظلّه العالی و طوّل اللّه عمره الشریف و جعل حفظ الحوزات العلمیة تحت رعایته. «۲»

۱- و قال العالم الناسک الجلیل الشیخ محمد حسین الاعلمی الحائری رضوان اللّه علیه: محمد رضا الگلپایگانی: العالم المتبحر الفقیه التقی النقی المعاصر، فی البلدة المبارکة (قم) المولود سنة ۱۳۱۶ هاجر من مسقط رأسه بعد تکمیله الأدبیّات و السطوح الی بلدة عراق العجم سنة ۱۳۳۵ ه- و حضر بحث شیخنا عبد الکریم الحائری أعلی اللّه مقامه و صار من اجلّة تلامذته و خواص مجلس درسه و بحثه هناک ثم انتقل إلی البلدة المبارکة (قم) و اشتغل بالبحث و التدریس فی الفقه و الأصول و حضر مجلس درسه جماعة من فحول حوزة قم و صار من خواصّ سیدنا البروجردی (ره) ثم صار مستقلا و مرجعا للعموم الی یومنا هذا سنة ۱۳۹۲ و ینبغی ان یقال فی حقه:

السیّد العلّامة المحقق و السند الفهامة المدقق

مؤسّس المبانی الأصلیّة ممهّد القواعد الفرعیّة

ممیّز الحلال و الحرام و حافظ الحدود و الأحکام

و له آثار جلیلة من المدارس و المساجد و المستشفیات فی البلاد المتفرّقة إلی یومنا هذا سنة ۱۳۹۲ ه- و أبوه السید محمد باقر من اجلة السادة کأجداده. «۳»

---

(۱) برهان روشن ص ۱۵۶.

(۲) مجموعتان من فتاوی العلمین ص ۱۴.

(۳) دائرة المعارف ج ۲۶ ص ۲۶۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۳۲

۲- و قال الفاضل الرازی: أستاذ الفضلاء المعاصرین و علّامة المتأخرین الفقیه الجامع و النبیه البارع سیدنا الأستاذ آیة اللّه العظمی گلپایگانی مدّ ظله. «۱»

۳- و قال أیضا: سید العلماء و المجتهدین رئیس الملّة و الدین الآقا الحاج السید محمد رضا بن العالم الجلیل الآقا السید محمد باقر الگلپایگانی من مشاهیر العلماء و مراجع العصر الأجلّاء و أکابر العلماء الإسلامی. «۲»

۴- و قال الفاضل الشیخ نور الدین الشاهرودی: آیة اللّه العظمی الگلپایگانی: هو السید محمد رضا بن السید محمد باقر الگلپایگانی ولد فی سنة ۱۳۱۶ هجریة حضر فی قم علی العالم المؤسّس الحجّة الشیخ عبد الکریم الیزدی الحائری مدّة کتب فیها تقریراته و هو عمدة أساتذته، له آثار علمیّة منها حاشیة (درر الفوائد) لأستاذه المذکور، و هو الآن من کبار مراجع التقلید فی دنیا الشیعة و مقرّه فی قم المقدّسة حیث یقوم بمهامّ مرجعیّته و وظائفه الشرعیة غیر انّ نشاطه التدریسی قد انحصر فی الآونة الأخیرة نظرا لکهولته المتقدّمة و کان قد اشتغل بالبحث و التدریس فی حوزة قم العلمیّة لسنوات طویلة. «۳»

---

(۱) گنجینهٔ دانشمندان ج ۲ ص ۳۱.

(۲) گنجینهٔ دانشمندان ج ۲ ص ۳۱.

(۳) أسره المجدّد الشیرازی ص ۳۴۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۳۳

ارتحال المرجع الأعلی إلی الملاء الأعلی

ثم انه قد عرضته فی أواخر عمره اختلالات فی صحته و کان تحت مراقبة الأطباء الی ان عرضه فی مساء یوم الاثنین ۲۱ جمادی الثانیة ۱۴۱۴ ه. ق ضیق التنفس و لا یزال کان یشتدّ الداء و علی اثر ذلک فقد نقل المرجع الفقیه الراحل الی مستشفی الشهید رجائی بطهران و کان لجنة من الأطباء یواظبون علی حاله و بذلوا کلّ الجهود کی تتحسن حاله و تعود صحته و حیث انّه لا مفرّ عن قضاء اللّه تعالی فقد وقعت الحادثة العظمی و الثلمة العظیمة فی الإسلام و ودّع الإمام الگلپایگانی هذه الدنیا الفانیة و أجاب دعوة ربه الکریم مساء یوم الخمیس ۲۴ جمادی الثانیة ۱۴۱۴ ه. ق مقارنا لغروب الشمس و عند وقت الأذان و کأنّه کان ینتظر وقت المغرب من لیلة الجمعة و غربت شمس سماء الفقاهة و المرجعیة بعد ان کان یضیء العالم الإسلامی طول أعوام طویلة کثیرة فانا للّه و انا إلیه راجعون و لم یمض الا قلیلا حتی انتشر خبر رحیل المرجع الأعلی الإمام الگلپایگانی من المذیاع و التلفزیون فصاح الناس رجالا و نساء و صغیرا و کبیرا و أقبلوا الی المستشفی و کان هناک ما کان مما لا یمکن شرحه ثم فی الیوم التالی أی یوم الجمعة فبدأ التشییع المهیب بعد

الظهر من المستشفی الی میدان بهمن فی ملائین من النفوس المؤمنة یلطمون خدودهم و یضربون علی صدورهم و رؤسهم و فیهم الشخصیات الدینیة و السیاسیة و الاجتماعیة و العلمیّة کقائد الثورة الإسلامیة آیة اللّه الخامنئی دامت برکاته و لم یعهد بعد الإمام الخمینی قدس سره مثل هذا التشییع العظیم فان هذه الجنازة المطهرة کانت علی رؤس الأمة الإسلامیة و بحر النفوس الإنسانیة تموّج به الی ان بلغ النعش الطاهر الی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۳۴

میدان بهمن بعد ان مضی ما یقرب من ست ساعات ثم بعد ذلک شیع النعش الطاهر بالسیارات إلی مدینة قم و فی نفس اللیلة قد باشر جمع من أهل العلم و غیرهم فی بیته الشریف بتغسیل هذا الجسد المبارک و کان یقرء فی خلاله المراثی و زیارة عاشورا و الأدعیة و یذکر مصائب الزهراء و أهل بیت النبوة علیهم السلام و قد کفن فی کفنه الذی أعدّه لنفسه من قبل أربعین سنة تقریبا و کان مکتوبا علیه جمیع القرآن الکریم الذی کان یعشق به طول عمره و لا یزال کان یقرأه صباحا و مساءا.

ثم من الساعة التاسعة بدأ تشییع نعشه الطاهر من مسجد الإمام المجتبی (ع) و هو فی مدخل بلدة قم و قد عجز البیان و القلم عن شرح هذه الصحنة العظیمة و کان تشییع الامام الگلپایگانی بقم مما لم یعهد مثله فی تاریخ قم. و لما ان ورد النعش الشریف الصحن المبارک و أدخلوه فی حرم کریمة أهل البیت و اطیف به لآخر الوداع صلّی علی نعشه الطاهر المحقق الکبیر فقیه العصر آیة اللّه الشیخ لطف اللّه الصافی الگلپایگانی دام ظله العالی ثم أدخل فی الحرم الشریف من جهة الرأس و دفن فی جوار شیخه و أستاذه الذی کان یحبّه و یذکره طوال عمره، أجل دفن هناک جنبا بجنب و کان اللّه تعالی ادّخر هذا المکان الشریف لمن کان أحب تلامیذ آیة اللّه الحائری عنده. الا فسلام اللّه علیه یوم ولد و یوم مات و یوم یبعث حیا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۳۵

نماذج شعریة مما قیل فی رثاء المرجع الراحل

«مأتم النفس» فی رثاء مرجع الأمة الإسلامیة السید الگلپایگانی قدس سره

لمن المآتم فی البلاد تقام هذا المسا و تنکّس الأعلام

و لم البلاد شبابها و کهولها مستعبرون کأنّهم أیتام

و لم القلوب و قد غدت ملتاعة فیها من الألم المحض ضرام

هو هل لغیر أبی «جواد» راحلا من بعد أن فتکت به الآلام

فانظر تشاهد أعینا و کافة إنّ الدموع علی الفقید سجام

و أسمع أنین المؤمنین فرزءهم ما لیس توصف حاله الأقلام

یا عمق جرح المسلمین بفقدهم من للعقیدة مقول و حسام

رحل الفقیه الموسویّ عن الدّنا فانهار صرح للهدی و دعام

رحل الفقیه الموسویّ مکرّما فاستقبلته ملائک و کرام

و إذا بکت «إیران» فقد عظیمها فلقد بکاه الدین و الإسلام

صبرا «جواد» فما فقدنا مرجعا تعتاده الفقراء و الأیتام

صبرا «جواد» فما أبوک بمیّت و متی احتوی القمر المنیر ظلام

تاقت له حور الجنان و إنّه الآن فی ربع الخلود ینام

أرّخت «أنّ (۵۱) أبا (۴) جواد (۱۴) عنده (۱۲۹) مع (۱۱۰) آل (۳۱) بیت (۴۱۲) أبی (۱۳) البتول (۴۶۹) مقام (۱۸۱)

۱۴۱۴ هجری أبو أمل الربیعی سپاه ۹ بدر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۲، ص: ۴۳۶

أبیات شعریة فی رثاء و تاریخ وفاة آیة اللّه العظمی السید الگلپایگانی قدس سره الشریف.

رکن الشّریعة یوم موتک قوضا و الفیض بعدک غاض و أظلم الفضا

حوزات أهل العلم کنت رئیسها و الأمّة الإسلام سیفا منتضی

و لقد ربحنا فیک أکبر مرجع و خسارة الفقدان لن تتعوّضا

جاورت فی الدّارین مرقد فاطم و غدا شفیعک فاطم و المرتضی

إن غاب شخصک أرّخوه: (بلحده (۴۹) فالاسم (۲۱۲) حیّ (۱۸) یا (۱۱) محمّد (۹۲) الرّضا (۱۰۳۲))

المجموع ۱۴۱۴ ه-

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الجزء الثالث

مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعٰالَمِینَ الذی فضل العلماء العالمین علی الشـهداء و عباده الصالحین و جعلهم فی آیة الشهادة قرینا لملائکته المقربین و الصـلاة و السلام علی من بعثه رَحْمَةً لِلْعٰالَمِینَ أبی القاسم محمد و علی آله و عترته الطیبین معادن الحکمة و ینـابیع العلم و الیقین و مهابـط الوحی و روح الأـمین و اللعن الـدائم و الخیب الخـاذل علی أعـدائهم أصول الجهـل و العصبیـة العمیـاء أجمعین من الآن الی قیام یوم الدین.

و بعد فقد قال الله سبحانه و تعالی فی کتابه المبین إِنّٰا جَعَلْنٰا مٰا عَلَی الْأَرْضِ زِینَةً لَهٰا لِنَبْلُوَهُمْ أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا «۱».

من المسلـم المصـرح به فی هـذه الآیة الکریمة أن اللّه تعالی قد جعل ما علی وجه الأرض زینة و حلیة لها، و أن المقصد و الهدف من ذلک هو الاختبار و الامتحان.

بالإطاعة و العصیان.

---

(۱) سورة الکهف الآیة ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶

و إنما الإجمال و الإبهام من حیث المراد من «ما علی الأرض الذی جعله الله زینة لها» ففیه وجوه و احتمالات:

أحدها: أن المراد منه هو الأنهار و الأشجار و الحیوان و النبات و الجماد و أنواع المخلوقات.

ثانیها: انه هو الرجال.

ثالثهـا: الأنبیـاء و العلمـاء، و إذا صـرفنا النظر عن الاحتمال الأول فإن الثانی و الثالث قابلان للجمع و لا منافاة بینهما، فإنه یبعـد جـدا ان یکون المراد من الرجـال هو مطلق الجنس المـذکر و ما یقابل الأنثی فکم من هو کـذلک و تنفی عنه الرجولیـة کما قال أمیر المؤمنین علی علیه السلام:

یا أشباه الرجال و لا رجال حلوم الأطفال و عقول ربات الحجال. «۱».

بـل الظـاهر منه هـو الرجـال المـذكورون فى القرآن الكريم الموصوفـون على لسـان الله تعـالى تـارة بقوله تعـالى فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ «۲» و أخرى بقوله تعالى فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَ الْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ إِقَامِ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ «۳».

و ثالثة بقوله سبحانه مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ. «۴».

إذا فلا غرو فى أن يقال: إن زينة الأرض هم الأنبياء و العلماء و هم الرجال الذين عرفهم الله تعالى بتلك الأوصاف الجميلة.

و لو أريد من «ما على الأرض» مطلق ما على وجه الأرض على ما هو مقتضى

---

(۱) نهج البلاغة الخطبة ۲۷.

(۲) سورة التوبة الآية ۱۰۸.

(۳) سورة النور الآية ۳۸.

(۴) سورة الأحزاب الآية ۲۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۷

الاحتمال الأول فإن العلماء من ابرز مصاديق ما على وجه الأرض و من أعلى نماذج الزينـة لها، فلو لا العلماء لما كانت للأرض زينة أو لكانت زينة الأرض ناقصة جدا.

نعم لاـ بـد من التنبيه على نكتـة- و لعلهـا غير خافيـة على القارئ المحترم- و هى أن المراد من العلماء ليس هو مطلق من درس الكتب الدارجة و تعلم و عرف الاصـطلاحات المتداولة و القواعد و الأصول المعمولة فعن أبى عبد الله عليه السلام فى قول الله عز و جل إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ «۱» قال: يعنى بالعلماء من صدق فعله قوله و من لم يصدق فعله قوله فليس بعالم «۲».

ثم ان من هؤلاء العلماء الأفـذاذ الـذين يجـدر بهم ان يكونوا زينة للأرض هو اسـتأذنا الأفخم و أسوة العلماء الأعاظم و المراجع الدينية الـذى تلمـذنا لـديه أعواما كثيرة و اسـتفدنا من منهل علمه العـذب الغزير و فقهه العميق سـنين متواليـة المرجع الدينى الأعلى و آية الله العظمى السـيد محمـد رضـا الموسـوى الگلپايگـانى تغمـده الله بغفرانه و رضوانه و أسـكنه بحبوحـات جنـاته و حشـره الله مع أجـداده الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

و من جملـة ما اسـتفدنا من إفاداته الجامعة و تلقيناه من دروسه العالية و ابحاثه الفاخرة مباحثه فى الحدود التى هى من المسائل المهمة و قد كثر الابتلاء بها و كانت على حسب تأليفنا ثلاثة مجلدات.

و قـد طبع المجلد الأول فى أيام حياته- و يا لذكرى تلك الأيام السـعيدة- كما و ان المجلد الثانى كان تحت الطبع مشـرفا على التمام فاذا حـدث الحادث العظيم و وقعت الواقعة المؤلمة التى ابكت العيون و اولمت القلوب اعنى حادث ارتحاله من دار الغرور الى مسـتقر النور و الى الرفيع الأعلى و صار ضيفا لربه الكريم.

---

(۱) سورة الفاطر الآية ۲۸.

(۲) الكافى ج ۱ ص ۳۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۸

و هذا هو المجلد الثالث الذى يخرج الى النور و قد فقدنا هذه الشخصـية اللامعة القذة ما يقرب من سـنتين و لم تنس و لا تنسـى تلك المصيبة العظمى.

و البقاع التى كان يعبد الله أو يصـلى أو يقرء القرآن فيها أو يلقى دروسه على العلماء و المجتهـدين فيها تفزع و تنادى بالغربة و الوحدة

و علی فقد هذا المرجع الکبیر و الزعیم العظیم، و عسی أن یکون طبع هذا الکتاب مما یسره و یفرحه فی عوالم القدس و یمن علینا بدعائه فی مماته کما کان یمن علینا بذلک فی حیاته و السلام علیه و جزاه الله خیر جزاء المحسنین.

و کیف کان فهذا الجزء أیضا قد حوی مباحث هامة و مطالب کانت محل الحاجة و الابتلاء و هی:

۱- حدّ السرقة ۲- حدّ المحاربة ۳- حدّ الارتداد.

کما و قد اشتمل علی مباحث «المفسد فی الأرض» الذی قلّما تعرضوا له مستقلا فی الکتب الفقهیة.

و کل بحث من تلک الأبحاث متضمن لمطالب نافعة و نکات رائعة عسی الله سبحانه و تعالی أن ینفع بها العلماء البارعین کما و قد من علینا بان صار الجزءان الأولان من کتابنا مورد إقبال الأعلام و الأجلاء و أصبحت تلک الأبحاث واردة فی الأندیة العلمیة و الدروس العالیة التی تقام فی الحوزة العلمیة.

و الحق أنه نظرا إلی أهمیة الموضوع و هو الحدود فإن الأمة الإسلامیة الیوم بحاجة ماسة الی هذه الدراسات و الأخذ بما فیها من الأحکام کی ینالوا خیرا.

و عند ما طبع المجلد الأول من هذا الکتاب فقد وصل إلینا من بعض رجالات العلم و التقوی تقاریظ قد ابدی فیها عواطفهم الکریمة کما و أن غیر واحد من الأعاظم و المشتغلین الأکارم فی الحوزة العلمیة المبارکة قد طلبوا إکمال الأبحاث و طبع کل المطالب.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۹

و انی اغتنم هذه الفرصة و أقدم ثنائی العاطر و شکری الجزیل الخالص المتوافر إلی هؤلاء الأجلاء و الأفاضل القاطنین فی الحوزة الشریفة أو سائر البلدان، شملهم الباری برحمته و إحسانه.

و أعترف أنی لا أستطیع أن أؤدی حق تلک العواطف الکریمة الخالصة.

و الرجاء من الله تعالی ان یجعل هذا الکتاب ذخیرة صالحة لیوم فقری و فاقتی.

یَوْمَ لٰا یَنْفَعُ مٰالٌ وَ لٰا بَنُونَ إِلّٰا مَنْ أَتَی اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ «۱».

یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ مٰا عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ مٰا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَیْنَهٰا وَ بَیْنَهُ أَمَداً بَعِیداً. «۲».

یَوْمَ تَأْتِی کُلُّ نَفْسٍ تُجٰادِلُ عَنْ نَفْسِهٰا وَ تُوَفّٰی کُلُّ نَفْسٍ مٰا عَمِلَتْ وَ هُمْ لٰا یُظْلَمُونَ «۳».

و المأمول من المولی جل جلاله ان یجعله أثرا خالدا علی مر الأعصار و الدهور و تصرم الأعوام و الشهور، و نکون بذلک ممن قد أدی قلیلا من کثیر من الحقوق التی کانت لسماحة سیدنا الأستاذ الأکبر قدس الله نفسه علینا إنه سمیع مجیب و علی کل شیء قدیر و السلام علی عباد الله الصالحین و أفضل الصلاة و السلام علی معلمی الخیر و مفاتیح البرکة محمد و آله الطاهرین.

قم الحوزة العلمیة علی الکریمی الجهرمی

---

(۱) سورة الشعراء الآیة ۸۹.

(۲) سورة آل عمران الآیة ۳۰.

(۳) سورة النحل الآیة ۱۱۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳

حدّ السّرقة

اشارة

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌۳، ص: ۱۵

حدّ السرقة

قال المحقّق: الباب الخامس فی حدّ السرقة، و الكلام فی السارق و المسروق و الحجة و الحد و اللواحق.

الأول فی السارق و يشترط فی وجوب الحد عليه شروط: الأول البلوغ فلو سرق الطفل لم يحدّ و يؤدّب

أقول: لا شكّ فی أن وجوب الحدّ على السارق مشروط بشرائط، و قد اختلفوا فی عددها فذكر بعض ثمانية و آخر عشرة، و يمكن ان تكون أزيد من ذلك و هذا بملاحظة الإخراج من الحرز كما فی الجواهر، و قد ذكر فی الشرائع ثمانية شروط، أولها البلوغ، و فرّع على ذلك انه لا يحدّ الطفل إذا سرق.

و قد عبّر رحمة اللّه عليه بالحدّ فلا يرد عليه الإشكال بعد ذلك عند تعرضه بأنه قد يقطع يد الصبی، و ذلك لأنه ليس من باب الحدّ، و هذا بخلاف من عبّر بالقطع

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌۳، ص: ۱۶

كالشيخ قدس سره حيث قال: لا قطع إلا على مكلف و هو البالغ العاقل فأما غير المكلف و هو الصبی أو المجنون فلا قطع على واحد منهما لقوله تعالى فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمٰا جَزٰاءً بِمٰا كَسَبٰا نَكٰالًا مِنَ اللّٰهِ، و انما يعاقب من كان عاقلا انتهى «۱».

و قال بعد ذلك: فان كان السارق مجنونا فلا قطع و ان كان غير بالغ فلا قطع انتهى.

و على الجملة فمن عبّر بالقطع لو قال بتعزير الصبی بالأمور المذكورة فی الروايات حتى القطع يمكن ان يورد عليه بأنه كيف يحكم بتعزير الصبی بالقطع مع انه عقوبة و لا عقوبة على الصبی و ان كانت بصورة التعزير.

و قد استدلّ على عدم الحد على الطفل بالأصل و بحديث رفع القلم عن الصبی حتى يحتلم.

و أورد عليه بعض المعاصرين قدس سره بأن الأصل لا وجه له بعد شمول العمومات.

ثم قال: و أما حديث رفع القلم فالتمسك به فی المقام مشكل لإمكان أن يكون ترتّب الحد على السرقة كترتب لزوم الغسل على الجنابة من غير فرق بين البالغ و غير البالغ، فالعمدة الأخبار الواردة. «۲».

و ما أفاده بالنسبة للأصل تامّ لا غبار عليه فإنه مع وجود العمومات لا مجال للتمسك بالأصل بل لا بد من الأخذ بها لو لم تكن منصرفة كما فی المجنون و غير المميز حيث انها منصرفة عنهما.

و أما ما افاده من احتمال جعل المقام مثل باب الجنابة فهو خلاف الظاهر و مشكل جدا، و ذلك للفرق الجلیّ بين ما يوجب العقاب على فعله- و لو باعتبار ردعه و بلحاظ أن لا يفعل بعد ذلك- و بين ما لا يكون من هذا القبيل بل كان

---

(۱) المبسوط ۸ ص ۲۰.

(۲) جامع المدارك ج ۷ الطبع الأول ص ۱۳۱.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج‌۳، ص: ۱۷

كالنجاسة الحاصلة من إصابة البول و الدم، أو الجنابة الحاصلة له من الدخول، و من المعلوم ان الصبی و ان عزّر كان بالنظر الى ما ارتكبه و اتى به و بلحاظ ما لا يناسبه ان يفعل و الا لكان يضرب من دون ارتكابه شيئا بل لمجرد التأديب و أن لا يفعل فی ما يأتی من الأزمنة و على هذا فترتب آثار مثل النجاسة و الجنابة لا يوجب ترتب هذا الأثر و جعل القطع مثلها بعد أن القطع كان بلحاظ ما اتى به و كونه نوعا من العقوبة و المجازاة و ان لم يكن من العقوبات المصطلحة المترتبة على فعل الكبير.

و قال الشيخ الطوسی قدس سره فی باب السرقة: فإن كان صبيا عفی عنه مرة فإن عاد أدّب فإن عاد ثالثة حكّت حتّى أصابعه تدمی فإن عاد قطعت أنامله فإن عاد بعد ذلك قطع أسفل من ذلك كما يقطع الرجل سواء «۱».

و قد نقل فی الشرائع هذا المطلب بعینه عن الشیخ ثمّ

قال المحقق: و بهذا روایات.

و فی المسالک: و القول الذی نقله عن الشیخ فی النهایة، وافقه علیه القاضی و العلامة فی المختلف لکثرة الأخبار الواردة به.

و فی المختلف بعد ذکر أقوال العلماء فی المسألة قال: و المعتمد ما قاله الشیخ، لنا اشتهاره بین علماؤنا و فتوی أکثرهم به و الأحادیث المتظافرة الدالة علیه إلخ.

و فی کشف اللثام عند ذکر کلام الشیخ: و هو خیرة المختلف و نسبه الی الأکثر و لم أظفر بخبر یتضمّن هذا التفصیل إلخ.

و فی الجواهر بعد کلام الشیخ: و تبعه علیه القاضی [۱] و الفاضل فی محکی المختلف ناسبا له إلی الأکثر و ان کنا لم نتحققه، نعم بهذا فی الجملة روایات کثیرة فیها الصحیح و غیره بل ربما قرب من التواتر مضمونها فی الجملة إلا أنها علی

---

[۱] أقول: لم أعثر علی ذلک فی کلمات القاضی لا فی المهذب و لا فی جواهر الفقه نعم قاله ابن حمزة فی الوسیلة فراجع ص ۴۱۸.

---

(۱) النهایة ص ۷۱۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸

کثرتها لم نقف فیها علی خبر مشتمل علی تمام التفصیل المزبور کما اعترف به فی کشف اللثام و غیره.

ثم إنه لا مورد للتمسک بحدیث الرفع فی المقام و ذلک لأنه یرفع العقوبة المترتبة علی العمل لأجل نفس العمل و وقوعه فی الخارج، و الصبی لیس کذلک فإنه و ان قلنا فیه بالتعزیرات الواردة فی الأخبار حتی القطع لکنه لیس من باب العقوبة بل المقام کالید المؤفة التی أصیبت بالسرطان و لو لم تقطع لطال به الداء و أهلکه فعلی الولی قطع ید الصبی المبتلی بسرطان الید تحفظا و تحذرا من نفوذ المرض و سریانه إلی سائر أعضاء البدن و علی الجملة فهذا لیس عقوبة فی الحقیقة علی اصطلاحه الخاص.

و لقد أجاد العلامة فیما أفاد حیث قال: و الاخبار فی ذلک کثیرة و لا استبعاد فی کون التأدیب الواجب علیه بذلک، و لا یکون ذلک من باب التکلیف بل من باب اللطف «۱».

فهذا الکلام متین و لطیف. و القطع- فضلا عن غیره من التعزیرات- لطف بالنسبة إلیه فی ظروفه الخاصة و لیس هو تعذیبا و عقابا و نکالا- علی ما ورد فی الآیة الکریمة جَزاءً بِما کَسَبا نَکالًا مِنَ اللّهِ- و ذلک لعدم تکلیف علیه و اختصاص التکلیف بالکبیر فلا مورد للتمسک بحدیث الرفع.

و بعبارة اخری إنّ من تمسک بالحدیث الشریف یقول: ان القطع مثلا عقاب و لازمه التکلیف، و حیث ان مقتضی جریان الرفع هو رفع التکلیف فلم یبق مورد للعقاب و هو أیضا مرفوع کنفس التکلیف.

و لکن الحق هو ما ذهب إلیه العلامة من انه لیس من باب العقاب بل هو لطف إلی الصبی و مراعاة صلاحه إذا تلوّث بالسرقة، و علی هذا فلو استفید من الاخبار لزوم تلک التعزیرات و وجوبها فلیس فیها ما لا یلائم العقل و ما لا یناسبه و یوافقه.

---

(۱) المختلف ص ۷۷۰ کتاب الحدود ص ۲۱۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۹

و قد یعبّر عن المطلب بحفظ النظام فإنه ربما ینجرّ أمر الصبی السارق الی فساد عظیم و یوجب ذلک بروز الاختلال فی نظام المجتمع إذا خلّی سبیله و ترک بحاله و أطلق عنانه و فعل ما أراد.

و لا یخفی ان الأمر متوجه الی ولاة الأمر و نواب الأئمة علیهم السلام لا إلی الصبی کی یرتفع بحدیث الرفع، الا ان قوله سبحانه جَزاءً

بِمٰا كَسَبٰا نَكٰالًا مِنَ اللّهِ قد قيد عموم قوله السّٰارِقُ وَ السّٰارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمٰا «۱» و خصه بالكبار منهما فلا محالة يحمل القطع فى الصبى- إذا كان ذلك مفروغا عنه- على غير الجزاء و العقوبة.

و المهم هنا هو صرف الكلام الى تلك الروايات بعد أنّا نعلم انه لا يمكن القول بإهمال أمر الصبى و عدم الاعتناء بما يأتى و يرتكب حيث انه يفضى الى فساده و فساد المجتمع و يوجب الإخلال فى النظم.

و النظر فى الروايات إنما هو من ناحية دلالتها و أما سندها فلا كلام فيه و ذلك لأن فيها أخبارا صحاح و معتبرة فلا بد من إمعان النظر فى دلالتها و كيفية ذلك و أنه هل يمكن الجمع بينهما أم لا و هل فيها ما هو المتيقن أم لا و انه هل التفصيل المزبور وارد فيها أم لا كما أن صاحب الجواهر قدس سره يقول: انها على كثرتها لم نقف فيها على خبر مشتمل على تمام التفصيل المزبور كما اعترف به فى كشف اللثام و غيره انتهى.

فلو كان كذلك اى لم يكن فيها ما يدل على التفصيل فهناك تتساقط تلك الروايات و يرجع الأمر إلى الحاكم فيؤدّب على حسب ما يراه من المصلحة.

و قد خرج الشيخ المحدث العاملى ستة عشر رواية فى الباب الذى عنونه بقوله:

باب حكم الصبيان إذا سرقوا و إليك هذه الاخبار:

عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصبى يسرق.

---

(۱) سورة مائدة- الآية ۳۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۰

قال: يعفى عنه مرة و مرتين و يعزّر فى الثالثة فإن عاد قطعت أطراف أصابعه فإن عاد قطع أسفل من ذلك «۱».

يمكن أن يكون المراد من ذكر المرة و المرتين أنه يستحب العفو عنه فى المرة الاولى و يجوز ذلك فى الثانية. و مقتضى ذلك أنه يعزر فى المرة الثالثة و يقطع أطراف أصابعه فى الرابعة و أسفل منه فى الخامسة. و هذا غير منطبق على تمام ما ذكره الشيخ قدس سره.

و عن الحلبى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا سرق الصبى عفى عنه فإن عاد عزر فإن عاد قطع أطراف الأصابع فإن عاد قطع أسفل من ذلك «۲».

و مقتضى هذه العفو مرة أو مرتين و تعزيره فى الثانية فلا ينطبق على ما ذكره الشيخ كما لا يلتئم مع الاولى.

و قال: أتى على عليه السلام بغلام يشك فى احتلامه فقطع أطراف الأصابع «۳» و هنا لم يبيّن أنه كان ذلك منه فى المرة الأولى أو الثانية أو الثالثة بل أهمل ذكر ذلك و يمكن الحمل على أنه كان فى المرة الثالثة.

و عن محمد بن مسلم، قال: سألته عن الصبى يسرق فقال: إذا سرق مرة و هو صغير عفى عنه فإن عاد عفى عنه فإن عاد قطع بنانه فإن عاد قطع أسفل من ذلك.

قال الشيخ الحر: و رواه الشيخ بإسناده عن أبى على الأشعرى إلّا أنه قال: فإن عاد قطع أسفل من بنانه فإن عاد قطع أسفل من ذلك «۴».

و عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبى إبراهيم عليه السلام: الصبيان إذا اتى بهم على- عليا- عليه السلام قطع أناملهم من أين قطع؟ قال: من المفصل مفصل الأنامل «۵».

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۲.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۳.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۴.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۱

و عن أبی عبد الله علیه السلام قال: أتی علی علیه السلام بجاریة لم تحض قد سرقت فضربها أسواطا و لم یقطعها «۱».

و مقتضی هذه هو الفرق بین الذکر و الأنثی فإنه علیه السلام ضرب الجاریة السارقة أسواطا و لم یقطع یدها، و الحال انه لا فرق فی السرقة و حکمها بینهما.

و عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله علیه السلام فی الصبی یسرق قال:

یعفی عنه مرة فإن عاد قطعت أنامله أو حکّت حتی تدمی فإن عاد قطعت أصابعه فإن عاد قطع أسفل من ذلک «۲».

و مقتضی هذه إنه فی المرة الثانیة اما ان تقطع أنامله أو حکّت و فی الثانیة قطع أسفل من ذلک.

و هل المراد من الأسفل، هو الأسفل من أصول الأصابع حتی یقطع شیء من الکف؟

و عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: اتی علی علیه السلام بغلام قد سرق فطرّف أصابعه ثم قال: اما لئن عدت لأقطعنّها ثم قال: اما انه ما عمل إلا رسول الله صلی الله علیه و آله و أنا «۳».

و عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إذا سرق الصبی و لم یحتلم فقطعت أطراف أصابعه قال: و قال: و لم یصنعه الا رسول الله صلی الله علیه و آله و أنا «۴».

و لعله فی هاتین الروایتین تعریض [۱] علی الخلفاء و تعطیلهم للاحکام و شرائع الدین و منعهم عن اجراء ما سنه الرسول، و ما أحدثوا فی الإسلام من البدع الفاضحة.

---

[۱] أقول: و لعل فیهما اشعارا باختصاص ذلک بالمعصوم علیه السلام فلا یحق لغیره.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۶.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۷.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۸.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۲

و عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الصبی یسرق قال: ان کان له تسع سنین قطعت یده و لا یضیع حد من حدود الله تعالی «۱».

و هنا قد جعل الملاک هو تسع سنین فعندها تقطع یده بلا تفصیل بین المرات أصلا.

و اما ما ذکره المحدث الحر العاملی رضوان الله علیه بقوله: هذا محمول علی قطع بعض الأصابع لما مر. فهو خلاف الظاهر فان الظاهر منها هو قطع الید کالکبیر [۱].

و عن محمد بن خالد بن عبد الله القسری قال: کنت علی المدینة فأتیت بغلام قد سرق فسألت أبا عبد الله علیه السلام عنه، فقال: سله حیث سرق هل کان یعلم أنه علیه فی السرقة عقوبة؟ فإن قال: نعم. قیل له: أی شیء تلک العقوبة؟

فإن لم یعلم أن علیه فی السرقة قطعا فخلّ عنه. فأخذت الغلام و سألته، فقلت له:

أ کنت تعلم أن فی السرقة عقوبة؟ قال: نعم. قلت: ای شیء هو؟ قال: الضرب أضرب فخلیت عنه «۲».

و لم أعثر على من قال بهذا التفصيل الوارد فى هذه الرواية.

و عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصبى يسرق فقال: ان كان له سبع سنين أو أقل يرفع عنه فان عاد بعد سبع سنين قطعت بنانه أو حكّت حتى تدمى فإن عاد قطع منه أسفل من بنانه فان عاد بعد ذلك و قد بلغ تسع سنين قطع يده و لا يضيع حد من حدود الله عز و جل «۳».

---

[۱] أظن عدم ورود الاشكال عليه لأنه لا ينكر هذا الظهور الا أنه يقول بذلك، بملاحظة سائر الروايات و الأدلة.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۱۰.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۱۱.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۱۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۳

و عن سليمان بن حفص المروزى عن الرجل عليه السلام قال: إذا تم للغلام ثمان سنين فجائز أمره و قد وجبت عليه الفرائض و الحدود، و إذا تم للجارية تسع سنين فكذلك «۱».

و فى الوسائل: حمله الشيخ على من تكرر منه الفعل.

و فيه انه أيضا خلاف الظاهر.

و عن سماعة قال: إذا سرق الصبى و لم يبلغ الحلم قطعت أنامله و قال أبو عبد الله عليه السلام: أتى أمير المؤمنين عليه السلام بغلام قد سرق و لم يبلغ الحلم فقطع من لحم أطراف أصابعه ثم قال: إن عدت قطعت «۲».

و عن إسحاق بن عمار عن ابى الحسن عليه السلام قال: قلت: الصبى يسرق؟

قال: يعفى عنه مرتين فإن عاد الثالثة قطعت أنامله فإن عاد قطع المفصل الثانى فإن عاد قطع المفصل الثالث و تركت راحته و إبهامه «۳».

و عن على عن جعفر فى كتابه عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الصبى يسرق ما عليه؟ قال: إذا سرق و هو صغير عفى عنه و إن عاد قطعت أنامله و إن عاد قطع أسفل من ذلك أو ما شاء الله «۴».

هذه هى الأخبار الواردة فى الباب مع اختلاف مضامينها و مؤدّاها فإن كان بينها متيقن اتفقت عليه هذه الأخبار المختلفة فلا بد من الأخذ به كما قد يقال بان القطع فى المرة الخامسة كذلك، و لكن يشكل الجزم به مع عدم تعرض بعضها لذلك و إجمال بعضها المتعرض له و عدم صراحته فى القطع على النحو المذكور فى الكبير.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۱۳.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۱۴.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۱۵.

(۴) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد السرقة ح ۱۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۴

و على الجملة ففى هذه الاخبار شعب و ألوان من الاختلاف:

منها الاختلاف فى العفو و عدمه و انه يختص بالمرة الأولى أو يجرى فى الثانية أيضا.

و منها الاختلاف فی انه فی الثالثة یعزّر کما فی بعضها أو یقطع أطراف أصابعه کما فی بعضها الآخر و یقطع بنانه کما فی ثالث منها.

و منها الاختلاف فی الثانیة من حیث التخییر بین قطع الأنامل أو حکّها کما هو مفاد بعض أو العفو کما هو ظاهر بعض آخر.

و منها الاختلاف من حیث اشتمال بعضها علی اشتراط العلم بالحد، و خلوّ بعضها عن ذلک.

و منها الاختلاف من حیث اشتمال بعضها علی اعتبار تسع سنین و بعضها الآخر علی ثمان سنین و عدم ذکر عن السنین أصلا کما فی غیر ذلک من الاخبار.

و منها الاختلاف فی انه فی الرابعة یقطع أطراف أصابعه و فی الخامسة أسفل من ذلک کما هو مذکور فی بعضها أو انّه یقطع من المفصل الثانی فی الرابعة و من المفصل الثالث فی الخامسة کما فی بعضها أیضا.

فهل تری من نفسک إمکان الجمع بین هذه الاخبار مع تلک الاختلافات أو انه یوجد فیها ما هو المتیقن کی یؤخذ به؟.

فلعلّ الأقوی هو إیکال الأمر إلی نظر الحاکم کما قال المحقق قدس سره فی النکت: و الذی أراه تعزیر الصبی و الاقتصار علی ما یراه الإمام أراد ع له و قد اختلفت الأخبار فی کیفیة حده فیسقط حکمها لاختلافها و عدم الوثوق بإرادة بعضها دون بعض و ما ذکره الشیخ خبر واحد لا یحکم به فی الحدود لعدم افادته الیقین، و الحد یسقط بالاحتمال انتهی. «۱».

---

(۱) نکت النهایة الطبع الجدید ج ۳ ص ۳۲۴.

و إن أورد علیه فی الجواهر بقوله: و لا یخفی علیک بعض ما فیه بل لا تنقیح فی کلامه لجواز تأدیب الحاکم له و لو بالقطع کما یقطع الرجل و عدمه.

و الوجه فی عدم تنقیح کلام المحقق انه لم یتضح بالآخرة انه یقول بجواز قطع ید الصبی تأدیبا أم لا؟.

و فی الریاض بعد بیان طویل فی عدم التئام هذه الاخبار: و بالجملة العمل بهذه الأخبار محل نظر و ان استفاض صحاحها و قرب من التواتر عددها لما مضی فینبغی حملها علی کون الواقع تأدیبا منوطا بنظر الحاکم لا حد کما ذکره فی مسالک شیخنا و مقتضاه جواز بلوغ التعزیر الحد هنا و لو فی بعض الصور و لا بأس به لاتفاق أکثر النصوص فی الدلالة علیه و لکنه لا یلائم ما أطلقه بعض المتأخرین من التعزیر بناءا علی ما قرروه من اشتراط التعزیر بعدم بلوغه الحد و فی جریانه فی محل البحث نظر لما مر لکن ینبغی الاحتیاط بعدم القطع الا فیما اتفقت فی الدلالة علیه و هو فی الخامسة انتهی.

و قوله: لما مر إلخ یشیر به الی الروایات.

و قد انتهی کلام صاحب الجواهر قدس سره إلی اختیار أنه لا یقطع ید الطفل و ان الحاکم یقتصر علی أمور أخر و ان غایة التأدیب و نهایته هو ادماء الأنامل بالحک أو بقطع اللحم منها و قرضه شیئا فشیئا.

و هذا هو الأقوی فإن الأخبار متعارضة، و العلماء لم یحکموا بذلک الا شاذ منهم بل و من حکم بذلک فلم یجزم به.

فتری الشیخ قدس الله نفسه الذی افتی بذلک فی النهایة لم یفت به فی المبسوط بل و حکم فیه بعدم القطع فقال:

لا قطع الا علی مکلف و هو البالغ العاقل فاما غیر المکلف و هو الصبی أو المجنون فلا قطع علی واحد منهما لقوله تعالی فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمٰا جَزٰاءً بِمٰا کَسَبٰا نَکٰالًا مِنَ اللّٰهِ، و إنما یعاقب من کان عاقلا و روی عن علی علیه السلام عن النبی

صلی الله علیه و آله انه قال: رفع القلم عن ثلاثة عن الصبی حتی یبلغ و عن المجنون حتی یفیق و عن النائم حتی ینتبه و هو إجماع انتهی «۱».

هذا خصوصا مع لحاظ أن النهایة من تألیفاته فی أوائل عمره و بدء أمره بخلاف المبسوط الذی ألّفه أخیرا [۱].

و أما نسبة العلامة فی المختلف القول المزبور إلی الأکثر فقد أجاب عنه فی الجواهر بقوله: (و ان کنا لم نتحققه). و علی هذا فیشکل جدا الحکم بقطع ید الطفل لا سیما بالنظر إلی قاعدة الدرء و کذا ما ورد عن عدم بلوغ التعزیر الحد.

هـذا کله بحسب الاسـتظهار من الأدلـة فلو شک فی اسـتفادة الحکم من الاخبار فلعل الاحتیاط هو عـدم الإقـدام علی القطع و إن کان الطفل یحتاج إلی التأدیب و للحاکم أن یؤدبه و لکن یقتصر علی ما دون ذلک کالحک مثلا.

و ان أمکن أن یقال: إن الاحتیاط یقتضی إقامة حدود الله تعالی أیضا، و الدرء یجری فی کل المراحل لا فی خصوص القطع.

و لعل الحق ان یقال: انه بعـد کون الصبی محتاجا إلی التأدیب لأنه یضیع و یفسد لو ترک تأدیبه و لم یکن لتأدیبه منهاج علم صدوره من الشرع فحینئذ یکون کالکبیر و هو منوط بنظر الحاکم.

نعم لو کان الحکم فی تعزیر الکبیر انه بعـد ما عزر مرتین یقتل فی الثالثـة کما انهم حکموا بـذلک بالنسـبة الی من حـد مرتین فجریان هذا الحکم بالنسبة إلی الطفل فی غایة الإشکال.

---

[۱] أقول: لکن قد صرح الشیخ المرتضی قدس سره بأن النهایة هی آخر مصنفات الشیخ علی ما قیل فراجع المکاسب ص ۱۲۷.

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۷

فی شرط العقل

قال المحقق: الثانی: العقل فلا یقطع المجنون و یؤدّب و إن تکررت منه

أقول: لم یقید المجنون بما إذا کان له نوع من التعقل أم لا بل أطلق ذلک کما انه لم یبین ان سرقته کانت فی حال عقله أو جنونه.

لکن فی المسالک بعد هذه الکلام من المحقق قال: هذا إذا سـرق فی حال جنونه اما لو سرق عاقلا و لو فی حال إفاقته کذوی الأدوار قطع و لا یمنعه اعتراض الجنون استصحابا لما ثبت قبله.

و فی الجواهر: بعـد کلام المحقق: فلا یقطع المجنون قال: و لو أدوارا إذا سـرق حاله بلا خلاف أجده فیه بل هو إجماع کما عن بعض للأصل و حدیث رفع القلم و نحوه. انتهی.

و لعل مراده من (نحو). ما ذکره هو دلیل العقل فإنه آب جدا عن تجویز قطع ید المجنون إذا کان لا ینفعه ذلک شـیئا و لا یؤثر فیه ایّ تأثیر، و أیّ اثر لإقامة الحد علی من کان مجنونا حین إقامة الحد علیه؟! بل هذا یجری فیما إذا کانت السرقة فی حال عقله.

و أما الاستصحاب الذی تمسک به فی المسالک ففیه أن جریانه مشکل و ذلک لاختلاف الموضوع فإن المجنون غیر العاقل عرفا.

و علی الجملة فمقتضی دلیل العقل و کذا حدیث الرفع هو انه لا یحدّ المجنون.

نعم صرح المحقق بأنه یؤدّب و إن تکررت منه السرقة.

و لکن العلامة أعلی الله مقامه فی التحریر نسب القول بذلک الی القیل مشـعرا بتمریضه فقال: و لو سرق المجنون لم یجب حد لسقوط التکلیف عنه و قیل یؤدّب انتهی «۱».

---

(۱) التحریر ص ۲۲۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۸

و السـر فی ذلک انه لا تمیز له کی یرتدع بما یقام علیه من التعزیر کما قال فی المسالک فی توجیه کلام التحریر المذکور آنفا: و لعله

لعدم تميزه الموجب لارتداعه بالتأديب على المعاودة (ثم قال:) و لكن هذا يختلف باختلاف أحوال المجانين فإن منهم من يردعه التأديب و هم الأكثر و منهم من لا يشعر بذلك، و الجنون فنون و اناطة التأديب برأى الحاكم تحصل المطلوب انتهى.

كما أن فى الجواهر: عن التحرير نسبة التأديب فيه الى القيل مشعرا بالتردد فيه و هو فى محله إذا كان ممن لا يعقله بخلاف ما لو عقله فإنه يمكن القطع باستفادة ذلك و نحوه من النصوص حسما لمادة الفساد و نظما لأمور العباد فى البلاد.

أقول: و يمكن أن يكون مراد المحقق من التأديب أيضا ذلك فإنه لا معنى لتأديب من لا يتأثر بالأدب و لا يلتفت إليه و لا يقبله بمقتضى حاله و لعدم تعقله و دركه و قصور شعوره بل التأديب متعلق بمن يقبل ذلك و يتأثر به و حيث إن الأمر منوط بنظر الحاكم فهو يرى الموارد فإن راى أنه ينفعه ذلك يؤدبه و إلا فإنه يخلّى سبيله و يدعه.

ثم ان المحقق ذكر أنه لا حدّ على المجنون حتى مع تكرّر وقوع السرقة منه و علق عليه فى المسالك بقوله و نبه بقوله و إن تكرر منه، على مخالفة حكمه للصبى حيث قيل فيه مع التكرار بالقطع فى الجملة، و الفارق النص. انتهى.

فان الروايات واردة فى قطع يد الصبى و ليس فى باب المجنون خبر يدل على ذلك فلذا لا يقال به هنا و ان قيل به في الصبى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۹

ارتفاع الشبهة

قال المحقق: الثالث ارتفاع الشبهة فلو توهم الملك فبان غير مالك لم يقطع و كذا لو كان الملك مشتركا فأخذ ما يظن انه قدر نصيبه

أقول: انه فرض هنا للشبهة المسقطة للحد قسمين:

أحدهما: ما إذا توهم ان المال المخصوص، ماله و ملكه فأخذه فبان خلافه فإنه لا يقطع يده للشبهة الدارئة و ربما لا يصدق على أخذ هذا المال السرقة أصلا و ان كان مأخوذا من الحرز.

ثانيهما: ما إذا كان مال مشتركا بينه و بين غيره فأخذ منه ما يظن انه قدر نصيبه. و لا كلام فى القسم الأول و إنما البحث فى الثانى فإنه قد ذكره بصورة الإطلاق أو الإجمال فى حين أن له أقساما كثيرة و فروضا متعددة لأنه تارة يريد ان يأخذ حقه و نصيبه بالعدل و لا يبطن خيانة إلى شريكه و اخرى غير ذلك و على الأول فتارة يعلم برضا صاحبه و اخرى يعلم بعدم رضاه و ثالثة لا يعلم شيئا بل يشك فى ذلك.

لا اشكال و لا كلام فى الأول لمكان العلم برضاه فلا يحتاج أخذه إلى الاستئذان كما فى مال الأجنبى مع العلم بالرضا قال الله تعالى فى عداد من ذكره ممن يجوز الأكل من بيوتهم:. أَوْ صَدِيقِكُمْ. «۱». فان جواز الأكل من بيت الصديق ليس الا للعلم برضاه.

و أما على الثانى و الثالث فتارة يأخذ بمقدار نصاب السرقة و هنا يصدق انه سارق فإنّ إطلاق (السارق و السارقة). يشمل ما أخذ و سرق من مال الأجنبى أو من مال الشريك فلذا يقطع يده و اخرى يأخذ بمقدار سهم نفسه مع العلم بعدم الرضا مثلا و مقتضى القاعدة أن الحكم هنا أيضا هو الحكم فى الفرض السابق،

---

(۱) سورة نور آية ۶۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۰

فإن المفروض كون المال مشاعا غير مفروز و الغرض أنه قد أخذه بلا إرادة أن يخبر بذلك شريكه كى يجيز ذلك. فاذا كان نصف كل جزء جزء من هذا الذى أخذه سهم شريكه و كان نصف هذا المال المأخوذ بقدر النصاب فلا بد من ان يقطع يده.

هذا هو مقتضى القاعدة بيد أن هنا روايات ربما تدل على خلاف ذلك.

فلنراجع اخبار الباب. باب حكم من سرق من المغنم و البيدر و بيت المال.

عن محمد بن قيس عن ابى جعفر عليه السلام: إن عليا عليه السلام قال فى رجل أخذ بيضة من المقسم- المغنم- فقالوا قد سرق اقطعه فقال إنى لم اقطع أحدا له فيما أخذ شرك «۱».

إطلاقه يشمل كل صور الشركة فمجرد كونه شريكا كاف فى عدم اجراء القطع عليه إذا أخذ من المال المشترك سواء أخذ بقدر سهمه و نصيبه أو أقل أو أكثر.

و فى هذه الرواية نكتة و هى أنه مع تصريح الراوى بقولهم: إنه قد سرق و نسبة السرقة اليه لم يستعمل الامام عليه السلام هذا العنوان بل بدّله بالتعبير بالأخذ فلعله قد أشعر بذلك الى أن الأخذ من هذا المورد ليس من باب السرقة.

و عن مسمع بن عبد الملك عن ابى عبد الله عليه السلام: إن عليا عليه السلام اتى برجل سرق من بيت المال فقال: لا يقطع فإن له فيه نصيبا «۲».

ترى التعليل فيها بأن له فيه نصيبا الظاهر فى أن مجرد الشركة و أن له فيه سهما كاف فى أن لا يقطع يده فى أخذ شيء من المال المشترك.

و عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البيضة التى قطع فيها أمير المؤمنين عليه السلام فقال: كانت بيضة حديد سرقها

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۴ من أبواب السرقة ح ۱.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۴ من أبواب السرقة ح ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۱

رجل من المغنم فقطعه «۱».

و هذه تنافى ما سبقها فلذا حملها الشيخ على ما لا ينافى الأخبار السابقة فقال فى التهذيب بعد ذكر الخبر و التصريح بعدم تنافيه للروايتين السابقتين: لأن الوجه فى هذا الخبر أن يكون الحكم مقصورا على ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام و ليس فى الخبر أن من سرق من المغنم يقطع فيكون منافيا للأول بل هو صريح بحكاية فعله. و لا يمتنع ان يكون أمير المؤمنين عليه السلام فعل ذلك لما اقتضته المصلحة فى الحال، على أن فى الخبرين الأولين صريحا بأنه لا قطع عليه إذا سرق من المغنم. [۱].

ثم قال: على أنه يجوز أن يكون إنما قطع أمير المؤمنين عليه السلام من سرق من المغنم من لم يكن له فيه نصيب لأن من هذا حاله يجب عليه القطع، أو يكون له فيه حظ غير أن قيمة ما سرق يزيد على ماله بقيمة ربع دينار فإنّ من هذه حاله أيضا يجب عليه القطع.

هذا و لكن الحمل الأول لا يلائم قوله عليه السلام فى الرواية الأولى: إنى لم اقطع أحدا له فيما أخذ شرك، و كذا قوله عليه السلام فى الرواية الثانية: لا يقطع فإن له فيه نصيبا.

كما أن الحمل الأخير لا يناسب الإطلاقات الظاهرة فى عدم الفرق بين أن يسرق أزيد من نصيبه بربع دينار و عدمه.

نعم الوجه الثانى حسن و لا بد من الجميع بين الأخبار بالنحو المزبور.

و عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت: رجل سرق من

---

[۱] و هنا ذكر الشيخ رواية السكونى تأكيدا لما ذكره ثم ذكر الوجهين الآخرين و جعل رواية عبد الله بن سنان دليلا على الحمل الأخير فراجع التهذيب ج ۱۰ ص ۱۰۵.

و لا يخفى ان سيدنا الأستاذ الأكبر نقل وجوه الجمع عن الشيخ بواسطة الوسائل و نحن قد نقلناها عن التهذيب نفسه.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۴ من أبواب السرقة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۲

المغنم أیش الذی یجب علیه؟ أ یقطع؟ (الشیء الذی یجبّ علیه القطع). قال: ینظر کم نصیبه فان کان الذی أخذ أقل من نصیبه عزّر و دفع الیه تمام ماله و ان کان الذی أخذ مثل الذی له فلا شیء علیه و ان کان أخذ فضلا بقدر ثمن مجنّ و هو ربع دینار قطع «۱».

و مقتضی هذه انه إذا کان ما أخذه أقل من نصیبه فإنه یعزر و أمّا إذا کان بمقدار نصیبه فلا شیء علیه و لو زاد علی ذلک بمقدار ربع دینار الذی هو نصاب القطع فحینئذ قطع یده.

و لعل الوجه فی التعزیر إذا کان المأخوذ أقل من مقدار نصیبه و عدم شیء علیه إذا کان بمقدار نصیبه الظاهر فی عدم التعزیر علیه أیضا أنه إذا کان بمقدار نصیبه فهو کاشف عن عدم کونه بصدد السرقة بخلاف ما إذا کان قد أخذ الأقل فإن الظاهر یقتضی أنه کان قاصدا للسوء عازما علی السرقة فلذا یعزّر فی الأقل دون المساوی.

نعم یبقی السؤال عن أنه إذا أخذ بمقدار سهمه فإنّه و إن کان الأمر علی ما ذکر الا انه قد عصی بلا کلام فکیف لا یعزر علی معصیته؟ [۱].

و علی الجملة فمقتضی صحیحة عبد الله بن سنان أنه إذا أخذ زائدا علی مقدار حقه بمقدار النصاب الموجب للقطع فهناک تقطع یده دون غیره.

الی غیر ذلک من الروایات. و مقتضی عبارة الشرائع أن مجرد الشرکة یکون

---

[۱] أقول: لکن فی الوافی ج ۲ ص ۶۳: فلا شیء علیه، یعنی به لا قطع علیه و إن وجب التعزیر بل یزاد فی تعزیره علی أخذ الأقل کما صرح به فی الحدیث الآتی انتهی.

أقول: و نعم ما قال، فان الحدیث الآتی فی نقله هو خبر عبد الله بن سنان أیضا، و فیه: فإن کان الذی أخذ أقلّ مما له أعطی بقیة حقّه و لا شیء علیه إلا انه یعزر لجرأته و ان کان الذی أخذ مثل حقه أقر فی یده و زید أیضا، و ان کان الذی سرق أکثر مما له بقدر مجنّ قطع و هو صاغر و ثمن مجنّ ربع دینار و قال المجلسی فی ملاذ الأخیار ج ۱۶ ص ۲۵۶: و زید أیضا فی التعزیر انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ من باب ۲۴ من أبواب حدّ السرقة ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۳

کالشبهة و انها کافیة فی رفع القطع و إن لم یکن معها شبهة، فإنه بعد أن أفتی بأنه لو توهّم الملک و أخذ و بان بعد ذلک انه غیر مالک فإنه لا یقطع. قال: و کذا لو کان الملک مشترکا، ای و کذلک لا یقطع إذا کان الملک مشترکا بینه و بین غیره.

لکن فی الجواهر بعد ذلک: بتوهم أن له ذلک بدون اذن الشریک فإنه شبهة حتی لو فرض زیادته عن نصیبه بما یبلغ نصاب السرقة من غیر فرق بین کون المال مما یجری فیه الإجبار علی القسمة کالحبوب و غیره کالثیاب و نحوها ضرورة تحقق الشبهة علی التقدیرین.

و علی هذا فذکر الملک المشترک من باب أنه یوجب الشبهة، و هی علی أقسام:

فتارة یأخذ المال بتخیّل انه ماله و اخری یعلم انه مال الغیر لکنه یتخیل کونه مجازا فی أخذ شرعا و أنّ صاحبه راض بذلک. و ثالثة یأخذ من المال المشترک معتقدا جواز استقلاله بأخذه فلو کان عالما بعدم جواز استبداد الشریک بدون اذن شریکه أو شرکائه.

فلو أخذ بقدر النصاب فعلی حسب القاعدة یکون سارقا و یجری علیه الحد.

و أما بحسب الأخبار فهی علی قسمین:

أحـدهما ما یـدل علی عـدم القطع إذا أخذ من المال المشترک و هو مطلق شامل لما إذا کان عالما بالشـرکة و بأنه لا یجوز الأخذ من المال المشترک بدون اذن الشـریک سواء کان أقل من النصاب أو أکثر فمجرد الشـرکة مسقط للحد و ان کان قد عصی بالتصرف فی المال المشترک.

ثانیهما ما یـدل علی أنه لو زاد ما أخـذه عن نصـیبه بقـدر النصاب فهناک یحدّ فمن الأوّل روایة محمد بن قیس التی تقدم ذکرها آنفا فان مقتضی إطلاقها أن مجرد الشرکة کاف فی عدم القطع و ان کان ما أخذه زائدا علی قدر النصاب.

و منها روایة مسمع و هی مثل الاولی بل دلالتها أقوی لکونها معللة و قد نقلناها آنفا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۴

و منها روایـة عبـد الرحمن بن ابی عبد الله الدالة علی ان أمیر المؤمنین علیه السـلام قد قطع فی بیضة حدید سـرقها رجل من المغنم [و البیضة الخوذة من الحدید و هی من آلات الحرب لوقایة الرأس].

و فی الجواهر: لکن الصحیح منها لا عموم فیه، و غیره لا جابر له.

أقول: و وجه ذلک أن الصـحیح منها هو خبر عبد الله بن سـنان و لا عمومیة فیه فإن مقتضاه أنه إذا أخذ فضـلا عن نصـیبه أیضا بمقدار ربع دینار فهناک یقطع و إنما لا یقطع إذا کان أقل أو بقـدر نصـیبه، و ما کان مطلقا یدلّ علی أن مجرد الشـرکة کاف فی عدم القطع، فهو لیس بصحیح.

و قال قدس سـره معترضا علی العلامة: و بذلک کله یظهر لک أنّ ما فی القواعد لا یخلو من نظر، قال: و لو کان الشـیء قابلًا للقسمة و لم یزد المأخوذ علی مقدار حقه حمل أخذه علی قسـمة فاسدة علی اشکال أقربه ذلک إن قصدها و إلا قطع فإن دعوی ان ذلک شبهة و ان علم فسادها واضحة المنع انتهی.

توضـیح إیراده علی أساس ما افاده آنفا أنه لو کان یعتقـد جواز أخـذ هـذا المال فهنا یصح أنه لا یقطع یده إذا أخذ بمقدار حقه. و اما إذا أخذ عالما بعدم جواز اسـتبدادا لشـریک و عدم جواز التصـرف بدون اذن الشریک فمقتضی القاعدة هو القطع و ذلک لعدم شبهة فی هـذا الفرض فکیف افتی العلامـة أعلی الله مقامه بأنه إذا کان الشـیء قابلًا للقسـمة و لم یزد المأخوذ علی مقدار حقه لم یقطع یده؟ اللهم الا ان یکون تعبدا من الاخبار.

أقول: و لکن الظاهر أنّ ما أفاده العلامـة کلام جید و وجه حسن فإنه إذا أخذ أقل من حقه أو بمقداره فإنه لا یصدق علیه أنه قد سـرق بل قـد أقـدم علی القسـمة و حیث إنه کان بلا اذن من الشـرکاء تکون فاسدة، کالمأخوذ بالمعاملة الفاسدة کالربا حیث لا یصدق علیه السارق فلا حد علیه و إن صدق علیه آکل مال الناس، أو الآکل بالباطل. و هذا بخلاف ما إذا کان ما أخذه بمقدار نصاب السرقة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۵

مضافا الی سهمه فإنه یصدق علیه أنه قد سرق فلذا یقام علیه الحد.

و لا یبعد أن یکون المراد من صـحیحة ابن سنان أیضا ذلک ففی الفرضین الأولین حیث إنه یصدق القسمة الفاسدة فلذا لا حدّ علیه، و فی الثالث لما صدقت السرقة لا القسمة الفاسدة فلذا تقطع یده.

و أما أنها قسـمة فاسدة و معاملة باطلة فلأن القسمة هی نقل سهم کل شریک من الحصة التی بید شریکه بإزاء سهم شریکه فی الحصة التی بیده و حیث إن الشـرکة علی سبیل الإشاعة فلذا کان نصف کل جزء مما بید هذا لشـریکه و کذلک الأمر بالنسـبة للشـریک فإن نصف کل جزء مما کان بیـد الآخر متعلق بالأول و لمّا کان الشـریک یرضـی بما أخـذه هذا الأخذ لا مجانا بل فی قبال أن یکون له ما کان للآخذ فی سـهم شـریکه فلذا تؤل القسـمة إلی المعاملة لکنها فی المقام فاسدة و من المعلوم ان المعاملة الفاسدة لا حدّ لها فلذا لا تقطع یده.

ثم لو فرض أن شکّ فی کونه من باب القسـمة الفاسـدة حتی لا یکون له حد أو أنه من باب السـرقة حتی یترتب علیها الحد فلا محالة

یکون من باب الشبهة و یدرء الحد بها. لکن الظاهر أنه لا شک فی المقام و أن ما ذکره صحیح و تامّ.

اشتراط ارتفاع الشرکة

قال المحقق: الرابع ارتفاع الشرکة فلو سرق من مال الغنیمة فیه روایتان إحداهما لا یقطع و الأخری إن زاد ما سرقه عن نصیبه بقدر النصاب قطع و التفصیل حسن.

أقول: بعد ان ذکر أن من شرائط القطع عدم الشبهة فهنا یقول بان من شرائطه عدم الشرکة و فرّع علیه أنه إذا سرق من مال الغنیمة ففیه روایتان. و المراد من الأولی روایة محمد بن قیس المذکور آنفا المصرحة بعدم القطع إذا کان له فیما أخذ شرک، و قریب منها روایة السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۶

أمیر المؤمنین علیه السلام: أربعة لا قطع علیهم: المختلس و الغلول و من سرق من الغنیمة و سرقة الأجیر فإنها خیانة «۱».

و أما الأخری فهی صحیحة عبد الله بن سنان المذکورة آنفا المفصّلة بین أخذ الأقل من النصیب أو أخذ الزائد علیه بمقدار النصاب. و لم یعمل بالأولی سوی عدة من الأصحاب مثل المفید و سلار من المتقدمین و فخر الدین من المتأخرین بخلاف الثانیة فإنه کما فی المسالک قد عمل بها أکثر الأصحاب.

و فی طریق الاولی کلام لأن فی طریقها سهل بن زیاد [۱]. مع کون محمد بن قیس مشترکا، و ان کان الأمر فی سهل سهلا. أما الثانیة فحالها واضح بالسکونی.

فی حین أن روایة ابن سنان صحیحة و موافقة للقواعد و علی هذا فهی مقدمة و راجحة علی الطائفة الاولی و لذا استحسن فی الشرائع التفصیل و هو مفاد صحیح ابن سنان.

قال الشهید الثانی: و فیها دلالة علی أن الغانم یملک نصیبه من الغنیمة بالحیازة أو علی أن القسمة کاشفة عن سبق ملکه بها.

أقول: و لکن یرد علیه أنه لو کان کذلک فلما ذا یعزّر عند ما کان المأخوذ أقل من حقه؟ و هل یعزر أحد علی أخذ ما کان حلالا له؟ فهذا یدل علی عدم ملک نصیبه بالحیازة و أن هذا لیس کحیازة المباحات فی الجبال و البراری الموجبة للملک، و لعله نظرا الی ذلک أورد فی الجواهر علی المسالک بقوله: و ان کان لا یخلو بعضه عن نظر انتهی.

---

[۱] هو أبو سعید الرازی ضعیف فی الحدیث غیر معتمد علیه فیه و کان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و أخرجه من قم إلی الری و کان یسکنها. راجع جامع الرواة للأردبیلی ج ۱ ص ۳۹۳. و اما محمد بن قیس فقد عدّ فی جامع الرواة عشرة بهذا الاسم بعضهم ثقة و بعضهم ضعیف، فراجع ج ۲ ص ۱۸۴.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب حد السرقة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۷

و ذلک لأن المفروض أن المال مشاع و هو لا یفرز إلا برضا المالکین.

و أما صحیح عبد الرحمن الناطق بقطع أمیر المؤمنین علیه السلام ید من أخذ بیضة من المغنم «۱». فقد تقدّم وجوه الحمل الجاریة فیها، و من جملتها أنها قضیة فی واقعة لا تعلم حقیقة الحال فیها.

قال فی الجواهر: و علی کل حال فالصحیحة أوضح سندا و دلالة و عملا، بل یمکن تنزیل السابقة علیها أیضا فالتردد الظاهر من جماعة فی غیر محله و إن وجّه بوحدتها و تعدد المقابل و قوة دلالته بما فیه من التعلیل و إمکان اعتبار سنده لسهولة الأمر فی سهل، بل ربما

قیل بوثاقته و قوة السکونی و صاحبه، بل ربما قیل: إن الأولی مرویّة فی الکافی صحیحا و لعله فی کتاب الجهاد و لا أقل من حصول الشبهة الدارئة من ذلک، إذ جمیعه کما تری لا یصلح مخصصا للعموم فضلا عن معارضة الصحیح المزبور فیتّجه الحکم المذکور فی خصوص الغنیمة و ان لم یکن شبهة انتهی.

أقول مراده من السابقة هو خبر محمد بن قیس، فیمکن حمله علی صحیحة عبد الله بن سنان بأن یقال: ان قوله علیه السلام: إنی لم اقطع أحدا له فیما أخذ شرک، متعلق بما إذا کان ما أخذه بقدر النصیب أو دونه و لم یکن زائدا علیه.

و أما ما قد یقال من أن الامام علیه السلام أتی بلفظ «لم» الجازمة الموجبة لقلب المضارع الی الماضی، فهو حکایة حال ما مضی و لا تعلّق له بحکم المسئلة فیما یأتی.

ففیه أنه لیس بشیء و ذلک لان المراد هو أن الحکم ذلک، لا ان یکون علیه السلام قد ترک ما هو وظیفته و الواجب علیه.

و اما التردّد الذی استظهره من جماعة فهو التردّد فی وجوب القطع و المیل الی عدمه سواء أخذ المساوی أو أکثر.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۴ من أبواب حد السرقة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸

و وجه عدم کونه فی محله تصریح الصحیح بوجوب القطع فی فرض الزیادة علی النصیب بمقدار النصاب.

قوله: و إن وجّه إلخ یعنی و ان کان قد وجّه بعض التردد فی المسئلة أوّلا بأن الروایة الدالة علی القطع واحدة و الاخبار المعارضة لها الدالة علی عدم القطع مطلقا متعددة.

و ثانیا بقوة الدلالة فیها لکونها معللة حیث ورد فی خبر مسمع: لا تقطعه فإن له فیه نصیبا دون روایة ابن سنان فإنها غیر مشتملة علی التعلیل.

و ثالثا بإمکان اعتبار سند المقابل لسهولة الأمر فی سهل، بل ربما قیل بوثاقته، و قوّة السکونی و صاحبه [۱].

و اما قوله: بل ربما قیل: إن الاولی مرویة فی الکافی صحیحا و لعله فی کتاب الجهاد. فقد أورد علیه بأنه لیس فی کتاب الجهاد بل هو فی کتاب الحدود من الکافی ص ۲۲۳ حیث نقل عن علی بن إبراهیم عن أبیه و عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد جمیعا عن ابن ابی نجران عن عاصم بن حمید عن محمد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام.

قوله: و لا أقل من حصول الشبهة إلخ یعنی لیس أقل من کون المقام من قبیل الشبهة التی یدرء بها الحد.

و أما أنه مع وجود هذه الأمور یؤخذ بروایة محمد بن قیس و یرفع الید عن تلک الروایات المعارضة فقال قدس سره: إذ جمیعه کما تری لا یصلح مخصّصا للعموم فضلا عن معارضة الصحیح المزبور.

ای إنّ هذه الأمور لا تصلح لتخصیص العموم مثل السارق و السارقة فاقطعوا

---

[۱] أن السکونی هو إسماعیل بن زیاد و کان عامیّا، و أما صاحبه فهو النوفلی الذی نقل هذه الروایة عن السکونی قال فی جامع الرواة ج ۲ ص ۴۵۳: النوفلی الذی یروی عن السکونی اسمه الحسین بن یزید، و فی رجال النجاشی کان شاعرا أدیبا و سکن الری و مات بها و قال قوم من القمیین: انه غلا فی آخر عمره و الله اعلم و ما رأینا له روایة تدل علی هذا انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۹

أیدیهما، فکیف بمعارضة صحیح عبد الله بن سنان.

ثم قال: فیتّجه الحکم المذکور فی خصوص الغنیمة و إن لم تکن شبهة، لکن فی القواعد و کذا البحث فی ما للسارق فیه حق کبیت المال و مال الزکاة و الخمس للفقیر و العلوی ای إن سرق منها ما زاد علی نصیبه بقدر النصاب قطع و إلا فلا و عن الخلاف نقل

الإجماع على القطع فى بيت المال إذا زاد المسروق على نصيبه بقدر النصاب.

أقول: إن ما تقدّم منا فى توجيه كلام العلامة يجرى هنا أيضا فما يأخذه السارق من بيت المال و كذا ما يأخذه العلوى من الخمس، و الفقير غير العلوى من الزكاة فإنما هو كالقسمة الفاسدة و لا يجرى عليها أحكام السرقة فإن البيان المزبور لا يختص بباب الغنيمة كما أنه لو أخذ زائدا على حقه بمقدار النصاب لأقيم عليه الحد للصدق فيكون الأخذ من هذا المال المشترك كأخذ النصاب من مال الغير، الشخصى.

و أورد فى الجواهر بقوله: قلت قد سمعت خبر مسمع المقتضى لعدم القطع فى السرقة من بيت المال بل فى القواعد (الأقرب عدم القطع فى هذه الثلاثة). لعدم تعيّن شىء منها للمالك بعينه أو ملاك بأعيانهم و لا تقدير لنصيب أحد من الشركاء فيها و لا أقل من الشبهة إلخ.

أقول: و قد قرّب العلامة عدم القطع فى هذه الثلاثة لا لأجل القسمة الفاسدة بل لما وجّهوا به كلامه من عدم اختصاص هذه الأموال بمالك مشخص و عدم تقدير نصيب الشركاء و المستحقين حتى يصدق السرقة الموجبة للاندراج فى إطلاق الأدلة.

ثم نقل حكاية على بن أبى رافع و أن الامام عليه السلام أطلق فى هذا الخبر السرقة على أخذ العقد من بيت المال و هدّد بالقطع. و إليك متن الخبر:

محمد بن الحسن. عن على بن أبى رافع قال: كنت على بيت مال علىّ بن

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۰

أبى طالب عليه السلام و كاتبه، و كان فى بيت ماله عقد لؤلؤ أصابه يوم البصرة قال: فأرسلت الىّ بنت أمير المؤمنين عليه السلام فقالت لى: بلغنى أنّ فى بيت مال أمير المؤمنين عليه السلام عقد لؤلؤ و هو فى يدك و أنا أحبّ ان تعيرنه أتجمّل به فى أيام عيد الأضحى.

فأرسلت إليها: عارية مضمونة مردودة يا بنت أمير المؤمنين؟ قالت: نعم عارية مضمونة مردودة بعد ثلاثة أيام فدفعته إليها و إن أمير المؤمنين عليه السلام رآه عليها فعرفه. فقال لها: من أين صار إليك هذا العقد؟ فقالت: استعرته من على بن ابى رافع خازن بيت مال أمير المؤمنين لأتزيّن به فى العيد ثم أردّه قال:

فبعث الىّ أمير المؤمنين عليه السلام فجئته فقال لى: أ تخون المسلمين يا بن أبى رافع؟ فقلت له: معاذ الله أن أخون المسلمين. فقال: كيف أعرت بنت أمير المؤمنين العقد الذى فى بيت مال المسلمين بغير اذنى و رضاهم؟ فقلت:

يا أمير المؤمنين (عليه السلام). انها ابنتك و سألتنى أن أعيرها إياه، تتزيّن به فأعرتها إيّاه عارية مضمونة مردودة فضمنته فى مالى و علىّ أن أردّه سليما الى موضعه. قال:

فردّه من يومك و إياك أن تعود لمثل هذا فتنالك عقوبتى، ثم أولى لابنتى لو كانت أخذ العقد على غير عارية مضمونة مردودة لكانت إذا أول هاشمية قطعت يدها فى سرقة. الى ان قال: فقبضته منها و رددته الى موضعه [۱].

لكن قال فى كشف اللثام: و هو مع الضعف يحتمل أن لا يكون ابنته عليه السلام ممن له شركة فيه انتهى.

---

[۱] التهذيب ج ۱۰ ص ۱۵۱ و قال فى ملاذ الأخيار ج ۱۶ ص ۳۰۱: مجهول. ثم قال: و قال فى القاموس: اولى لك تهدد و وعيد اى قاربه ما يهلكه انتهى. ثم قال: و لعل ذكر القطع للتهديد تورية إذ ليس سرقة من الحرز الا ان يحمل عليها و ان كان بعيدا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۱

و قد يورد على هذا الخبر بأنه و لو فرض أن بنت الامام كانت تأخذ العقد على غير العارية المضمونة لم يكن وجه لقطع يدها بل كان اللازم ان يقطع يد على بن ابى رافع الذى أخذ من بيت المال و دفع إليها.

و لعله یراد أنها لو أخذت هی بنفسها من بیت المال لا بحیث یأخذ ابن أبی رافع و یدفعه إلیها.

و کیف کان فقد أجاب فی الجواهر عن ضعف الخبر بأنه موافق للعمومات فلا یقدح ضعفه.

هذا کله حکم الغنیمهٔ و اما غیرها من الأموال المشترکهٔ بین أشخاص بأعیانهم فهذا:

السرقهٔ من المال المشترک

قال المحقق: و لو سرق من المال المشترک قدر نصیبه لم یقطع و لو زاد بقدر النصاب قطع.

أقول: هـذا یفصـح من اتحاد الحکم فیها و فی الغنیمـهٔ فلو أخذ من المال المشترک بمقدار نصـیبه أو أقل فلا قطع أما لو أخذ أکثر من ذلک الی مقدار نصاب السرقهٔ فهناک تقطع یده.

و ظاهر کلامه عدم الفرق بین ما إذا أخذ بعنوان نصـیبه أو بقصد السرقهٔ بأن کان مع أخذه ذلک عازما علی مطالبهٔ حصته بعد ذلک و لـذا قال فی المسالک بعـد ذکر هـذا الفرع عن المحقق: قـد تقدم الکلام فی هذه المسـئلهٔ و إنما ذکرها مرتین لمناسـبهٔ الأولی بشـرط ارتفاع الشبهٔ بتقدیر عروضها للشریک و إن زاد عن نصیبه و مناسبهٔ هذه بشرط انتفاء الشرکهٔ علی تقدیر انتفاء الشبههٔ و من ثم فرضها علی تقدیر أخذ الشریک بقدر نصیبه جزما و أخذه الزائد بقدر النصاب جزما.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۲

و وجه عدم القطع مع أخذه بقدر حصته و ثبوته مع الزیادهٔ بقدر النصاب یظهر من الروایات المذکورهٔ فی السرقهٔ من الغنیمهٔ لأن شرکهٔ الغانم أضعف من شرکهٔ المالک الحقیقی للخلاف فی تملکه فاذا قیل بعدم قطع الغانم فالشریک أولی.

أقول: و یمکن الاشـکال فیما إذا أخـذ بمقدار نصـیبه بقصد السـرقهٔ بکون الدلیل منصـرفا عما إذا ثبت کونه قاصدا لها أو عدم إطلاق لصحیح ابن سنان یشمل المقام فلا یکون الفرض من باب الشرکهٔ الفاسدهٔ المذکورهٔ فی کلمات العامهٔ المنقولهٔ آنفا.

و کیف کان فالأولویـهٔ التی ذکرها الشـهید الثانی یراد منها أنّه إذا لم یکن فی السـرقهٔ من الغنیمـهٔ قطع و لا یقطع ید الغانم، فالشـریک الأخـذ من مال الشـرکهٔ الحقیقیـهٔ أولی بعـدم القطع و ذلک لان الملک فی الغنیمهٔ مورد الإشـکال، و الشـرکهٔ فی الغنیمهٔ أضـعف من الشـرکهٔ فی الأموال الشخصـیهٔ فإذا لم تقطع مع عدم ملک شخصـی فی البین فبالأولویهٔ لا تقطع مع کونه ذا حصهٔ حقیقیهٔ فی البین فإن له حینئذ ملکا حقیقیّا.

هذا و لکن أورد علیه فی الجواهر فقال: و فیه منع الأولویهٔ المزبورهٔ بالنسـبهٔ إلی المسروق منه فی عدم القطع مع سرقته قدر النصیب مع فرض بلوغ حصهٔ الشریک فیه نصاب السرقهٔ کمنع استفادهٔ حکم مطلق المال المشترک مما سمعته فی الغنیمهٔ انتهی.

و حاصـل الکلاـم أنه یمکن أن یکون الأـمر بـالعکس فـإن فی الفرض الأـول لم یکن للشـرکاء حق مسـلّم ملکی بخلاـف المقـام فإن الشریک مالک حقیقی فإذا لم یکن هناک قطع فهذا لا یدل علی عدم القطع فی المقام.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۳

هتک الحرز منفردا أو مشارکا

قال المحقق: الخامس أن یهتک الحرز منفردا کان أو مشارکا فلو هتک غیره و أخرج هو لم یقطع.

أقول: هذا الکلام متضمن لشرطین: أحدهما کون المال محرزا ای کان فی حرز، و قد قام الإجماع علی اعتباره کما و انه قد دلت علیه النصوص.

ثانیهما أن یکون الأخذ هو الهاتک للحرز إما بالنقب أو فتح الباب أو کسـر القفل و علی هذا فلو هتک الحرز واحد و أخذ المال آخر فلا قطع علی ای واحد منهما کما فی المسالک و ذلک لعدم اجتماع الوصـفین فیهما أما الهاتک فلانهٔ لم یأخذ شیئا و أما الأخذ فلأنه

لم يهتك الحرز.

نعم يجب على الهاتك ضمان ما أفسده من الجدار و القفل و الباب و غير ذلك كما أن على الثانى ضمان المال.

و قد نقل عن بعض العامة ثبوت القطع على الأخذ كى لا يتخذ ذلك ذريعة إلى إسقاط الحد، كما عن بعض آخر منهم ثبوت القطع على الهاتك لأنه ردء و عون للسارق و كأنه جعل السبب أقوى من المباشر. لكنّه فاسد لما ذكرناه، و ما ذكراه لا يتم على أصولنا. قال فى المسالك: و ظاهر عدم صلاحية الأمرين لإثبات الحكم.

ثم تعرض لفروع و قال: و لو تعاونا على النقب و نحوه مما يحصل به إزالة الحرز و انفرد أحدهما بالإخراج فالقطع على المخرج خاصة و لو انعكس فانفرد أحدهما بالهتك و شارك غيره فى إخراج النصاب فلا قطع على أحدهما لأن كلا منهما لم يسرق نصابا. نعم لو أخرجا نصابين بالاشتراك أو بانفراد كل منهما بنصاب قطعا [۱]

---

[۱] و مثل كلام المسالك كلام السيد فى الرياض فقد أفتيا بأنه فى فرض التعاون على الهتك و انفرد أحدهما بالإخراج يقطع يد المخرج خاصة بخلاف العكس اى انفرد أحدهما بالهتك و المشاركة

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۴

و وافقه صاحب الجواهر فى الفرع الأول و خالفه فى الثانى.

اما الأول فوجهه واضح فإن المخرج قد شارك الهاتك فى هتكه فهو واجد للوصفين المعتبرين بخلاف الهاتك الآخر فإنه هاتك و ليس بمخرج.

و اما الثانى و هو ما إذا كان الهاتك واحدا و فى مقام الإخراج كان هو مع غيره و أخرجا معا فأفتى فى المسالك بعدم القطع و هو يقول بأنه يقطع و علل فى المسالك بان كل واحد منهما لم يسرق نصابا بل كان النصاب بينهما، و الجواهر يقول بأنّه يقطع الهاتك المنفرد، المخرج مشاركا.

و كان المفروض فى الجواهر هو ما إذا أخرج كلّ منهما نصابا فيتمّ ما ذكره من قطع يد الهاتك و أما فى عبارة المسالك فهو ما إذا لم يكن سهم كل منهما نصابا و إنما كان نصاب واحد بينهما.

و أما الفرع الثالث فهو ما إذا أخرجا نصابين اما بالاشتراك أو انفرد كل منهما بنصاب و هنا افتى بقطع يد كليهما.

و لم يتضح كاملا مورد كلامه فهل المفروض ما إذا كانا قد هتكا معا و أخرجا كذلك أو أن المفروض هو ما إذا اجتمعا و شاركا فى الإخراج فقط و انفرد أحدهما بالهتك فإنه على الثانى لا وجه لقطع يد كليهما لان الجامع للوصفين المعتبرين فى القطع واحد منهما لا كلاهما.

و أورد عليه فى الجواهر بأنه مناف لاعتبار كون الأخذ الهاتك قال بعد ذلك فإن الفرض اختصاص أحدهما به. اى ان المفروض ان اجتماعهما كان على إخراج المال و اما الهتك فقد انفرد به واحد منهما.

فى الإخراج فلا قطع أصلا و ذلك لأن المخرج الآخر لم يكن هاتكا فلم يجتمع الوصفان فيه و أما الهاتك فهو و إن كان مخرجا أيضا و اجتمع فيه الوصفان إلاـ أن المخرج كان نصابا واحدا و هو ينقسم عليها فيكون سهمه نصف النصاب فلا قطع عليه أيضا نعم فى الفرض الأخير لو أخرجا نصابين بالاشتراك أو بالانفراد فالظاهر انه يقطع يد جامع الوصفين لأنه مع ذلك سرق نصابا كاملا بخلاف الآخر فإنه و ان سرق نصابا لكنه لم يجتمع فيه الوصفان.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۵

ثم قال: و أما الأول فهو أحد القولين و الآخر القطع على كل منهما للصدق كما عن النهاية و الاقتصار و المقنعة و الكافى و الغنية و

الوسیلة و الإصباح و الجامع و لعله لا یخلو عن قوة لإرادة الجنس من السارق لا خصوص الشخص. انتهی.

یعنی أما الفرض السابق و هو ما لو أخرجا معا مقدار النصاب فلا قطع علی أحدهما. ففیه قولان: أحدهما ما ذکره المحقق و الآخر القطع علی کل منهما و ذلک لصدق السرقة.

و هنا یرد علیه أنه لو کان المفروض الاجتماع فی الإخراج و انفراد أحدهما بالهتک فکیف یحکم بالقطع فیهما؟ الم یدّع الإجماع و عدم الخلاف فی اعتبار اشتراط الهتک؟ فاذا اعتبر الهتک و الإخراج من الحرز فکیف یقال بالقطع فیهما و یعلل بالصدق و الحال أن واحدا منهما لم یهتک الحرز أصلا؟ و إن کان المراد أنهما اجتمعا فی الهتک و الإخراج و أخرجا نصابین فلما ذا یقول: و فیه أنه مناف لاعتبار کون الأخذ الهاتک فإن الفرض اختصاص أحدهما به. انتهی.

و الذی یبدو لی أنه قد وقع خلط فی الجواهر بل و فی المسالک أیضا بین مسئلتین لا تعلق لأحدهما بالآخر.

إحدیهما مسألة انفراد أحدهما بالهتک و اجتماعهما فی الإخراج، و الأخری مسألة إخراج اثنین نصابا واحدا مع کونهما قد هتکا معا و أخرجا کذلک و أنه هل یقطع ید کلیهما بإخراج نصاب واحد أم لا فقد ذهب بعض إلی أن الملاک هو النصاب فإذا کانت الشرائط کالهتک و الإخراج محققة فإنه یشمله العموم أو إطلاق الآیة الکریمة و یقطع یدهما و إن کان لو قسم بینهما کان لکل واحد منهما نصف نصاب.

و هذا الخلط أوجب تشویش العبارات و عدم ملائمة بعضها مع بعض.

و یشهد علی وقوع هذا الخلط أن کلام هؤلاء الأعلام الذین ذکرهم کان فی المسألة الثانیة لا الاولی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۶

قال الشیخ قدس سره: و إذا سرق نفسان فصاعدا ما قیمته ربع دینار وجب علیهما القطع فإن انفرد کل واحد منهما ببعضه لم یجب علیهما القطع لأنه قد نقص عن المقدار الذی یجب فیه القطع و کان علیهما التعزیر «۱».

و قال أبو الصلاح الحلبی: فإن کان السّرّاق جماعة مشترکین فی المسروق قطعوا جمیعا بربع دینار فما زاد، و إن کانوا منفردین کل منهم یسرق لنفسه قطع منهم من بلغ ما أخذه ربع دینار فما فوقه و لا یقطع من نقصت سرقته عن ذلک «۲».

و قال ابن حمزة: و إن سرق اثنان معا نصابا قطعا فإن کان کل واحد منهما تفرد بشیء آخر لم یقطع إذا لم یسرق مقدار نصاب «۳».

و أوضح من الجمیع عبارة اللمعة و شرحها فإلیک العبارة مزجا: و لو أخرجاه معا قطعا إذا بلغ نصیب کل واحد نصابا و إلا فمن بلغ نصیبه النصاب و إن بلغ المجموع نصابین فصاعدا علی الأقوی و قیل یکفی بلوغ المجموع نصابا فی قطع الجمیع لتحقّق سرقة النصاب و قد صدر عن الجمیع فیثبت علیهم القطع و هو ضعیف. انتهی.

و قد نسب لزوم القطع علیهم الی الضعف و هو کذلک فإن ظاهر أخذ النصاب الوارد فی الروایات الموجب للقطع هو الاستقلال به بلا اشتراک و اجتماع اثنین فی أخذ نصاب واحد حیث انه ینسب الی کل واحد أخذ نصف النصاب.

و کیف کان فالدلیل علی اعتبار الحرز هو الروایات فعن أبی بصیر قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن قوم اصطلحوا فی سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض فقال: هذا خائن لا یقطع و لکن یتبع بسرقته و خیانته «۴».

---

(۱) النهایة ص ۷۱۸.

(۲) الکافی ص ۴۱۱.

(۳) الوسیلة ص ۴۱۹.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حد السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۷

و هل المراد أن مجرد الاصطحاب و الرفاقة فی السفر مسقط للحد و إن کان الأخذ من الحرز کان جعل المسروق ماله فی صندوق و قد أغلق بابه، أو أن الحکم متعلق بالرفقاء فی السفر المعلوم أنه لا حرز لهم بل کلّما کان لهم یعلنون به و یظهرونه فلا یجری فی ما إذا کان لهم مال فی حرز و قد سرق واحد منهم؟

الظاهر هو الثانی.

و عن النوفلی عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام کل مدخل یدخل فیه بغیر إذن فسرق منه السارق فلا قطع فیه یعنی الحمامات و الخانیات و الأرحیة «۱».

قال المحدث العاملی رضوان الله علیه و بهذا الاسناد عنه قال: لا یقطع الا من نقب بیتا أو کسر قفلا «۲».

و عن العیاشی عن جمیل عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السلام قال:

لا یقطع إلا من نقب بیتا أو کسر قفلا «۳».

نعم عن محمد بن علی بن الحسین قال: کان صفوان بن أمیة بعد إسلامه نائما فی المسجد فسرق رداؤه فتبع اللص و أخذ منه الرداء و جاء به الی رسول الله صلی الله علیه و آله و أقام بذلک شاهدین علیه فأمر صلی الله علیه و آله بقطع یمینه فقال صفوان یا رسول الله أ تقطعه من أجل ردائی؟ فقد و هبته له فقال علیه السلام: ألا کان هذا قبل أن ترفعه إلی فقطعه فجرت السنة فی الحد أنه إذا رفع إلی الإمام و قامت علیه البینة أن لا یعطل و یقام «۴».

فلم یکن فی هذه الروایة ذکر عن الحرز و یمکن أنه کان قد وضع ردائه تحت رأسه و توسّد به أو افترش به و وضعه و بسطه تحت بدنه و کیف کان فهو المورد

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حد السرقة ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حد السرقة ح ۳.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حد السرقة ح ۵.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حد السرقة ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۸

و لا یصلح أن یخصّص الأدلة الدالة علی اعتبار الحرز.

قال فی الوسائل: قال الصدوق: لا قطع علی من سرق من المساجد و المواضع التی یدخل إلیها بغیر اذن مثل الحمامات و الأرحیة و الخانات و إنما قطعه النبی صلی الله علیه و آله لأنه سرق الرداء و أخفاه فلإخفائه قطعه و لو لم یخفه یعزره و لم یقطعه انتهی. ثم قال المحدث العاملی: أقول: الظاهر أن مراده أن صفوان کان قد أخفی الرداء و أحرزه و لم یترک ظاهرا فی المسجد.

فی الإخراج

قال المحقق: السادس أن یخرج المتاع بنفسه أو مشارکا و یتحقق الإخراج بالمباشرة و بالتسبیب مثل أن یشده بحبل ثم یجذبه من خارج أو یضعه علی دابة أو جناح طائر من شأنه العود إلیه.

أقول: و فی الجواهر ادعی عدم الخلاف نصا و فتوی بل الإجماع بقسمیه علی اعتبار هذا الشرط.

و قد استظهر فی المسالک حکم الفرع الذی ذکرناه آنفا المذکور فی کلمات الأعلام من هذا الشرط فقال: ظاهر اکتفائه بإخراجه بالمشارکة الحکم بالقطع علی تقدیر إخراج الاثنین فصاعدا نصابا واحدا. و یشکل بعدم صدق سرقة النصاب علی کل واحد بخصوصه و قیل یشترط بلوغ نصیب من یحکم بقطعه نصابا فلا یقطع من قصر نصیبه علیه و لکل هذا أظهر انتهی.

و الأمثلة المذكورة كلها يصدق عليها أنه قد أخرج المال و سرقه من الحرز حتى لو وضع المتاع على الدابة و لا ساقها و لا قادها و انما فتح الباب لها و سارت حتى خرجت بنفسها كما صرح بذلك فی المبسوط «۱». معلّلا- بأنها خرجت بفعله و هو نقل المتاع عليها، و وافقه على ذلك فی كشف اللثام.

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۲۷.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۹

نعم خالف فی ذلك العلامة فی التحرير فقال: و لو ترك المتاع على دابة فخرجت بنفسها من غير سوق أو ترك المتاع فانفتح فخرج المتاع أو على حائط فی الحرز فأطارته الريح فالأقرب سقوط القطع. انتهى «۱».

لكنه مشكل و ذلك لصدق الإخراج بفعله.

أمر الصبی غير المميّز بالإخراج

قال المحقق: و لو أمر صبيا غير مميز بإخراج تعلق بالأمر القطع لأن الصبی كالآلة.

أقول: إنه إذا كان الصبی المأمور بالإخراج غير مميز فإنه يصدق أن المخرج هو الآمر فإن الصبی كذلك يعدّ و يعتبر كالآلة و من المعلوم أنه لا- يعتبر فی تحقق السرقة و ترتب القطع إخراج المتاع من دون آلة. و لا يخفى أنه لو كان قد اخرج بالمجنون فهو أيضا كالإخراج بالصبی غير المميز.

و أما إذا كان مميزا فهو خارج عن موضوع كلام المحقق و عبارته.

و قال فی كشف اللثام: أما مع التميز فلا قطع على الآمر لخروج الصبی بتميزه عن الآلية و لا على المأمور لعدم التكليف انتهى.

و تنظّر فيه صاحب الجواهر و هو الحق و ذلك لأن مجرد تمييزه لا- يوجب خروجه عن الآلية بل ربما يقطع أنه ليس له اختيار و استقلال فی الرأی و النظر و لو لا أمر الآمر له بالسرقة لما أقدم على ذلك أصلا و لما تجرأ به أبدا و حينئذ يكون كالآلة و هذا يقتضی الحكم بقطع يد الآمر إذا كان كذلك.

ثم إن الشهيد الثانی رضوان الله عليه قد تعرض لذكر الخلاف فی ما إذا اشترك اثنان مثلا فی إخراج نصاب واحد و أنه هل يقطع يدهما أم لا.

و هذه هی المسئلة التی أشرنا آنفا وقوع الخلط بين مسئلة انفراد أحدهما

---

(۱) التحرير ص ۲۳۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۵۰

بالهتك أو الإخراج و اجتماعهما على الآخر و بين هذه المسئلة فقال- بالنسبة لقول الشرائع: و يتحقق الإخراج بالمباشرة و بالتسبيب-: ظاهر اكتفائه بإخراجه بالمشاركة الحكم بالقطع على تقدير إخراج الاثنين فصاعدا نصابا واحدا و يشكل بعدم صدق سرقة النصاب على كل واحد بخصوصه و قيل يشترط بلوغ نصيب من يحكم بقطعه نصابا فلا يقطع من قصر نصيبه عنه ثم قال: و لعل هذا أظهر إلخ.

فی اعتبار أن لا يكون والدا عن ولده

قال المحقق قدس سره: السابع أن لا يكون والدا من ولده و يقطع الولد إن سرق من الوالد و كذا يقطع الأقارب و كذا الأم لو سرقت من الولد.

أقول: و من الشرائط المعتبرة فی القطع أن لا یکون السارق والدا عن ولده و إن کان مقتضی عموم آیة السرقة عدم الفرق فإنه یشمله کما یشمل الابن إذا کان سارقا عن أبیه إلّا أنه خصّصت الآیة الکریمة فی هذا المورد بدلیل.

و فی المسالک: خرج من ذلک سرقة الأب و إن علا من الولد بالإجماع فیبقى الباقی على العموم انتهى.

و على هذا فلا فرق بین الأب و الجد من الأب و هکذا.

ثم انه قد استدل على اعتبار هذا الشرط بوجوه:

أحدها عدم الخلاف فیه بل و الإجماع بقسمیه علیه کما صرح بذلک فی الجواهر.

ثانیها: فحوى عدم قتله به کما هو معلوم فإذا کان لا یقاد من الأب بقتله ابنه فلا یقطع یده فی قبال مال ابنه بطریق الاولى.

و فیه أنه لا أولویة فی البین و ذلک لأن القصاص هو القتل و إفناءه عن صفحة الوجود بخلاف القطع فإنه ابانة الید و إذا حکم الشارع بعدم قتل الأب قصاصا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۵۱

عن قتله ابنه فهذا یستلزم عدم جواز إجراء الحد على الأب و الحال أنه عقوبة أسهل من القتل بلا کلام فیمکن أن یقتضی تعظیم الأب عدم قتله و لا یوجب ذلک رفع مطلق الحد عنه [۱].

ثالثها قوله صلی الله علیه و آله: أنت و مالک لأبیک «۱» فإذا کان الإنسان بنفسه و ماله لأبیه فکیف یقطع ید الوالد لمکان مال الولد الذی هو فی الحقیقة ماله و على الجملة فکلامه صلی الله علیه و آله مشعر بالمطلوب. لکن العمدة فی إثبات المطلوب هو الإجماع.

و مقتضی ما ذکرناه من عموم الآیة و غیرها من الأدلة هو عدم الفرق بین الأقارب و الأجانب فی غیر الأب و إن کان أمّا و على هذا الأساس فهم لم یستثنوا أحدا سوى الأب.

نعم الحق أبو الصلاح الحلبی الأم بالأب، فإنه بعد ان تعرّض لشرائط السرقة الموجبة للقطع قال: فإذا تکاملت هذه الشروط وجب قطع أصابع السارق الأربع. حرا کان أو عبدا مسلما أو ذمیّا قریبا أو أجنبیّا إلا سرق الوالدین من ولدهما على کل حال «۲».

و نفى عنه البأس فی المختلف فقال: المشهور أن الأم یقطع إذا سرقت من مال الولد دون الأب و هنا ذکر کلام أبی الصلاح ثم قال: لنا العموم و قول أبی الصلاح لا- بأس به لأنه أحد الأبوین فیسقط القطع عنها کما یسقط عن الأب لاشتراکهما فی وجوب الإعظام انتهى «۳».

---

[۱] أقول: لعلّ مراد المستدلّ من الفحوى هو أنه إذا کان الشارع قد أغمض عن القتل الواقع بید الأب بالنسبة إلى الابن مع تلک الأهمیة المعلومة المعهودة منه فمنع عن القصاص و حکم بالدیة فبطریق أولى أغمض عن سرقة مال ابنه فلا یجوز قطع یده و إنما علیه أن یردّ ماله إلیه. قال الأردبیلی:

لعل دلیله الإجماع المخصّص بعموم الکتاب و السنة و ما سبق قوله (ص): أنت و مالک لأبیک، و لأنه لو قتله لا یقتل به فلا یقطع یده بیده فکیف یقطع بماله؟.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۲ باب ۸۷ من أبواب ما یکتسب به ح ۱ و ۸ و ۹.

(۲) الکافی ص ۴۱۱.

(۳) المختلف ص ۷۷۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۵۲

و فیه أما انها أحد الأبوین ففیه أنّه و ان أطلق علیهما الأبوان فی القرآن الکریم [۱] و غیره إلّا أن ذلک من باب التغلیب نظر الشمسین

أو القمرين فإطلاق الأب على الوالد على سبيل الحقيقة و على الوالدة على سبيل المجاز فكيف يترتب عليها ما يترتب على الأب؟

و أما اشتراكهما فى وجوب التعظيم ففيه أنه لا يجوز تخصيص آية السرقة بهذا الاعتبار.

و فى المسالك أنه الحق بعض العامة بهما كل من تجب نفقته على الآخر لما بين الفروع و الأصول من الاتحاد و كون مال كل واحد من النوعين مرصدا لحاجة الآخر و من حاجاته أن لا يقطع يده بسرقة ذلك المال.

و ما ذكره يجرى فى الزوج و الزوجة أيضا [۲]. و هو مشكل و هذه الوجوه الاعتبارية ليست ملاكا للحكم الشرعى فإنه و لو فرض امتناع الزوج عن أداء النفقة لكان للزوجة أن تأخذ مقدار نفقتها من ماله خفاء كما فى قصة هند زوجة أبى سفيان و سيأتى ذلك و هو ليس من باب السرقة. و أما السرقة فغير جائزة لها و لا دافع للقطع أصلا و لا دليل على تخصيص الآية الكريمة.

قال قدس سره: و عمم آخرون الحكم فى كل قريب. انتهى.

أقول: و ضعفه مما لا يكاد يخفى. و المعتمد هو عموم الآية فى غير ما استثنى

---

[۱] كقوله تعالى: و ورثه أبواه. النساء- ۱۱: وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ. النساء- ۱۱، كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ. الأعراف- ۲۷، كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ. يوسف- ۶.

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ. يوسف- ۹۹.

[۲] قال فى الخلاف مسألة ۶۴ من كتاب السرقة أن أبا حنيفة قال بعدم القطع فى سرقة أحد الزوجين من الآخر انتهى.

و فى الفقه على المذاهب الأربعة ج ۵ ص ۱۹۰: الحنفية قالوا: إذا سرق أحد الزوجين من الآخر فلا يقطع واحد منهما سواء سرق من بيت خاص لأحدهما أو من بيت يسكنان فيه جميعا لأن كلا من الزوجين متحد مع صاحبه كأنه هو و لتبادل المنافع بينهما انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۵۳

و على هذا فلو سرق الولد من مال أبيه أو أمه فإنه يقطع يده مع اجتماع الشرائط و كذلك الأخ بالنسبة إلى أخيه و غير ذلك من أنواع النسب و القرابة.

و أما ما فى الآية الكريمة.: وَ لَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً. «۱». من نفى الحرج عن أكل ما فى بيوت الآباء و الأبناء و غيرهما من المذكورين فهو بمعنى جوازه فيما لم يحرز عن الأخذ و الآكل.

و اما إذا جعلوها فى حرز مثل الصندوق و غيره فهناك لا يجوز الأكل بل يترتب عليه أحكام السرقة كما يستفاد ذلك من رواية أبى بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوم اصطحبوا فى سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض فقال: هذا خائن لا يقطع و لكن يتبع بسرقته و خيانته قيل له: فإن سرق من أبيه؟

فقال: لا- يقطع لأن ابن الرجل لا يحجب عن الدخول إلى منزل أبيه، هذا خائن و كذلك إن أخذ من منزل أخيه أو أخته إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول «۲».

بقى فى المقام شيء و هو أنه يمكن أن يستفاد من بعض الأخبار عدم جواز قطع يد الوالد بسرقته من مال ولده و هو رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا قال: لو قتله ما قتل به و إن قذفه لم يجلد له «۳».

فاذا صرح بأنّه كما لو قتله لم يقتل به كذلك لو قذفه لم يجلد له فيمكن أن يستفاد منها أنه لو سرق من مال ابنه لا تقطع يده بيده.

---

(۱) سورة النور الآية ۶۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب السرقهٔ ح ۱.

(۳) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۴ من أبواب حد القذف ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۵۴

بل یمکن ان یستفاد منه الأولویهٔ و ذلک لأنه إذا لم یقتل بقتله فبالأولویهٔ لا یجلد بقذفه. و علی هذا الأساس لو سرق من ماله لم یقطع کذلک.

و الحق أن استفادهٔ هذا مشکل فقد مرّ أنه لا أولویهٔ فی البین و عدم ترتب الجلد لا یدل علی عدم قطع الید للسرقهٔ.

اعتبار أخذه سرّا

قال المحقق قدس سره: الثامن أن یأخذه سرّا فهو هتک قهرا ظاهرا و أخذ لم یقطع و کذا المستأمن لو خان.

أقول: و ذلک لعدم صدق السارق بل هو غاصب فی الأول و أما الثانی فهو لم یأخذه من الحرز لأن المال بیده بلا فرق بین کونه بعنوان الودیعهٔ أو العاریهٔ و غیر ذلک.

هذه هی الشرائط التی ذکرها المحقق رضوان الله علیه ثم

الذمیّ کالمسلم و.

قال: و یقطع الذمّی کالمسلم و المملوک مع قیام البینهٔ و حکم الأنثی فی ذلک حکم الذکر.

أقول: اما الأول و هو قطع ید الذمی إذا سرق من مسلم فلأنه بحکم المسلم- و حکم المسلم السارق هو القطع و ان کان قد سرق من ذمیّ فإن مال الذمیّ محترم و یحکم بمالکیته له.

و أما عدم قتل المسلم إذا قتل ذمیا فذلک لأن القصاص حق للمقتول و یعتبر فیه المکافأهٔ و المساواهٔ و حیث إن دم الذمی لا یکافؤ دم المسلم فلذا لا یقاد من المسلم بقتله الذمی بخلاف القطع الذی هو حق الله تعالی لمصلحهٔ النظام فلا یلاحظ فیه المکافأهٔ قال فی الجواهر: مضافا إلی أعظمیهٔ القتل من القطع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۵۵

و لکن هنا کلام و هو أن ید المسلم أعظم احتراما، بحسب الاعتبار من ربع دینار الذمی مثلا و إن کان لا حرمهٔ للید الخائنهٔ إلا أن الإنسان یأبی اعتبارا من قطع ید مسلم لربع دینار سرقه من ذمی فلو لا الأدلهٔ الأخری لم یکن ما ذکر دلیلا یعتمد علیه.

نعم لو سرق المسلم مال حربی مستأمن ففی القواعد: لم یقطع قال عند ذکر الشرط الرابع: و لو سرق مال حربی مستأمن لم یقطع و لو سرق مال ذمی قطع.

انتهی.

و الظاهر أن ذلک لعدم احترام ماله أصلا و إنما یخلّی سبیله لأجل الأمان الذی أعطیه و لیس شیء وراء حفظ حرمهٔ الأمان الذی أعطاه الحاکم أو غیره من المسلمین. و علی هذا فلو سرق المسلم منه فلا یقطع یده لعدم احترام ماله أصلا.

نعم یعزر من سرقه و یؤدب لمخالفته الإمام فی إعطائه الأمان فالحرام و الممنوع عنه هو معصیته أمان الإمام.

و أما الثانی و هو قطع ید المملوک مع قیام البینهٔ فنقول: وجه تقییده بذلک أنه لو أقر فإقراره إقرار علی مولاه فلا اعتبار به أما لو أقیمت البینهٔ علی ذلک فهناک تقطع یده و ذلک لإطلاق الأدلّهٔ بلا فرق بین الآبق و غیره. و قال أبو حنیفهٔ کما فی الخلاف: لا قطع علیه إن کان آبقا [۱]. بل قال الشیخ الصدوق قدس سره بعدم القطع لارتداده قال فی المقنع: و العبد إذا أبق من موالیه ثم سرق لم یقطع و هو آبق لأنه مرتد عن الإسلام و لکن یدعی إلی الرجوع إلی موالیه و الدخول فی الإسلام فإن أبی أن یرجع إلی موالیه قطعت

یده فی السرقة ثم یقتل و المرتدّ إذا سرق بمنزلته انتهی «۲».

[۱] لا- یخفی أن أبا حنیفة و إن قال بذلک إلا أنه قال بملاک آخر غیر ما قاله الصدوق و هو أنه لا قطع بناءا علی أصله فی القضاء علی الغائب فقال: قطع الآبق قضاء علی سیده و السید غائب فلا قطع انتهی. راجع المختلف ص ۷۷۶.

(۲) المقنع ص ۱۵۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۵۶

و قال فی الفقیه: و العبد الآبق إذا سرق لم یقطع و کذلک المرتد إذا سرق و لکن یدعی العبد الی الرجوع إلی موالیه و المرتد یدعی إلی الدخول فی الإسلام فإن أبی واحد منهما قطعت یده فی السرقة ثم قتل [۱].

لکن هذا مشکل فکیف یرتد العبد بالسرقة أو الإباق؟ أما السرقة فواضح أنها لا توجب الارتداد و اما الإباق فهو أیضا بمجرده لا یوجب ذلک بعد أن کان هو معصیة محضة و المفروض عدم اقترانه بإنکار شیء أصلا و هل المعصیة بلا رجوع إلی الإنکار تقتضی الارتداد؟.

نعم روی المشایخ الثلاثة عن أبی عبیدة الحذاء عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إن العبد إذا أبق من موالیه ثم سرق لم یقطع و هو آبق لأنه بمنزلة المرتد عن الإسلام و لکن یدعی إلی الرجوع إلی موالیه و الدخول فی الإسلام فإن أبی أن یرجع إلی موالیه قطعت یده بالسرقة ثم قتل، و المرتد إذا سرق بمنزلته «۱».

و الروایة صحیحة و متضمنة لما ذکره الصدوق إلا أنّ ما تضمنته أمر یشکل الالتزام به و لم یفت بذلک الا هو رضوان الله علیه.

و أمّا أنّ حکم الأنثی فی ذلک حکم الذکر ففی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه بل و لا إشکال.

و الدلیل علی ذلک هو عموم الأدلة و إطلاقها قال الله تعالی: السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما. و عدم مخصص أو فارق فی البین.

[۱] من لا یحضره الفقیه ج ۴ ص ۶۷ أقول: و إذا کان کلامه فی المقنع دالا علی ارتداد الآبق فان کلامه فی الفقیه لیس کذلک بل هو ظاهر أو صریح فی ان الآبق یدعی إلی الرجوع إلی مولاه و المرتد یدعی إلی الإسلام.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳۲ من أبواب حد السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۵۷

فی سرقة الراهن الرهن و.

اشارة

قال المحقق: مسائل،

[المسألة الأولی]

الأولی: لا یقطع الراهن إذا سرق الرهن و إن استحق المرتهن الإمساک و لا الموجر العین المستأجرة و إن کان ممنوعا من الاستفادة مع القول بملک المنفعة لأنه لم یتحقق إخراج النصاب من مال المسروق منه حالة الإخراج.

أقول: و قد نفی صاحب الجواهر عنه الخلاف و الاشكال.

و الوجه فی ذلک أنه و إن كان للمرتهن استحقاق إمساک العین كما أن المالک ممنوع عن التصرف فیه و الاستفادة منه إلّا أن هذا الاستحقاق لا ـ مالیة له حتی یكون الراهن أو المؤجر سارقا و المنفعة غیر موجودة و إن قلنا بملکها شرعا لکن علی معنی استحقاق الانتفاع و هو غیر المنفعة.

قال فی الجواهر: كل ذلک بعد المفروغیة من اعتبار الملکیة العینیة فی السرقة نصا و فتوی و للعرف انتهی.

و من المعلوم انهم رضوان الله علیهم أجمعین اعتبروا فی السرقة، الملکیة العینیة و فی المقام لیس كذلک.

هذا مضافا الی أن المنافع فی المقام تدریجیة، و لم یتحقق منها حین السرقة ما یكون بمقدار النصاب الی الربع دینار فلا وجه للقطع.

المسألة الثانیة

قال المحقق: لا یقطع عبد الإنسان بسرقة ماله و لا عبد الغنیمة بالسرقة منها لأن فیه زیادة إضرار نعم یؤدب بما یحسم الجرأة.

أقول: و فی الجواهر بعد الحکم الأول: بلا خلاف أجده فیه بل عن بعضهم دعوی الإجماع علیه صریحا و ظاهرا، كما عن المبسوط نفی الخلاف فیه انتهی.

و مستند هذا الحکم المخالف للأصل الروایات المستفیضة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۵۸

قال الشهید الثانی فی المسالک: و فی طریق الروایات ضعف و لکن لا رادّ لها، و المصنف علّل الحکم بأن فی القطع زیادة إضرار، و الحد شرّع لحسم الجرأة و دفع الضرر فلا یدفع الضرر بالضرر و هو تعلیل للنص بعد ثبوته. أما كونه علة برأسه فموضع نظر. انتهی.

و فیه بالنسبة إلی ضعف الروایات أن بعضها صحیحة كروایة محمد بن قیس و لیس كلها ضعیفة و ستری ذلک.

و أما ما أفاده بالنسبة إلی تعلیل الحکم فهو كذلک و إن قال كاشف اللثام: و فی الشرائع لأن فیه زیادة إضرار و لا یعجبنی فإنه إنما یقطع إذا طالب المولی و رضی بهذا الضرر انتهی «۱».

و قد علّل فی كلمات بعضهم بأنه مال الرجل سرق من مال هذا الرجل و هذا التعلیل مستفاد من الروایات كما ستمر علیک.

و كیف كان فالعمدة هو الأخبار فلنراجعها لاستفادة الحکم منها.

عن محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی عبد سرق و اختان من مال مولاه قال: لیس علیه قطع «۲».

عن السكونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام عبدی إذا سرقنی لم اقطعه و عبدی إذا سرق غیری قطعته و عبد الإمارة إذا سرق لم أقطعه لأنه فیء «۳».

عن یونس عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال: المملوک إذا سرق من موالیه لم یقطع فاذا سرق من غیر موالیه قطع «۴».

---

(۱) كشف اللثام: ج ۲ ص ۲۴۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۹ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۹ من أبواب حد السرقة ح ۲.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۹ من أبواب حد السرقة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۵۹

عن محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجلین قد سرقا من مال الله أحدهما عبد مال الله و الآخر من عرض الناس فقال: أما هذا فمن مال الله لیس علیه شیء مال الله أکل بعضه بعضا و أمّا الآخر فقدمه و قطع یده ثم أمر أن یطعم اللحم و السمن حتی برئت یده «۱».

عن محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: إذا أخذ رقیق الإمام لم یقطع و إذا سرق واحد من رقیقی مال الإجارة قطعت یده قال: و سمعته یقول: إذا سرق عبد أو أجیر من مال صاحبه فلیس علیه قطع «۲».

و لنعم التعلیل ما ورد فی الروایة السابقة من ان مال الله أکل بعضه بعضا فإن هذا یقرّب الی الذهن أنه لا مورد للقطع. و هذا یجری فی عبد الإنسان أیضا لأنه ماله و سرق من ماله فلا معنی لقطع یده. نعم یؤدّب کلاهما لحسم جرأتها.

المسألة الثالثة

قال المحقق: یقطع الأجیر إذا أحرز المال من دونه و فی روایة لا یقطع و هی محمولة علی حال الاستئمان و کذا الزوج إذا سرق من زوجته أو الزوجة إذا سرقت من الزوج و فی الضیف قولان: أحدهما لا یقطع مطلقا و هو المروی و للآخر یقطع إذا أحرز من دونه و هو أشبه.

أقول: أما الأوّل و هو عدم قطع ید الأجیر إذا سرق من مال المستأجر إذا کان محرزا فهو المشهور بین الأصحاب کما صرح بذلک فی المسالک و الجواهر و مستند ذلک عموم الآیة و الروایات فإن عمومها یشمل الأجیر و غیره.

نعم بعض الروایات یدل علی خلاف ذلک و إلیک هذه الروایات.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۹ من أبواب حد السرقة ح ۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۹ من أبواب حد السرقة ح ۵.

عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام أنه قال فی رجل استأجر أجیرا و أقعده علی متاعه فسرقه قال: هو مؤتمن «۱».

عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: أربعة لا قطع علیهم: المختلس و الغلول و من سرق من الغنیمة و سرقة الأجیر فإنها خیانة. «۲».

عن سلیمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یستأجر أجیرا فیسرق من بیته هل تقطع یده؟ فقال: هذا مؤتمن لیس بسارق هذا خائن «۳».

عن سماعة قال: سألته عن رجل استأجر أجیرا فأخذ الأجیر متاعه فسرقه فقال: هو مؤتمن ثم قال: الأجیر و الضیف أمناء لیس یقع علیهم حد السرقة «۴».

عن ابن أبی عمیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا یقطع الأجیر و الضیف إذا سرقا لأنهما مؤتمنان «۵».

و قد افتی بذلک شیخ الطائفة فی النهایة فقال: و الأجیر إذا سرق من مال المستأجر لم یکن علیه قطع.

لکن الروایات محمولة علی صورة الاستیمان کما یشهد بذلک التعلیل الوارد فی کثیر منها حیث قال: انه مؤتمن. و قد کان المفروض أنه قد أقعده علی متاعه بل کل هذه الروایات یدل علی ذلک فإن الظاهر منها کون الأمتعة تحت ید الأجیر و لم یکن فی حرز عنه و لا أقل من کون المتیقن منها ذلک.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۴ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۴ من أبواب حد السرقة ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۴ من أبواب حد السرقة ح ۳.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۴ من أبواب حد السرقة ح ۴.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۴ من أبواب حد السرقة ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶۱

و علی هذا فلا- تنافی هذه الروایات قول المشهور و ذلک لأنه لا کلام فی أن السرقة من غیر الحرز لا یوجب القطع. و إنّی لا أدری کیف افتی الشیخ بعدم القطع مطلقا و ان کان المال فی حرز و سرق هو من الحرز.

و علی الجملة فهذه الروایات بلحاظ اشتمالها علی ما یفید تعلقها بصورة الایتمان و کون المتاع تحت یده، لا تصلح لتخصیص العمومات الدالة علی قطع ید السارق إذا کانت سرقته عن الحرز. هذا بالإضافة إلی ضعف هذه الأخبار فإن سلیمان مثلا مشترک بین جماعة منهم مقبول و منهم غیر مقبول. و سماعة کان واقفیا الی غیر ذلک من الأمور.

فتحصّل أنّه لو سرق الأجیر من الحرز و ما لم یؤتمن علیه فإنه یقطع یده.

و اما الثانی: و هو سرقة الزوج من مال زوجته و بالعکس فهو أیضا فیما لا- حرز له و أما بالنسبة إلی ما جعله الزوج مثلا فی حرز فالحکم هو القطع للعمومات المذکورة.

نعم بالنسبة للزوجة قد استثنی ما إذا امتنع الزوج من دفع النفقة فقد سوّغ لها أن تسرق من مال زوجها بمقدار نفقتها و نفقة أولادها حتی من الحرز ففی خبر هند زوج ابی سفیان أنه قالت للنبی صلّی الله علیه و آله: إن أبا سفیان رجل شحیح و إنه لا یعطینی و ولدی إلا ما آخذ منه سرّا و هو لا یعلم فهل علیّ فیه شیء؟ فقال: خذی ما یکفیک و ولدک بالمعروف «۱».

و أما الثالث و هو حکم الضیف ففیه قولان: أحدهما أنه لا یقطع مطلقا ذهب إلیه الشیخ فی النهایة و ابن الجنید و الصدوق و ابن إدریس.

و المستند فی ذلک روایة محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال:

الضیف إذا سرق لم یقطع و إذا أضاف الضیف ضیفا قطع ضیف الضیف «۲».

---

(۱) یراجع طبقات ابن سعد ج ۹ ص ۱۷۲ و کنز العمال ج ۸ ص ۳۰۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۷ من أبواب حدّ السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶۲

و روایة سماعة المذکورة آنفا أیضا تدل علی ذلک. و قد ذکر المحقق ان هذا القول مروی.

ثانیهما أنه یقطع إذا سرق الضیف من الحرز لا- مما کان تحت یده و ذکر المحقق أنه أشبه. أی بأصول المذهب و قواعده فإن العمومات شاملة له و لا فرق فیها بین الضیف و غیره.

و فی الجواهر: بل و الأشهر بل المشهور بل لم نتحقق الخلاف فیه إلا عن الشیخ فی النهایة التی هی متون أخبار و قد رجع عنه فی المحکی عن مبسوطه و خلافه الی آخر کلامه قدس سره.

أقول: و فی عد الشیخ أیضا من القائلین بعدم القطع حتی بالنسبة للسرقة من الحرز إشکال لعدم صراحة کلامه فی ذلک فإنه و إن قال فی النهایة ص ۷۱۷:

و کذلک الضیف إذا سرق من مال مضیفه لا یجب علیه قطع انتهی و هو ربما یکون ظاهرا فی الإطلاق و عدم الفرق بین ما إذا سرق عما تحت یده أو عما أحرز عنه، إلّا أن قوله بعد ذلک: و إذا أضاف الضیف ضیفا آخر فسرق وجب علیه القطع لأنه دخل علیه بغیر

اذنه انتهی. ینقص من ظهور الأول فی الإطلاق فإنه قد علّل القطع فی ضیف الضیف بأنه دخل بغیر اذن صاحب الدار فیکون الدار بتمامها حرزا بالنسبة الیه.

و یستفاد من ذلک أن ما لم یکن الضیف مأذونا فیه کالحجرة المقفّلة و الصندوق کذلک و غیر ذلک مما أحرز دونه فإن السرقة منه یوجب القطع.

هذا مضافا إلی تصریحه فی سائر کتبه بالقطع، قال فی المبسوط: فإن نزل برجل ضیف فسرق الضیف شیئا من مال صاحب المنزل فإن کان من البیت الذی نزل فیه فلا قطع و إن کان من بیت غیره من دون غلق و قفل و نحو ذلک فعلیه القطع. و قال قوم: لا قطع علی هذا الضیف. و روی أصحابنا أنه لا قطع علی الضیف و لم یفصّلوا و ینبغی أن یفصّل مثل هذا، فإن أضاف هذا الضیف ضیفا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶۳

آخر بغیر إذن صاحب الدار فسرق الثانی کان علیه القطع علی کل حال و لم یذکر هذه أحد من الفقهاء انتهی «۱».

و هکذا کلام غیر الشیخ ممن نسب إلیهم القول بعدم القطع مطلقا لیس صریحا فیما نسب إلیهم فتری أن المحکی عن ابن الجنید انه قال: و سرقة الأجیر و الضیف و الزوجة فیما ائتمنوا علیه خیانة لا قطع علیهم فإن سرقوا مما لم یوتمنوا علیه قطعوا.

و قال الصدوق قدس سره: و لیس علی الأجیر و لا علی الضیف قطع لأنهما مؤتمنان «۲».

و التعلیل بأن الضیف مؤتمن یشعر بأنه لو لم یؤتمن علی شیء و جعل فی حرز عنه فإن السرقة عنه یوجب القطع.

و أما ابن إدریس فراجع الجواهر حتی تجد ما کان فی کلامه من الاضطراب و عدم ملائمة صدر کلامه مع ذیله و علی هذا فلیس هنا من کان کلامه صریحا فی الحکم بعدم قطع ید الضیف بالسرقة مطلقا أی و لو کانت من الحرز، و المتیقن مما خرج عن العمومات الدالة علی القطع هو ما لم یکن من الحرز.

المسألة الرابعة

قال المحقق: لو أخرج متاعا فقال صاحب المنزل: سرقته. و قال المخرج: وهبتنیه، أو أذنت فی إخراجه سقط الحد للشبهة و کان القول قول صاحب المنزل مع یمینه فی المال.

أقول: لا بد من فرض المسألة فیما إذا شهد شاهد الحال بأنه قد سرق بحیث لو لا ادعائه الموجب للشبهة لکان تقطع یده إلا أن الشبهة الناشئة من دعواه قد

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۳۳.

(۲) من لا یحضره الفقیه ج ۴ ص ۶۵، و المقنع ص ۱۵۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶۴

أسقطت الحدّ عنه و ذلک لأن الإخراج من منزله عنوان أعمّ یشمل السرقة و غیرها و لا یمکن إثبات الأخص بالأعم.

و مستند هذا الحکم هو الروایة فعن الحلبی قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل نقب بیتا فأخذ قبل أن یصل إلی شیء قال: یعاقب. فإن أخذ و قد اخرج متاعا فعلیه القطع. قال: و سألته عن رجل أخذوه- أخذ- و قد حمل کارة من ثیاب و قال: صاحب البیت أعطانیها قال: یدرأ عنه القطع إلا أن تقوم علیه بینة فإن قامت البینة علیه قطع «۱».

لکن قال الصدوق: فإذا دخل السارق دار رجل فجمع الثیاب و أخذ فی الدار و معه المتاع فقال: دفعه إلیّ ربّ الدار فلیس علیه قطع فإذا أخرج المتاع من باب الدار فعلیه القطع أو یجیء بالمخرج منه. انتهی [۱].

و ظاهر کلامه انه قد فصل بین إخراج السارق المال من الدار و عدمه ففی الأول یقطع دون الثانی للشبهة و احتمال الصدق و إن لم

یکن علیه دلیل.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج‌۳، ص: ۶۴

و قد أورد علیه صاحب الجواهر بقوله: و لا وجه له.

أقول: و لعلّ وجهه انه لو أخذ فی الخارج و هو فی حال حمل الثیاب أو غیرها من الأمتعة فهناك شاهد الحال یشهد بسرقته و لا أثر لشبهته و لا یسمع منه دعوى الإذن أو الهبة مع إقراره بکون الملك للمالك بل یثبت السرقة بالملازمة العرفیة بخلاف ما إذا کان فی داخل المنزل فإنه لا یصدق السرقة فإن تمّ هذا الوجه فهو و إلا فما ذکره رحمه الله غیر تام.

هذا بالنسبة للقطع فإن الشبهة تدرأ الحد و اما بالنسبة للمال فالقول قول صاحب الدار فیثبت بیمینه و یؤخذ من المخرج و یدفع الی صاحب المنزل و هذا

---

[۱] من لا یحضره الفقیه ج ۴ ص ۶۴. و فی تذییلاته: ان کان (المخرج) بفتح المیم فمعناه إلا أن یجیء بالمخلص و المفرّ منه بأن یدعی مثلا اذن المالک فی إخراج المال من البیت و أمثال ذلک و إن کان بضم المیم فمعناه: أو یجیء بالشخص الذی أخرج المتاع أو ادعى انه لم یخرجه. انتهى.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۸ من أبواب حدّ السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۳، ص: ۶۵

الیمین لا- یرفع الشبهة کی یترتب علیه القطع أیضا بل ان موضوع السرقة لا- یثبت ما لم یخرج المال، و لذلك یرد على مثل عبارة المحقق بأنه لا أثر لدعواه الإذن أو الهبة فإن السرقة لا بد من إثباتها کی یترتب القطع و بدون ذلك لا یقطع سواء ادعى ذلك أم لا.

نعم دعواه توجب الشبهة، فلا بد من حمل الکلام على ما إذا کانت السرقة ثابتة بشاهد الحال بحیث لولاها لتثبت السرقة.

إذا ادّعى کون المال له و أنکره صاحب المنزل

قال المحقق: و کذا لو قال: المال لی و أنکر صاحب المنزل فالقول قوله مع یمینه و یغرم المخرج و لا یقطع لمکان الشبهة.

أقول: فإذا کان المخرج معترفا بأنه قد أخذه من دار غیره فعلیه إثبات ما یدّعیه من کون المال له لا لصاحب المنزل و إلا فصاحب المنزل یحلف بالله تعالى أن المال لیس للمخرج فیثبت قوله، فإنه ذو الید و علیه فغرامة المال على الأخذ إلا أنه لا یقطع یده لمکان الشبهة لاحتمال کون المال فی الواقع مالا له، و الیمین لا یرفع هذا الاحتمال و هذا کاف فی تحقق الشبهة الدارئة للحد.

هذا کله بالنسبة إلی السارق.

الکلام فی المسروق

قال المحقق: الثانی فی المسروق. لا قطع فیما ینقص عن ربع دینار و یقطع فیما بلغه ذهبا خالصا مضروبا علیه السکة أو ما قیمته ربع دینار.

أقول: لا خلاف بین المسلمین و لا إشکال فی أنه لا یقطع على سرقة أیّ شیء و أیّ مقدار و لم یقل أحد بقطع الید فی قبال سرقة أیّ

قدر من المال [۱]. بل یعتبر

---

[۱] أقول: صرح فی الخلاف مسألة ۱ من السرقة أنه قال داود و أهل الظاهر: یقطع بقلیل.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶۶

عندهم بلوغ المسروق النصاب و المقدار المخصوص الذی یقطع به و إنما اختلفوا فی تحدید ذلک أی فی تعیین هذا النصاب إلی أقوال فذهب المشهور إلی أنه هو ربع دینار بل ربما ادّعی علیه الإجماع. قال الشیخ القدر الذی یقطع به السارق عندنا ربع دینار أو ما قیمته ربع دینار من أی جنس کان «۱».

و قال فی المسالک: یعتبر فی ثبوت القطع علی السارق بلوغ سرقته قدر النصاب بإجماع علمائنا و لکن اختلفوا فی مقداره فالمشهور بینهم أنه ربع دینار من الذهب الخالص المضروب بسکة المعاملة أو ما قیمته ربع دینار فلا قطع فیما دون ذلک.

و فی الجواهر: المشهور بین الأصحاب أنه لا قطع فیما ینقص عن ربع دینار و یقطع فیما بلغه. أو ما قیمته ربع دینار بل عن الخلاف و الاستبصار و الغنیة و السرائر و کنز العرفان الإجاع علیه مضافا إلی المعتبرة المستفیضة المرویة من طرق العامة و الخاصة منها: النبوی: لا قطع إلا فی ربع دینار. انتهی.

ثم إنه ذهب بعض إلی أن النصاب فی القطع هو خمس الدینار فصاعدا و هو المحکی عن الشیخ الصدوق قدس سره کما ان المحکی عن العمّانی هو اعتبار الدینار و قد یقال باعتبار درهمین فصاعدا.

و منشأ هذه الأقوال المتعددة هو الأخبار المختلفة. و اللازم للباحث المراجعة إلیها و النظر فیها و فی مبلغ دلالتها و مفادها و هی اثنان و عشرون روایة أخرجها المحدث العاملی فی باب (۲) سماه: باب أن أقل ما یقطع فیه السارق ربع دینار أو قیمته و یقطع فیما زاد.

عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: فی کم یقطع السارق؟ قال: فی ربع دینار قال: قلت له: فی درهمین؟ قال: فی ربع دینار بلغ

الشیء و کثیره و لیس لأقله حد و به قال الخوارج.

---

(۱) المبسوط ج ۸ کتاب الحدود ص ۱۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶۷

الدینار ما بلغ قال: قلت له: أ رأیت من سرق أقل من ربع دینار هل یقع علیه حین سرق اسم السارق؟ و هل هو عند الله سارق؟ فقال: کلّ من سرق من مسلم شیئا قد حواه و أحرزه فهو یقع علیه اسم السارق و هو عند الله سارق و لکن لا یقطع إلا فی ربع دینار أو أکثر و لو قطعت أیدی السرّاق فیما أقل هو من ربع دینار لألفیت عامة الناس مقطّعین (ح ۱).

عن عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا یقطع ید السارق إلا فی شیء تبلغ قیمته مجنّا و هو ربع دینار (ح ۲).

عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: أدنی ما یقطع فیه ید السارق خمس دینار (ح ۳).

و فی الوسائل: حمله الشیخ علی التقیة لما مضی و یأتی.

عن سماعة بن مهران عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قطع أمیر المؤمنین علیه السلام فی بیضة قلت: و ما بیضة؟ قال: بیضة قیمتها ربع دینار. قلت: هو أدنی حد السارق؟ فسکت (ح ۴).

عن علی بن أبی حمزة عن ابی عبد الله علیه السلام قال: لا یقطع ید السارق حتی تبلغ سرقته ربع دینار و قد قطع علی علیه السلام فی بیضة حدید. (ح ۵).

عن ابی بصیر قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن أدنی ما یقطع فیه السارق فقال: فی بیضة حدید قلت: و کم ثمنها؟ قال: ربع دینار (ح ۶).

عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: أقل ما یقطع فیه السارق خمس دینار (ح ۷).

فی الوسائل: قد عرفت وجهه انتهی یعنی إنها محمولة علی التقیة.

عن سلمة عن أبی عبد الله عن أبیه علیهما السلام أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام کان یقطع السارق فی ربع دینار (ح ۸).

عن أبی حمزة قال: سألت أبا جعفر علیه السلام فی کم یقطع السارق؟ فجمع کفّیه ثم قال: فی عددها من الدراهم (ح ۹).

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶۸

فی الوسائل: قال الشیخ: لا یمتنع أن یکون ما أشار إلیه من الدراهم کانت ربع دینار و جوّز حمله علی التقیة.

عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قطع أمیر المؤمنین علیه السلام رجلا فی بیضة قلت: و أی بیضة؟ قال: بیضة حدید قیمتها ثلث دینار فقلت: هذا أدنی حد السارق؟ فسکت (ح ۱۰). [۱].

عن سماعة قال: سألته علی کم یقطع السارق؟ قال: أدناه علی ثلث دینار (ح ۱۱).

و فی الوسائل: حمله الشیخ علی أنه حکایة حال سئل عنها و هو ما قطع أمیر المؤمنین علیه السلام علیه.

أقول: و هذا مشکل و بعید عن ظاهر السؤال لعدم ملائمته له أصلا و ذلک لأنه سئل عن مقدار یقطع السارق، و الجواب جواب عنه و لا ذکر فی الجواب عن أنه حکایة حال [۲].

عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: یقطع السارق فی کل شیء بلغ قیمته خمس دینار إن سرق من سوق أو زرع أو ضرع أو غیر ذلک (ح ۱۲).

---

[۱] قد عرفت أنّه قال فی ح ۴: أنّه علیه السلام قطع فی بیضة قیمتها ربع دینار. و هنا یقول بیضة حدید قیمتها ثلث دینار و قد سئل الراوی فی کلا الموردین عن أنّه أدنی حدّ السارق و أنّه علیه السلام سکت.

[۲] أقول: ربّما یرتفع الاشکال بذکر متن کلام الشیخ فإنّه قال فی التهذیب ج ۱۰ ص ۱۰۱ عند ذکر الخبر: الوجه فی هذا الخبر أنّه لا یمتنع ان یکون هذا حکایة حال سئل علیه السلام عنها و هو ما قطع أمیر المؤمنین علیه السلام فقیل لسائل: ثلث دینار. و لا یکون إخبارا عن أنّ هذا حدّه فی جمیع الأحوال. و الذی یکشف عن ذلک أنّ سماعة قد روی عن أبی عبد الله علیه السلام قصّة البیضة التی قطع أمیر المؤمنین علیه السلام سارقها و ذکر أنّ قیمتها کانت ربع دینار. و الذی یزید ذلک بیانا ما رواه. (و هنا نقل حدیث أبی بصیر و قصة البیضة و أنّ قیمتها ثلث دینار و سکوت الإمام فی جواب السائل عن أنّه أدنی حدّ السارق.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۶۹

فی الوسائل: حمله الشیخ علی التقیة کما مرّ و جوّز فیه و فی أمثاله الحمل علی ما لو رأی الإمام المصلحة فی ذلک لما یأتی.

أقول: و یشکل الحمل الثانی فإنه علی ذلک یکون حد السرقة من التعزیرات الموقوفة بنظر الامام و ما رآه من المصلحة.

عن محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر علیه السلام: أدنی ما تقطع فیه ید السارق خمس دینار و الخمس الآخر الحد الذی لا یکون القطع فی دونه و یقطع فیه و فی ما فوقه (ح ۱۳).

فی الوسائل: تقدم وجهه انتهی أقول: یعنی یحمل علی التقیة.

عن إسحاق بن عمار عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل سرق من بستان عذقا قیمته درهمان قال: یقطع به (ح ۱۴).

العذق بالکسر کل غصن له شعب. قال فی الوسائل: هذا محمول علی کون الدرهمین قیمة ربع دینار لما مر و یحتمل الحمل علی التقیة لأن الدینار کان فی ذلک الوقت بعشرة دراهم غالبا فیکون الدرهمان خمس دینار. انتهی.

محمد بن علی بن الحسین بإسناده عن سعد بن طریف عن ابی جعفر علیه السلام قال: قطع علی علیه السلام فی بیضة حدید و فی جنّة وزنهما ثمانیة و ثلاثون رطلا (ح ۱۵).

قال: و سئل علیه السلام عن أدنی ما یقطع فیه السارق فقال: ثلث دینار. (ح ۱۶).

قال: و فی خبر آخر: خمس دینار (ح ۱۷).

و فی المقنع سئل أمیر المؤمنین علیه السلام عن أدنی ما یقطع فیه السارق فقال:

ثلث دینار (ح ۱۸).

قال: و فی حدیث آخر: یقطع السارق فی ربع دینار (ح ۱۹).

قال: و روی أنه یقطع أیضا فی خمس دینار أو فی قیمة ذلک (ح ۲۰).

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۷۰

قال: و روی أنه یقطع فی عشرة دراهم (ح ۲۱).

قال فی الوسائل: ما زاد عن ربع دینار لا اشکال فیه و ما نقص محمول إما علی التقیة أو علی المحارب.

عن علی بن جعفر عن أخیه قال: سألته عن حد ما یقطع فیه السارق فقال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: بیضة حدید بدرهمین أو ثلاثة (ح ۲۲).

هذه هی الروایات الواردة فی الباب و یتلخص التعابیر الواردة فیها فی هذه الأمور:

۱- ربع دینار فی ثمانیة أحادیث فراجع ۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ۶ و ۸ و ۱۶ و ۱۹.

۲- خمس دینار فی ستة أحادیث ح ۳ و ۷ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۷ و ۲۰.

۳- ثلث دینار فی ثلاثة أحادیث ح ۱۰ و ۱۱ و ۱۸.

۴- عشرة دراهم فی حدیثین ح ۹ و ۲۱.

۵- درهمان فی حدیث واحد و هو ح ۱۴.

۶- بیضة حدید و جنة وزنهما ثمانیة و ثلاثون رطلا کما فی ح ۱۵.

۷- بیضة حدید بدرهمین أو ثلاثة کما فی ح ۲۲.

و اما الأقوال فالمشهور هو الربع و ذهب الصدوق و ابن الجنید الی الخمس و قال ابن أبی عقیل العمانی باعتبار الدینار الکامل.

و هنا مشکلتان إحدیهما الجمع بین تلک الأخبار المختلفة بتعابیرها المتنوعة و کیفیة حملها و الأخری أنه علی فرض اختیار ما دل علی ربع الدینار مثلا یأتی البحث فی أنه کیف یمکن ان یعلق الحکم بقطع الید علی شیء یتغیر قیمته بمضیّ الأزمنة و لا یبقی فی الأعصار علی حالة واحدة بل ربما یسقط عن کونه ثمنا و یصیر کالعروض و الأمتعة و یعتبر مثمنا کما فی الذهب فإنه صار فی زماننا کالأجناس یباع و یعامل علیها.

أما بالنسبة إلی المقام الأول فنقول: إنه نسب فی المسالک تحدید النصاب بربع دینار الی المذهب. قال: اختلفوا فی مقدار فالمشهور بینهم أنه ربع دینار من

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۷۱

الذهب الخالص المضروب بسکة المعاملة أو ما قیمته ربع دینار فلا قطع فیما دون ذلک. ثم استدل بالروایات الدالة علی ذلک. ثم قال: و اعتبر ابن أبی عقیل دینارا فصاعدا و قال ابن بابویه یقطع فی خمس دینار أو فی قیمة ذلک و یظهر من ابن الجنید المیل الیه. ثم قال: و المذهب هو الأول انتهی.

و مقتضی کلامه قدس سره ان القول بغیر ذلک خلاف مذهب الشیعة کما أنه قد مرّ ادعاء الإجماع من جمع من أکابر الفقهاء علی

ذلک هذا مضافا الی أنه لا شبهة فی کون هذا القول هو المشهور بین الأصحاب.

لکن ظاهر کلام العلامة المجلسی قدس سره تقویة القول بالخمس فإنه عند التعرض لصحیح محمد بن مسلم الدال علی الخمس قال: حسن کالصحیح. ثم قال: و هذا الخبر و الخبر الآتی- خبر زرارة- یدلان علی ما ذهب إلیه الصدوق و ابن الجنید و لعله أقوی دلیلا من المشهور لکون الأخبار الواردة فیه أقوی سندا و أبعد من موافقة العامة، إذا الأشهر بینهم هو ربع الدینار و لم أر قائلًا منهم بالخمس و لو کان فیهم قائل به کان نادرا فحمل أخبار الربع علی التقیة أولی من حمل اخبار الخمس علی التقیة کما فعله الشیخ فی التهذیب مع أن السکوت فی خبر سماعة و غیره یشعر بالتقیة، قال محیی السنة: روی عن عائشة أن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: القطع فی ربع دینار فصاعدا.

ثم قال: هذا حدیث متفق علی صحته. و روی أیضا عن ابن عمران أن رسول الله صلی الله علیه و آله قطع سارقا فی مجن ثمنه ثلاثمأة دراهم. ثم قال: اختلف أهل العلم فیما یقطع فیه ید السارق فذهب أکثرهم إلی حدیث عائشة، روی ذلک عن أبی بکر و عمر و عثمان و علی علیه السلام و عائشة و هو قول عمر بن عبد العزیز و الأوزاعی و الشافعی و قال مالک: نصابها ثلاثة دراهم و قال أحمد: إن سرق ذهبا فربع دینار و إن سرق فضة فثلاثة دراهم و إن سرق متاعا فإذا بلغت قیمتها ثلاثة دراهم أو ربع دینار.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۷۲

و ذهب قوم إلی أنه لا یقطع فی أقل من دینار أو عشرة دراهم. روی ذلک عن ابن مسعود و إلیه ذهب الثوری و أصحاب الرأی و قال قوم: لا یقطع إلا فی خمسة دراهم. انتهی.

ثم قال المجلسی: فظهر أن خمس الدینار أبعد الأقوال عما ذهبوا إلیه و الله یعلم [۱].

أقول: و علی هذا فمن جهة الموافقة للعامة و مخالفتهم یکون الترجیح لروایات الخمس لأنه لیس بینهم قول بذلک بخلاف الربع فإن فرقة منهم قائلون به کما أن مراعاة عموم الآیة و أن ظاهرها هو قطع ید کل سارق و سارقة تقتضی الأخذ بالخمس حیث إنه أقرب إلیه من الربع فإذا خصص بما دون الربع یکون النتیجة أنه یقطع إلا فی ما دون الخمس بخلاف العکس فإنّه یفید أنّه یقطع إلا فی ما دون الربع و علی الأوّل یکون التخصیص أقل من الثانی فإنه علی الثانی لا یقطع ما دون الربع و بعبارة أخری المقدار الفاصل بین الربع و الخمس یکون مشمولا للآیة علی إرادة الخمس و هو خارج عنها لو أخذ بالربع و قد تحقق فی موضعه أن قلة التخصیص أولی من کثرته. هذا بالنسبة إلی خمس دینار.

و لکن فی قبال ذلک، القول بربع دینار و هو و إن کان ربما یوافق التقیة لذهاب فرقة من العامة الیه إلا أن له أیضا وجوها من الترجیح فأولا صراحة دلالة روایة محمد بن مسلم الناطقة بالربع و کونها معللة بأنه لو قطع مطلقا و إن کان أقل من

---

[۱] مرآة العقول ج ۲۳ ص ۳۴۳ ثم إنی أقول: إن الجزیری لم یذکر القول بالخمس فی جملة أقوالهم فإنه فی کتابه: الفقه علی المذاهب الأربعة ج ۵ ص ۱۵۷ قال: الحنفیة قالوا نصاب حد السرقة دینار أو عشرة دراهم مضروبة غیر مغشوشة أو قیمة إحداهما. الشافعیة قالوا نصاب السرقة ربع دینار أو ما یساویه من الدراهم و الأثمان و العروض فصاعدا فالأصل فی تقویم الأشیاء هو الربع دینار و هو الأصل أیضا فی الدراهم فلا یقطع فی الثلاثة دراهم إلا أن تساوی ربع دینار. الحنابلة قالوا إن کل واحد من ربع الدینار و الثلاثة دراهم مرد شرعی فمن سرق واحدا منهما أو ما یساویه قطع. المالکیة قالوا نصاب حد السرقة ثلاثة دراهم مضروبة خالصة إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۷۳

ربع دینار لألفیت عامة الناس مقطعین و بملاحظة أن الراوی و هو محمد بن مسلم کان بصدد الاستدلال بصدق العنوان و شمول الآیة الکریمة لمن سرق أی مقدار کان، و قد أجابه الإمام علیه السلام بما یفید أنه لا یؤخذ بظاهر إطلاق الآیة و إنما یراد القدر الخاص.

و ثانیا ذهاب المشهور إلیه.

و ثالثا أن رواياته أكثر، و العمدة هو كونه مشهورا و قد ورد فى مقبولة عمر بن حنظلة عن أبى عبد الله عليه السلام الأخذ بهذا الترجيح أولا ثم الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفته حيث قال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قلت:

فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه- الى أن قال:- قلت فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب و السنة و وافق العامة إلخ.

و لذا قال فى الجواهر بعد الاستدلال على المختار أى القول بربع دينار: خلافا للمحكى عن الصدوق من القطع بخمس دينار فصاعدا لقول أبى جعفر عليه السلام فى صحيح محمد بن مسلم. (ح ٣). و الصادق عليه السلام فى صحيح الحلبى. (ح ١٢). بل و خبر إسحاق بن عمار عنه عليه السلام. المحمولة على التقية أو اختلاف الدنانير أو على من راى الإمام عليه السلام المصلحة فى قطعه أو غير ذلك بعد رجحان المعارض عليه من وجوه منها الشهرة العظيمة و الإجماعات المزبورة و كذا المحكى عن العمانى من اعتبار الدينار و ان كان يشهد له صحيح

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌٣، ص: ٧۴

الثمالى: سأل أبا جعفر عليه السلام: فى كم يقطع السارق؟ فجمع كفيّه و قال:

فى عددها من الدراهم (ح ٩). لكنه مخالف لبعض العامة و محتمل لكونها حينئذ قيمة ربع دينار و للقطع به لا عدم القطع بغيره و لغير ذلك مما لا بأس به بعد رجحان المعارض عليه من وجوه منها الاعتضاد بإطلاق السارق كتابا و سنة المقتصر فى تقييده على المتيقن و هو الأقل من الربع أو الخمس كما عرفت و أضعف منها القول بالقطع بدرهمين و إن كنا إلخ.

و إن كان فى بعض المواضع من كلامه نظر مثل ما ذكره بالنسبة إلى صحيح الثمالى من أن مقتضاه القطع بالدينار مثلا لا عدم القطع بغيره و ذلك لأنه عليه السلام ذكر ذلك فى جواب السائل عما يقطع فيه فهو فى مقام تحديد النصاب و تبيينه و ضبطه فكيف يقال بأنه لا يدل على عدم القطع بغير ذلك؟ و الحق أن الطرح من رأس خير من هذا الحمل و التوجيه، إلى غير ذلك؟

و على الجملة فالإجماعات المحكية و الشهرة المحققة توجب تقوية روايات الربع و القول به عند من يقول بتقوية الرواية بذلك و أن إعراض المشهور يسقطها عن الاعتبار و إن كانت بحسب السند فى غاية الاعتبار، و موافقتهم تقوّيها و إن كانت فى غاية الضعف و السقوط.

فمع اشتمال كلتا الطائفتين بل و غيرهما على أخبار صحاح فكيف اشتهر القول بالربع بينهم و أعرضوا عن القول بخمس دينار خصوصا مع ملاحظة أن أخبار الخمس أوفق بالأخذ بمخالف العامة بخلاف القول بالربع. و أخبار الخمس أنسب بموافقة الكتاب لعدم التخصيص كثيرا فى الآية بخلاف القول بالربع. فإن هذا مما يبعث فى نفس الإنسان السؤال عن أن الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين الذين لا يزالون يؤكدون على الأخذ بما وافق الكتاب و طرح ما خالفه و على الأخذ بما خالف العامة كيف صاروا فى هذا المقام إلى خلاف ما استقرت عليه طريقتهم فى طول الأعصار و الأزمنة و هل هذا إلا لأنهم اعتمدوا جدا على

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌٣، ص: ٧۵

أخبار الربع و كان عندهم ما يوجب الذهاب اليه من الأمر بذلك من ناحية من لا يرتضون مخالفته و تحقق عندهم صحة خصوص هذا الوجه دون غيره و المخالف معلوم النسب و لا يضر بذلك.

هذا مضافا إلى ظهور بعض أخبار الربع فى أنه كان عمل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على ذلك و لا يزال كان صلوات الله عليه يجرى عليه فراجع و دقّق النظر فى الاخبار تجد صدق هذا المقال فيها ظاهرا.

ثم إنه حیث اختار بعض الأصحاب القول بالدینار أو خمسه فلا بد من أن یحمل کلام المسالک- بأن المذهب هو الربع- علی المذهب الرسمی فلا ینافی فی ذلک الأقوال النادرة التی کانت من بعض علماء الأصحاب.

ثم لو لم یمکن الاستظهار من الأدلة، و الروایات المختلفة و شکّ فی الأمر فمقتضی قاعدة الدرء بالشبهة القول بالدینار لأن قطع ید الغیر فی غایة الأهمیّة لا یقدم علیه الا مع القطع بالجواز، و القدر المتیقن هو قطعها لأجل الدینار فإن الأقل منه مشکوک أن یقطع به بخلاف الدینار الکامل فإن القطع به مقطوع به هذا کما أنه لو أرید الاحتیاط فالاحتیاط أیضا یقتضی القطع للدینار و ما زاد علیه لا ما نقص عنه لأن الأول متیقن و الآخر مشکوک فیه.

و علی الجملة فالنتیجة علی الأخذ بقاعدة الدرء و کذا علی الأخذ بالاحتیاط واحدة و هی جعل الملاک الدینار.

ثم إن المعتبر علی ما تقدم هو ربع دینار من الذهب المسکوک فإذا سرق ذلک تقطع یده مع الشرائط المعتبرة فی القطع و هکذا فی الحکم کل شیء له مالیة و کان یساوی قیمته ربع دینار بلا اختصاص بشیء أصلا و ذلک لإطلاق الآیة الکریمة: السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما. و لذا:

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۷۶

الضابط الکلّی

قال المحقق: ثوبا کان أو طعاما أو فاکهة أو غیره سواء کان أصله الإباحة أو لم یکن و ضابطه ما یملکه المسلم.

أقول: و قد أبدی قدس سره ضابطة کلیة لما یقطع فیه و هو ما یملکه المسلم من أی جنس کان حتی و لو کان هو الماء فی البلاد التی له قیمة.

و السر فی ذلک عموم الآیة الکریمة و عدم ثبوت التخصیص فی أنحاء المال خلافا لما عن بعض العامة کأبی حنیفة حیث ذهب إلی عدم القطع فی بعض هذه الأجناس. و قد ذکر فی الجواهر بعد (الفاکهة). المذکورة فی کلام المحقق: أو ملحا أو ماءا أو ثلجا أو ترابا أو طینا أو حیوانا.

و فی المسالک: و نبّه بقوله: ثوبا کان أو طعاما أو فاکهة، کان أصله الإباحة أو لم یکن علی خلاف أبی حنیفة حیث ذهب إلی أنه لا قطع فیما کان مباح الأصل إلا فی خشب الساج و الحق به بعضهم الآبنوس و الصندل و العود، و زاد آخرون الخشب المعمول کالسرر و الأبواب. و لا فیما کان رطبا أو متعرضا للفساد کالرطب و التین و التفاح و البقول و الریاحین و الشواز و الهریسة و الفالوذج و الشمع المشتعل إلخ.

و إنی لا أدری أن أبا حنیفة و تابعیه کیف یوجّهون ما ذکروه من استثناء الأمور المذکورة و علی أی شیء اعتمدوا فی افتائهم بذلک و إخراجهم الأمور المذکورة بل لا فرق بین ما إذا کان ما سرقه من المباحات الأصلیة أو غیرها کما إذا کان قد وجد لصاحبه مملوکا من أول الأمر، کان فی معرض الفساد أم لم یکن الی غیر ذلک من الجهات التی ربما یتوهّم کونها موجبة لخروج موارد عن حکم السرقة فکل الموارد یشمله العام إلی أن یرد دلیل و حجة علی استثناء شیء عنه و لیس فی ما بأیدینا ما یوجب ذلک.

نعم قد وردت روایات فی خصوص الطیر و حجارة الرخام و استثنائهما عن إطلاق الآیة فلا قطع فی سرقتها لکنها غیر نقیّة السند و مع ذلک غیر معمول بها.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۷۷

روایة بسقوط الحدّ

قال المحقق: و فی الطیر و حجارة الرخام روایة بسقوط الحد ضعیفة.

أقول: و لیست روایة واحدة بل هی عدة روایات ففی باب ۲۲ الذی عنونه فی الوسائل بقوله: باب أنه لا یقطع سارق الطیر عن الکافی. عن غیاث بن إبراهیم عن أبی عبد الله علیه السلام أن علیا علیه السلام أتی بالکوفة برجل سرق حماما، فلم یقطعه و قال: لا أقطع فی الطیر (ح ۱).

و فیه أیضا عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: لا قطع فی ریش یعنی الطیر کله (ح ۲).

و فی باب ۲۳: عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا قطع علی من سرق الحجارة یعنی الرخام و أشباه ذلک (ح ۱).

[قال فی المصباح المنیر: الرخام حجر معروف الواحدة رخامة انتهی. و ذکر هذا بعینه فی مجمع البحرین. و عن الصحاح الرخام حجر أبیض. و فی فرهنگ لاروس ج ۱ ص ۱۰۵۵: الرخام سنگ مرمر الرخامة قطعهای از سنگ مرمر].

قوله: و أشباه ذلک یراد به أشباه الرخام فیکون المراد الأحجار المعدنیة و ان لم تکن رخاما و یحتمل ان یکون المراد أشباه الحجارة.

و عن الکافی. قال قضی النبی صلی الله علیه و آله فیمن سرق الثمار فی کمّه فما أکلوا منه فلا شیء علیه و ما حمل فیعزّر و یغرم قیمته مرتین (ح ۲).

و عنه. قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا قطع فی ثمر و لا کثر (ح ۳).

و الکثر شحم النخل. و رواه الصدوق بإسناده إلی السکونی مثله إلا أنه قال:

و الکثر الجمار.

و عن الفضیل بن یسار عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إذا أخذ الرجل من النخل و الزرع قبل أن یصرم فلیس علیه قطع فإذا صرم النخل و حصد الزرع فأخذ قطع (ح ۴).

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۷۸

و عن الأصبغ عن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: لا یقطع من سرق شیئا من الفاکهة و إذا مر بها فلیأکل و لا یفسد (ح ۵).

و عن الصدوق فی وصیة النبی صلی الله علیه و آله قال: یا علی لا قطع فی ثمر و لا کثر (ح ۶).

و عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن أبیه علیهما السلام قال: لا قطع فی شیء من طعام غیر مفروغ منه (ح ۸).

هذه هی الأخبار الواردة فی المقام و لکن سندها ضعیف مضافا إلی تصریح الجواهر بأنه لا عامل بها، و علی هذا فلا یعتمد علیها فی الخروج عن إطلاق الآیة الکریمة.

هذا کله مضافا إلی إمکان حملها علی موارد فقدان شرط من شرائط القطع کما أن روایة غیاث بن إبراهیم یمکن حملها علی ما إذا لم یکن سرقة الحمام من الحرز و کذا فی الروایات الأخر کلها أو بعضها یجری ذلک الکلام کروایة فضیل بن یسار الدالة علی عدم القطع فی الأخذ من النخل أو الزرع قبل ان یصرم و أنه یقطع فی النخل إذا صرم، و الزرع إذا حصد.

ثم إنّ ما ذکر من ترتیب الحکم علی سرقة ما کانت قیمته ربع دینار، ظاهر روایة عبد الله بن سنان (ب ۲ ح ۲). حیث قال تبلغ قیمته مجنا و هو ربع دینار.

فإن من المعلوم أن المراد بلوغ قیمته قیمة المجنّ أی قیمة ربع دینار.

قال فی الجواهر: و کیف کان فلا فرق فیه بین عین الذهب و غیره فلو بلغ العین ربع دینار وزنا غیر مضروب و لم یبلغ قیمة المضروب فلا قطع لأن الدینار حقیقة فی المسکوک منه فیحمل علیه إطلاقه الوارد فی النصوص خلافا للمحکی عن الخلاف و المبسوط فلم یعتبر السکة و هو شاذ و لو انعکس بأن کان سدس دینار مصوغا قیمته ربع دینار مسکوکا قطع علی الأقوی انتهی.

فالمعیار الکلی سرقة ما کانت قیمته ربع دینار من الذهب المسکوک بالسکة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۷۹

الرائجة من أی جنس کان ذهبا أو فضة أو نحاسا أو غیر ذلک و لا خصوصیة للذهب الخالص و لا للوزن ای ثمان عشر حمّصة بل

یکفی قیمهٔ هذا المقدار.

و یتفرّع علی هـذا أنه لو بلغ العین ربع دینـار ذهبا غیر مضـروب لکن لم تبلغ قیمته قیمـهٔ المضـروب فإنه لا یجوز قطع یـده و الحال انه یقطع فی عکسه و هو ما إذا کان سدس دینار قیمته ربع دینار مسکوک، لحصول ما هو الملاک أعنی قیمهٔ ربع دینار مسکوک الذی هو الـدینار حقیقهٔ و لیس مجرد ثمان عشر حمصهٔ من الذهب بدینار و لا یطلق هو علی غیر المسکوک بالسکهٔ الرائجهٔ و هو صـریح الجواهر خلافا للشیخ فی الخلاف و المبسوط.

قال فی الخلاف فی المسألـهٔ الثانیهٔ من کتاب السرقهٔ من الخلاف: إذا سـرق ربع دینار من هذه الدنانیر المعروفهٔ المنقوشهٔ وجب القطع بلاـ خلاف بیننا و بین الشافعی، و إن کان تبرأ من ذهب المعادن الـذی یحتاج الی سـبک و علاج فلا قطع، و إن کان ذهبا خالصا غیر مضـروب یقطع عندنا، و عنده علی وجهین المذهب أنه یقطع، و قال أبو سـعید الإصـطخری: لا یقطع لأنّ إطلاق الدینار لا یصرف الیه حتی یکون مضـروبا و لأـن التقویم لا یقع به. دلیلنا عموم الأخبار التی وردت فی أن القطع فی ربع دینار و لم یفصّل. و ما قاله الشافعی من القول الآخر قویّ و یقوّیه أن الأصل براءهٔ الذمهٔ و الأول یقوّیه ظاهر الآیهٔ و قوله: إن إطلاق ذلک لا یصرف إلا إلی المضروب غیر مسلّم. انتهی.

و ما أفاده قدس سـره فی محل المنع، و الحق هنا مع الإصطخری فإن إطلاق الدینار منصرف الی المسکوک و هو المعیار فی القیم فلا وجه لإنکار ذلک أو الترdید فیه.

و قـال فی المبسوط ج ۸ ص ۱۹: القـدر الـذی یقطع به السارق عنـدنا ربع دینار أو ما قیمته ربع دینار من أی جنس کان فإن کان هذا المضروب المنقوش قطعناه به و إن کان تبرأ من ذهب المعادن الذی یحتاج إلی علاج و سبک فلا قطع عندنا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۸۰

و عند قوم و إن کان ذهبا خالصا غیر مضـروب فالأقوی عندی أنه یقطع به للخبر، و قال بعضـهم لا یقطع لأن إطلاق الدینار لا ینصرف إلیه حتی یکون مضروبا ألا تری أن التقویم لا یقع إلا به. انتهی.

و فیه أیضـا مـا ذکرنـاه من أن مجرد الـذهب الخـالص لاـ یکفی فی کـونه دینـارا حـتی یکون ربعه قیمـهٔ ملاکـا للقطع بـل المعیـار هو المسـکوک منه بالسکهٔ الرائجهٔ علی ما هو المتبادر منه فلا یجتزی بالذهب و لا بالسکهٔ الرائجهٔ و الا فالفضهٔ أیضا من النقود الرائجهٔ فی الأسواق مع أنه لیس معیارا للقطع بل لا بد من أن یقاس هو أیضا بربع دینار قیمهٔ و علی الجملهٔ فکل شـیء سرق یعتبر بالنسبهٔ الیه و لو کان هو مقدارا من الذهب.

و امـا بالنسـبهٔ للمقـام الثـانی فنقول: نعم إن ارتفـاع قیمـهٔ الـذهب بالسـکهٔ مختلف باختلاـف الأعصـار و الأزمـان و ملاحظات الولاهٔ و الحکام، و المسلم المقطوع به أنه لا یساوی قیمهٔ مثقال من الذهب بلا سکهٔ مثقالا من الذهب المسکوک و أما أنه بأی نسبهٔ یکون هذا الارتفاع فهو غیر معلوم. فالسکهٔ المتعلقهٔ بزمان القاجاریهٔ أغلی من السکهٔ المتعلقهٔ بعصر سائر السلاطین.

و حیث اختلف السکهٔ و نسبهٔ ارتفاعها علی هذا الوزن من الذهب الخالص فلا بد من أن یکون الملاک و المعیار عصر صدور الحکم کعصـر النبی و الصادقین و الأئمهٔ الطاهرین صـلوات الله علیهم أجمعین فإن تحقّق و ثبت لنا بحسب التأریخ نسـبهٔ ارتفاع السکهٔ الرائجهٔ فی تلک الأزمنـهٔ ثلثا أو ربعا أو غیر ذلک فیؤخـذ به و تحاسب و تعتبر السـکهٔ فی عصـرنا علی حسـبها و إلا فلا بد من الاحتیاط بأن لا یقدم علی قطع الأیدی إلا مع العلم بحصول النسبهٔ التی توجب القطع.

ثم إنه بعد ما تبین المعیار فی المسـروق فهناک لا فرق بین علمه بقیمته و عدمه و بین علمه بشـخصه و عدمه و علیه فلو سرق زاعما أن ما سرقه فلس لکنه تبین کونه دینارا فإنه تقطع یده و کذلک إذا سرق ثوبا قیمته أقل من النصاب المزبور

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۸۱

لکن ظهر اشـتماله علی شـیء یبلغ النصاب و لو بضم الثوب إلیه فإنه یقطع و ذلک لصـدق الموضوع و هو سـرقهٔ النصاب و لو مع عدم

القصد إلی ذلک.

و ما قد یتوهم- من عدم القطع حیث إنه لو کان عالما بأن ما یسرقه کان بحد النصاب لما أقدم علی السرقة- غیر صحیح و ذلک لأنه کان قاصدا إلی أصل السرقة و عازما علی الإتیان بالحرام و هو موجب للعقاب، و عدم قصده الی النصاب لا یؤثر شیئا بعد ان کان قد قصد أصل الحرام و لا دلیل علی اعتبار قصد النصاب فی القطع بسرقته أصلا.

و بذلک قد ظهر أنه لا مجال للتمسک بقاعدة الدرء أیضا فإنه لا شبهة بعد علمه بالسرقة و أنّ ما أتی به حرام [۱].

یعتبر ان یکون محرزا

قال المحقق: و من شرطه أن یکون محرزا بقفل أو غلق أو دفن، و قیل کل موضع لیس لغیر مالکه الدخول إلیه إلا بإذنه.

أقول: قد تعرض سابقا لاشتراط الحرز و هنا أیضا قد کرر ذلک و الظاهر أنه لیس له حقیقة شرعیة یؤخذ بها بل هو أمر عرفی. قال فی مجمع البحرین: الحرز بالکسر الموضع الحصین و منه سمّی التعویذ حرزا إلخ و اعتبر بعض کالمحقق فی الحرز أن یکون محفوظا بقفل أو غلق أو دفن- أی دفن المال فی الأرض مثلا- أو نحو ذلک مما یعدّ حرزا لمثله فی العرف.

---

[۱] أقول: قد تقدم نظیر ذلک عند قول المحقق: و کما یسقط الحد عن المکره یسقط عمن جهل التحریم أو جهل المشروب. فقد فسر الجواهر فی ص ۴۵۵ جهل المشروب بقوله: إنه من المحرم بل ظن أنه ماء أو شراب محلل بلا خلاف و لا إشکال فی شیء من ذلک. نعم لو علم الأول التحریم و لم یعلم أن فیه حد لم یعذر کما لا یعذر الثانی لو علم أنه من جنس المسکر و لکن ظن أن هذا القدر لا یسکر. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۸۲

و یدل علی ذلک خبر السکونی عن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: لا یقطع الا من نقب بیتا أو کسر قفلا- ب ۱۸ ح ۳- و خبر العیاشی عن جمیل عن بعض أصحابه عن أحدهما علیهما السلام قال:

لا یقطع إلا من نقب بیتا أو کسر قفلا (ح ۵).

و خالف فی ذلک جمع منهم شیخ الطائفة فاکتفی فی الحرز بمجرّد عدم جواز الدخول قال قدس سره فی النهایة ص ۷۱۴: و الحرز هو کل موضع لم یکن لغیر المتصرف فیه الدخول الیه إلا بإذنه أو یکون مقفّلا علیه أو مدفونا انتهی.

و قال فی المبسوط ج ۸ ص ۲۲: إنّ أصحابنا قالوا إنّ الحرز هو کلّ موضع لیس لغیر المالک أو المتصرّف فیه دخوله إلا بإذنه انتهی.

و قال فی التبیان ج ۶ ص ۵۱۳ عند شرح آیة السرقة و تفسیرها: وحده أصحابنا بأنه کل موضع لم یکن لغیره الدخول الیه و التصرف فیه إلا بإذنه فهو حرز انتهی.

و قال السید أبو المکارم بن زهرة فی الغنیة: و روی أصحابنا أن الحرز فی المکان هو الذی لا یکون لغیر مالکه أو مالک التصرف دخوله إلا بإذنه انتهی.

و قال السیوری فی کنز العرفان ج ۲ ص ۳۵۰: یشترط أیضا الإخراج من حرز، و حدّه أصحابنا بأنه ما لیس لغیر المالک الدخول إلیه.

تری أنهم نسبوا ذلک إلی الأصحاب و علی هذا فلو منع صاحب الحمّام مثلا عن دخول أحد فهو حرز بالنسبة إلیه دون الآخرین.

و أورد علیه فی الجواهر بقوله: لکن فیه عدم الصدق عرفا علی الدار التی لا باب لها أو غیر مغلقة و لا مقفلة بل عن السرائر نفی الخلاف فی عدم القطع بالسرقة منها و إن کان لا یجوز لأحد الدخول إلیها إلا بإذن من المالک.

ثم إنه قد جمع ابن حمزة بین القولین فقال فی الوسیلة ص ۴۱۸: و الحرز کل موضع لا یجوز لغیر مالکه الدخول فیه أو التصرف فیه بغیر إذنه و کان مغلقا أو مقفلا. انتهی.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۸۳

و يمكن أين يكون بصدد بيان أن نظر الشيخ أيضا إلى مورد كان له باب و غلق أو غير ذلك.

و قد صار العلامة أعلى الله مقامه بصدد توجيه كلام الشيخ فقال فى المختلف ص ۷۶۹: و يحتمل أن يكون المراد بقوله: ليس لغير المتصرف الدخول فيه سلب القدرة لا الجواز الشرعى انتهى.

أقول: هذا خلاف الظاهر بل لعله مقطوع العدم فإن الظاهر من أنه ليس لغير المتصرف الدخول فيه، هو عدم الجواز شرعا لا عدم القدرة على الدخول فيه لكونه مقفّلا.

ثم إن صاحب الرياض قدس سره بعد أن حكى كلام الشيخ عن بعض آخر الذى نقلنا كلماتهم قال تأييدا له: و ربما كان فى النصوص إيماء إليه و منها الصحيح المتقدّم المعلّل عدم قطع الرجل بسرقة مال ابنه و أخته و أخيه بعدم حجبه عن الدخول إلى منزلهم و ظاهر أن المراد من عدم الحجب حصول الإذن له فى الدخول.

فمفهوم التعليل حينئذ أن مع عدم الإذن يقطع و هو عين هذا المذهب.

و أظهر منه القوى بالسكونى و صاحبه: كل مدخل يدخل فيه بغير اذن فسرق منه السارق فلا قطع فيه قال الراوى: يعنى الحمّام و الأرحية.

و قريب منهما النصوص المتقدمة بعدم قطع الضيف و الأجير معللة بالاستئمان و ليس إلا من حيث الإذن فى الدخول، فهذا القول غير بعيد لو لا ما أورد عليه جماعة و منهم الحلّى من النقض بالدور المفتحة الأبواب فى العمران و صاحبها ليس فيها فإن السارق منها لا قطع عليه بلا خلاف كما فى السرائر و لذا عن ابن حمزة أنه كل موضع لا يجوز لغير مالكه الدخول فيه أو التصرف بغير إذنه و كان معلقا أو مقفّلا.

و كأنّه حاول الجمع بين النصوص المزبورة و قويّة السكونى المتقدمة المتضمنة

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۸۴

لأنه لا يقطع إلا من نقب أو كسر قفلا و لا بأس به، و مرجعه إلى القول الأول كالقول بأن الحرز ما يكون سارقه على خطر من الاطلاع عليه، و عليه يختلف الحرز باختلاف الأموال وفاقا للأكثر فحرز الأثمان و الجواهر الصناديق المقفّلة و الأغلاق الوثيقة فى العمران و حرز الثياب و ما خف من المتاع و آلات النحاس الدكاكين و البيوت المقفّلة فى العمران أو خزائنها المقفّلة و إن كانت هى مفتوحة، و الإصطبل حرز للدوابّ مع الغلق و حرز الماشية فى المرعى عين الراعى على ما تقرر و مثله متاع البائع فى الأسواق و الطرقات و احترزنا بالدفن فى العمران عما لو دفن خارجه فإنّه لا يعد حرزا و إن كان فى داخل بيت مغلق لعدم قضاء العرف به مع عدم الخطر على سارقه. انتهى.

فقد أيّد كلام الشيخ و من قال بمقالته بأمور:

منها ما يومى اليه النصوص الدالة على عدم القطع بالأخذ من مال الابن و الأخت و الأخ كرواية أبى بصير (ب ۱۸- ح ۱). معللا بعدم الحجب الذى يراد منه الإذن فإنه يفيد أنه مع عدم الإذن تقطع يد الأخذ.

و منها رواية السكونى القوية ب ۱۸- ح ۲.

و منها النصوص الواردة فى عدم قطع يد الضيف للاستيمان فإن كلها يدل على أن الملاك هو الإذن و عدمه و بذلك يرتفع الاستبعاد عن هذا القول لو لا النقض الذى أورده جماعة منهم الحلى. هذا و لكن أورد عليه فى الجواهر بقوله: و فيه أن عدم القطع من هذه الجهة لا يقتضى عدمه أيضا من جهة أخرى و هو اعتبار كون المال فى حرز، و لا ريب فى عدم صدقه عرفا بمجرد المنع الشرعى عن الدخول كما هو واضح انتهى.

أقول: و يشهد لذلك أنه لو منع مالك الحمّام شخصا مخصوصا عن الدخول فيه فعصى و دخل فيه و سرق فهل يلتزم أحد بجواز

القطع لخصوص هذا الشخص بخلاف سائر الداخلين؟ كلا.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۸۵

ثم إنه ذكر الشيخ فی الخلاف مطلبا آخر فی الحرز غير هذه الوجوه التی نقلناها فقال: فی مسألة ۶ من كتاب السرقة:

كل موضع كان حرزا لشیء من الأشياء فهو حرز لجميع الأشياء و به قال أبو حنيفة و قال الشافعی: يختلف ذلك باختلاف الأشياء فحرز البقل و ما أشبهه من دكاكين البقالين تحت الشريحة المقفّلة و حرز الذهب و الفضة و الثياب و غيرها المواضع الحريزة من البيوت و الدور إذا كانت عليه أقفال وثيقة فمن ترك الجواهر أو الذهب أو الفضة فی دكان البقل فقد ضيّع ماله لأنه ليس فی حرز مثله.

ثم قال: دليلنا قوله تعالى: السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما. و ظاهره يقتضی قطع كل سارق الا من أخرجه الدليل و أيضا النبی (ص). قطع من سرق رداء صفوان من تحت رأسه فی المسجد و إن كان المسجد ليس بحرز و هذا الموضع أحرز منه. انتهی.

و اختار ذلك فی المبسوط أيضا كما اختاره الحلّی و العلامة فی التحرير أيضا.

و على ما ذكره لو سرق شیء كالجواهر من مثل الإصطبل الذی هو حرز للحيوان فهو السرقة من الحرز و يقطع يد السارق.

و هذا خلاف الظاهر كما أورد عليه فی الرياض بقوله: و هو كما ترى. و فی الجواهر بقوله: لا يخفی عليك ما فيه، ضرورة اختلاف الحرز عرفا باختلاف المحرز فحرز الذهب و الفضة غير حرز الدابّة و الحطب و التبن و نحوها كما هو واضح. انتهی.

و مثل ذلك ما نقله فی الرياض من أن الحرز ما يكون سارقه على خطر من الاطلاع عليه و ذلك لأن من يختلس أموال الناس أيضا فهو على خطر من الاطلاع عليه فيشكل جعل ذلك أيضا ملاكا للحرز.

و قد تحصّل مما ذكرنا أن فی المقام أقوالا مختلفة و آراء متشتّتة:

أحدها: قول الشيخ فی النهاية و المبسوط و هو كون الملاك فی الحرز هو المنع

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۸۶

الشرعی فكل موضع لا يجوز لغير مالكه الدخول فيه فهو حرز و اختار ذلك كثير من العلماء.

ثانيها: ما اختاره بعض كالمحقق و هو أن الحرز ما كان محفوظا بقفل أو غلق أو دفن أو غير ذلك.

ثالثها: الذی ذهب اليه ابن حمزة و هو أنه كل موضع لا يجوز لغير مالكه الدخول فيه و التصرف فيه بغير إذنه مع كونه مقفّلا أو مغلقا.

رابعها: ان ما صدق عليه أنه حرز لشیء فهو حرز لجميع الأشياء.

خامسها: ما يكون سارقه على خطر من الاطلاع عليه، إلی غير ذلك مما ذكر فی المقام ملاكا و معيارا للحرز، و الأول منها هو الميزان الشرعی دون البواقی.

و على الجملة فحيث إنه من الأمور العرفية و موكول الی نظر العرف فإن ثبت معيار محقق عرفی فهو و إلا كما هو الظاهر بمقتضی تلك الاختلافات و أنواع التعابير فلا بدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقن فكلما قطعنا أنه حرز نحكم هنا بالقطع على من سرق منه و إلا فلا.

و لا يمكن التمسك بعموم آية السرقة لأنه من قبيل التمسك بالعام فی الشبهة المصداقية.

نعم ذكر بعض المعاصرين رضوان الله عليه- عند بحثه عن أنه إذا سرق باب الحرز أو شيئا من أبنيته المثبتة فيه قطع على تقدير الشك فالشبهة مفهومية و التقييد منفصل فالمرجع هو الإطلاق بعد صدق السارق عليه حقيقة «۱».

---

(۱) مبانی تكملة المنهاج ج ۱ ص ۲۸۸.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۸۷

فيما ليس بمحرز

قال المحقق: فما لیس بمحرز لا یقطع کالمأخوذ من الأرحیة و الحمامات و المواضع المأذون فی غشیانها کالمساجد.

أقول: و من هـذا القبیـل الحسـینیات و التکایـا و أمثـال ذلک من المواضع و الأماکن المأذون فی دخولها کل أحـد فإن السـرقة منها لا توجب القطع و ذلک مقتضی اعتبار الحرز و اشتراطه فی القطع علی ما تقدم و مع ذلک فهنا اختلاف تراه:

إذا کان المالک مراعیا

قال المحقق: و قیل إذا کان المالک مراعیا له کان محرزا کما قطع النبی (ص). سارق مئزر صفوان فی المسجد و فیه تردد.

أقول: القائل هو الشیخ قـدس سـره فی المبسوط و الخلاف فإنه افتی بأنّ کون الشـیء تحت مراقبة المالک و مراعاته حرز و هو کاف فی القطع. قال فی الخلاف المسألة ۷:

الإبل إذا کان مقطرة و کان سائقا لها فهی فی حرز بلا خلاف و إن کان قائـدا لها فلا تکون فی حرز إلا الـذی زمامه بیده و به قال أبو حنیفة، و قال الشافعی:

تکون فی حرز بشـرطین أحدهما أن تکون بحیث إذا التفت إلیها شاهدها کلها، و الثانی أن یکون مع الالتفات إلیه مراعیا لها. دلیلنا أن کون ذلک حرزا یحتاج إلی دلیل و لا دلیل علی ذلک.

و قال فی المبسوط: و ان کان یسوق قطارا من الإبل أو یقودها و یکثر الالتفات إلیها فکلها فی حرز و قال قوم: إن الـذی زمامه فی یده فی حرز دون الذی بعده، و الأول أصح عندنا «۱».

---

(۱) المبسوط کتاب السرقة ص ۴۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۸۸

و الذی استـدل به علی ذلک علی ما ذکره المحقق هو قصة صـفوان. کما انه ذکر فی المسالک بعد ذکر قول الشیخ: و لهذا قطع النبی (ص). سارق رداء صفوان بن أمیة من المسجد مع کونه غیر محرز الا بمراعاته و الروایة وردت بطرق کثیرة إلخ.

أقول: روی محمد بن علی بن الحسین قال: کان صفوان بن أمیة بعد إسلامه نائما فی المسجد فسرق ردائه فتبع اللص و أخذ منه الرداء و جاء به الی رسول الله صـلی الله علیه و آله و أقام بذلک شاهدین علیه فأمر صلی الله علیه و آله بقطع یمینه فقال صفوان: یا رسول الله أ تقطعه من أجل ردائی؟ فقـد و هبته له فقال علیه السـلام: الا کان هذا قبل أن ترفعه إلیّ فقطعه فجرت السـنة فی الحد أنه إذا رفع إلی الإمام و قامت علیه البینة أن لا یعطّل و یقام «۱».

و لا دلالة فی هذا النقل علی ما ذکره الشیخ رحمه الله.

و فی طریق آخر عن الحلبی عن أبی عبـد الله علیه السـلام قال: سألته عن الرجل یأخـذ اللص یرفعه أو یترکه؟ قال: إنّ صـفوان بن أمیة کان مضطجعا فی المسجد الحرام فوضع ردائه و خرج یهریق الماء فوجد ردائه قد سرق حین رجع إلیه فقال:

من ذهب بردائی؟ فذهب یطلبه فأخذ صاحبه فرفعه إلی النبی (ص). فقال: اقطعوا یده فقال صفوان: یقطع یده من أجل ردائی یا رسول الله؟ قال: نعم. قال: فأنا أهبه له فقال رسول الله (ص). فهلّا کان هذا قبل أن یرفعه إلیّ قلت: فالإمام بمنزلته إذا رفع إلیه؟ قال: نعم.

أقول: و هذا أیضا لا یصح التمسک به للمقام لأن المفروض المصـرّح به أنه قد سرق منه حینما کان غائبا و قد خرج لإراقة الماء و لذا قال فی الجواهر: و هو صریح فی غیبة صفوان لا مراعاته.

قال فی المسالک: و فی الاستدلال بهذا الحدیث للقول بأن المراعاة حرز نظر

---

(۱) وسائل الشيعهٔ ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حد السرقهٔ ح ۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۸۹

بيّن، لأن المفهوم منها و به صرّح كثير أن المراد بها النظر الى المال فإنّه لو نام أو غفل أو غاب زال الحرز فكيف يجمع الحكم بالمراعاهٔ مع فرض كون المالك غائبا عنه؟

ثم قال: و فى بعض الروايات: أنّ صفوان نام فأخذ من تحته. و الكلام فيه كما سبق، و إن كان النوم عليه أقرب الى المراعاهٔ مع الغيبهٔ عنه. و فى المبسوط فرض المسألهٔ على هذا التقدير و اكتفى فى حرز الثوب بالنوم عليه أو الاتكاء عليه أو توسّده و احتجّ عليه بحديث صفوان فإنه سرقهٔ من تحت رأسه من المسجد و إن كان متوسّدا فيه و هذا أوجه. انتهى.

أقول: قال الشيخ فى المبسوط ص ۴۲: و إن كان معه ثوب ففرشه و نام عليه أو اتّكأ عليه أو نام و توسّده فهو فى حرز فى أى موضع كان فى البلد أو الباديهٔ لأن النبى صلى الله عليه و آله قطع سارق رداء صفوان و كان سرقه من تحت رأسه فى المسجد لأنه كان متوسّدا له فإن تدحرج عن الثوب زال الحرز.

هذا و هنا إشكال آخر فى جعل المراعاهٔ حرزا و ذلك لأن السارق إن أخذ المال مع نظر المالك إليه فقد تحققت المراعاهٔ و لم يحصل الشرط و هو أخذه سرا و إنما يكون مستلبا غاصبا و هو لا يقطع يده و إن كان مع الغفلهٔ عنه لم يكن محرزا بالمراعاهٔ. و فى المسالك بعد ذلك: فظهر أن السرقهٔ لا تتحقق مع المراعاهٔ و إن جعلناها حرزا و هذا هو الوجه.

و احتمل فى الجواهر بعد الإشكال بأنه صريح فى غيبهٔ صفوان: و يمكن حمله على أنه قد أحرزه حال خروجه لإراقهٔ الماء.

و فيه أنه خلاف الظاهر من لفظ الخبر.

ثم إن المحكى عن ابن أبى عقيل هو أن السارق يقطع من أى موضع سرق من بيت أو سوق أو غير ذلك و روايهٔ صفوان على الوجه المروى تصلح دليلا على مذهبه كذا فى المسالك إلا أنه يرد عليه كما فى الجواهر بأنه مناف لاعتبار الحرز نصا و فتوى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۹۰

و قد حمل الصدوق قدس سره روايهٔ صفوان على أنه قد سرق السارق الرداء فأخفاه و لذلك فقد قطع النبى (ص). يده و لو لم يخفه لعزّره فإنه لا قطع من المواضع التى يدخل إليها بغير إذن كالحمامات.

و فى المسالك: و بعض العلماء فسّر الحرز بما على سارقه خطر لكونه ملحوظا غير مضيّع إمّا بلحاظ دائم أو بلحاظ معتادهٔ و على هذا يتوجّه الحكم فى الروايهٔ بقطع سارق الرداء لأن سارقه فى المسجد على خطر من أن يطّلع عليه و هذا التفسير متوجه و مناسب لما يقتضيه النظر من كون المراعاهٔ بالعين حرزا فى مجامعته لإمكان سرقته بمغافلهٔ المالك إذ لا يشترط فيه دوام النظر بل المعتاد منه المجامع للغفلهٔ على وجه يمكن سرقته منه و إلى هذا ذهب الشيخ فى موضع من المبسوط و إن اختار الأول فى مواضع انتهى.

أقول: و فيه ما أورده فى الجواهر من أنه مختلس عرفا لا سارق يقطع.

قال فى مجمع البحرين- فى مادهٔ خلس- لا يقطع المختلس و هو الذى يأخذ المال خفيهٔ من غير الحرز. و المستلب هو الذى يأخذه جهرا و يهرب مع كونه غير محارب يقال: خلست الشيء خلسا من باب ضرب اختطفته بسرعهٔ على غفلهٔ انتهى.

و قد تقدم أن كونه على خطر من أن يطّلع عليه يجرى فى موارد لا- يحكم فيها بالسرقهٔ كما فى الأماكن المعدّهٔ للعموم المأذون فى دخولها للكل و عامّهٔ الناس، فإن فيه خطر اطلاع صاحب المال أو غيره عليه فالحق هو أنه لا يعد المراقبهٔ حرزا و لا أقل من الشك فى تحقق شرط القطع و هذا بنفسه كاف فى عدم الجواز لأن المشروط بشيء لا بدّ من إحراز شرطه فلا حاجهٔ إلى أصل العدم على ما فى الجواهر و ذلك لما تقدم من أن الشرط لا بد و أن يحرز.

و أما التمسك بعموم آيهٔ السرقهٔ ففى الجواهر أنه لا يجدى ذلك بعد العلم بتقييد السارق بالحرز. يعنى أنه من باب التمسك بالعام فى الشبههٔ المصداقيهٔ فلا يجوز القطع حتى يقطع بالجواز.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۹۱

نعم مقتضی ما افاده بعض المعاصرین- و قد تقدم آنفا- جواز التمسک به و ذلک لأن المفهوم مجمل و المخصّص منفصل فیؤخذ بالقدر المتیقن من التخصیص و یتمسک فیما بقی بعموم العام.

ثم إنه قد اتضح أن المحقق اختار عدم القطع فی المأخوذ من الأماکن المزبورة و نقل قولا بکفایة المراعاة فی صدق الحرز و جواز القطع. لکن تردّد فیه بل منعه صاحب الجواهر و علل ذلک بقوله: ضرورة عدم صدق الحرز عرفا علی ذلک بل لعله من المختلس الذی لا یقطع کما سمعته فی النصوص السابقة و لا أقل من الشک فی کونه سارقا أو مختلسا فیدرأ الحد عنه مضافا إلی خبر السکونی السابق إلخ.

و الخبر هذا: عن السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: کل مدخل یدخل فیه بغیر إذن فسرق منه السارق فلا قطع فیه یعنی الحمامات و الحانات و الأرحیة. و رواه الصدوق بإسناده عن النوفلی و زاد:

و المساجد «۱».

و ظاهره بمقتضی الإطلاق هو أنه لا یقطع فی تلک الموارد سواء کانت تحت مراعاة المالک و مراقبته أم لا.

ثم إنک قد علمت أنّ المحقق قد ذکر من الشرائط أن یکون محرزا بقفل أو غلق أو دفن فجعل الدفن أیضا من الحرز. و قد قیّد ذلک بعض کصاحب الریاض بالعمران، و احترز به عما إذا دفن فی خارجه فإنه لا یعدّ حرزا و إن کان فی داخل بیت مغلق لعدم قضاء العرف به مع عدم الخطر علی سارقه.

و قد نبّه علی ذلک فی الجواهر أیضا ثم أورد علیه بمنع عدم الصدق عرفا مع عدم العلم بالدفن.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من أبواب حد السرقة ح ۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۹۲

سارق ستارة الکعبة

قال المحقق: و هل یقطع سارق ستارة الکعبة؟ قال فی المبسوط و الخلاف: نعم و فیه إشکال لأن الناس فی غشیانها شرع.

أقول: قال الشیخ فی الأول: من سرق من ستارة الکعبة ما قیمته ربع دینار کان علیه القطع عندنا إذا کانت مخیطة علی الکعبة و قال قوم: لا قطع فی ستارة الکعبة و روی أصحابنا أن القائم علیه السلام إذا قام قطع بنی شیبة و قال: هؤلاء سرّاق الله، فدل ذلک علی أن فیه القطع. انتهی «۱».

و قال فی الثانی: من سرق من ستارة الکعبة ما قیمته ربع دینار وجب قطعه و به قال الشافعی و قال أبو حنیفة: لا قطع فی جمیع ذلک. دلیلنا الآیة و الخبر و هما علی عمومهما و روی أصحابنا أن القائم إذا قام قطع أیدی بنی شیبة و علّق أیدیهم علی البیت و نادی منادیه: هؤلاء سرّاق الله و لا یختلفون فی ذلک. و روی أن سارقا سرق قبطیّة من منبر رسول الله (ص). فقطعه عثمان و لم ینکر ذلک أحد. انتهی «۲».

و ظاهر کلامه الأول أن کونها مخیطة علی الکعبة أوجب کونها حرزا فیقطع ید السارق.

و کیف کان فالذی تمسک به فی الحکم بالقطع عموم الآیة و الروایات الدالة علی القطع و خصوص روایة قطع أیدی بنی شیبة [۱].

---

[۱] أقول: فی الوسائل ج ۹ باب ۲۲ من أبواب مقدمات الحج ح ۳ عن ابن أبی حمزة قال یحج القائم علیه السلام یوم السبت یوم عاشوراء الیوم الذی قتل فیه الحسین علیه السلام و یقطع أیدی بنی شیبة و یعلقها فی الکعبة.

و فی ح ۹ عن جعفر بن محمد: إن قائمنا لو قد قام لقد أخذهم- یعنی بنی شیبهٔ- فقطع أیدیهم و طاف بهم و قال: هؤلاء سراق الله.

---

(۱) المبسوط کتاب السرقهٔ ص ۳۳.

(۲) الخلاف باب الحدود ص ۱۶۳ مسألهٔ ۲۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۹۳

أقول: إن روایات قطع أیـدی بنی شـیبهٔ لا دلالـهٔ لها علی المطلب بعـد عـدم کون سـتارهٔ الکعبهٔ مما أحرز فإمّا أن تحمل الروایات علی أنهم کانوا یسرقون أموال الناس و الزائرین مما أحرز فی المسجد الحرام.

و إن کان یرد علیه أنّ من شـرائط الحرز هو أن لا یکون بیـد السارق فلو غصب غاصب دار غیره ثم أخذ ما فیها فلیس هو بسارق. فإذا کانت حضانهٔ البیت بأیدی بنی شیبهٔ غصبا فأخذ ما فیه لیس من السرقهٔ.

و إمّا أن تحمل علی أنهم اغتصـبوا الحق من بنی هاشم و أخذوها من بدایهٔ الإسـلام و من أوّل یوم من صاحبه و ولیّ أمر المسلمین، و من یؤول أمر تلک المشاهد المشـرفهٔ و الأماکن المقدسهٔ إلیه و تصدوا بأنفسـهم هذا المنصب الشریف فیکون إطلاق سرّاق الله علیهم من بـاب المجـاز و الکنایـهٔ فقطع أیـدیهم لمکان إفسادهم و اغتصابهم أمر الحرم الشـریف و علی هـذا لیس قطع أیـدی بنی شـیبهٔ بید الحجهٔ عجل الله تعالی فرجه لأجل السرقهٔ المصطلحهٔ.

هذا مضافا إلی أن سـتارهٔ الکعبهٔ لیست مملوکا لأحد فکیف یقطع سارقها إلا أن یمنع اعتبار المالک الشخصی و یقال بالاجتزاء بملک الجههٔ- کما فی الوقف- فی صدق السـرقهٔ و ترتیب أحکامها و علی الجملهٔ کیف یسـتدل بها علی أن سرقهٔ ستارهٔ الکعبهٔ توجب القطع بعد أنّها لم تکن فی حرز عرفا و أنها لیست مملوکهٔ لأحد من الناس [۱].

و فی ح ۱۳ عن عبد السلام عن الرضا علیه السلام قال: قلت له: بأی شیء یبدأ القائم منکم إذا قام؟

قال: یبدأ ببنی شیبهٔ فیقطع أیدیهم لأنه- لأنهم ظ- سراق بیت الله تعالی. و فی ح ۶ أیضا ما یناسب المقام.

[۱] أقول: و فی دفتر مـذکرات سیدنا الأسـتاذ الأکبر، هنا: اللهم إلا أن یقال بـذلک بإطلاق الأدلـهٔ فیتجه حینئذ القطع مع فرض إحراز الشرائط التی فرضها فی ستارهٔ الکعبهٔ و معلقات الحضرات المشرفهٔ بأن یهتک حرزها المعلق علیها أو یثقب أو یتسلق إلیها کما وقع فی زماننا فی روضهٔ أمیر المؤمنین و سید الوصیّین علیه السلام. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۹۴

و قد استشکل المحقق أیضا فی قطع سارق ستارهٔ الکعبهٔ معللا بأن الناس فی غشیانها شرع.

و فی المنجد: الشرع و الشرع المثل. یقال: الناس فی هذا شرع واحد. و هم فی هذا شرع أی سواء و هما شرعان أی مثلان.

و فی مجمع البحرین: و فی الحدیث: الغلام و الجاریهٔ شـرع سواء. هو مصدر یسـتوی فیه الواحد و الاثنان و الجمع و المذکر و المؤنث و تفتـح الراء و تسـکن أی متساویان فی الحکم لا فضل لأحـدهما علی الآخر. و قوله: شـرع سواء کأنه من عطف البیان لأن الشـرع هو السواء إلخ.

و علی هذا فیکون السرقهٔ منها کالسرقهٔ من الحمامات و لا تکون حینئذ من الحرز و قد حکی عن ابن إدریس الجزم بالعدم لذلک.

هذا بالنسبهٔ لقصهٔ بنی شیبهٔ و أما العمومات کتابا و سنهٔ فهی مخصصهٔ بأدلهٔ الحرز علی ما مر.

و أمـا مـا ذکره فی الخلاـف من قطع سـارق القبطیـهٔ و هی ثیـاب من کتّان منسوبـهٔ إلی القبط. و حیث انه صـدر من عثمان فیمکن أن یکون قد استفاد هو أنّ الملاک هو کونه محل خطر فلذا أقدم علی قطع یده و إلا فهناک أیضا یجری الإشکال.

السرقهٔ من جیب الإنسان أو کمّه

قال المحقق: و لا یقطع من سرق من جیب إنسان أو کمّه الظاهرین و یقطع لو کانا باطنین.

أقول: و فی الجواهر: علی المشهور بین الأصحاب بل فی کشف اللثام إنهم قاطعون بالتفصیل المزبور کما عن غیره نفی الخلاف فیه بل عن الشیخ و ابن زهرة الإجماع علیه.

و مستند ذلک روایتان

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۹۵

إحدیهما عن مسمع أبی سیّار عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إن أمیر المؤمنین علیه السلام أتی بطرّار قد طرّ من رجل من ردنه دراهم قال: إن کان طرّ من قمیصه الأعلی لم نقطعه و إن کان طرّ من قمیصه الأسفل قطعناه «۱».

و الأخری روایة السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: أتی أمیر المؤمنین علیه السلام بطرّار قد طرّ دراهم من کمّ رجل قال: ان کان طرّ من قمیصه الأعلی لم أقطعه و إن کان طرّ من قمیصه السافل «الداخل» قطعته «۲».

و مقتضاهما أن الملاک فی الظاهر و الباطن هو الثوب الظاهر و الباطن فإذا سرق من الثوب الباطن أی الأسفل فهناک یقطع سواء کان من ظاهره أو باطنه و إذا سرق من الثوب الظاهر أی الأعلی فلا یقطع و إن سرق من جیبه الباطن. و الظاهر أن ذلک من باب مصداق الحرز فان الثوب الأسفل مصداق للحرز دون الظاهر کما أن للباطن مصونیة عند العرف لعدم کونه فی متناول السارقین و علی الجملة فلیس هذا تقییدا.

و قد ظهر من الروایتین أن الظاهر و الباطن صفتان للثوب لا- للجیب و الکم و إن احتمل ذلک فی بعض الکلمات و ذلک لجعلهما صفة للقمیص فیهما هذا مضافا الی أن الظاهر و الباطن لا یتحققان فی الکم و ان کانا یتحققان فی الجیب.

قال الشیخ: من سرق من جیب غیره و کان باطنا بأن یکون فوقه قمیص آخر أو من کمه و کان کذلک کان علیه القطع و إن سرق من الکم الأعلی أو الجیب الأعلی فلا- قطع علیه سواء شده فی الکم من داخل أو من خارج و قال جمیع الفقهاء: علیه القطع و لم یعتبروا قمیصا فوق قمیص الا أن أبا حنیفة قال: إذا شده فی کمه فإن شدّة من داخل و ترکه من خارج فلا قطع علیه و إن شدّه من خارج و ترکه من داخل فعلیه القطع، و الشافعی لم یفصل.

---

(۱) الکافی ج ۷ ص ۲۲۶ و الردن بالضمّ أصل الکمّ.

(۲) الکافی ج ۷ ص ۲۲۶، و راجع الوسائل ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب حد السرقة ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۹۶

دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و أیضا الأصل براءة الذمة و أیضا ما ذکرنا مجمع علی وجوب القطع فیه و ما ذکروه لیس علیه دلیل انتهی «۱».

ثم إن بذلک یجمع بین سائر روایات الباب فإنها بین مطلق فی قطع الطرّار و مطلق بعدم قطعه.

فمن الأول ما رواه منصور بن حازم قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: یقطع النباش و الطرار و لا یقطع المختلس «۲».

و من الثانی روایة عبد الرحمن بن أبی عبد الله عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

لیس علی الذی یستلب قطع و لیس علی الذی یطرّ الدراهم من ثوب قطع «۳».

و روایة عیسی بن صبیح قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الطرّار و النباش و المختلس قال: لا یقطع [۱].

و نتیجة الجمع و الحمل أن النافی متعلق بالظاهر، و المثبت متعلق بالباطن و لکن حیث إنّا قد استفدنا أن ذکر اللباس الباطن کان من باب صعوبة الأخذ منه فهو حرز بخلاف اللباس الظاهر فإنه یسهل الأخذ منه عرفا فلذا قد یکون الثوب الظاهر أیضا من الحرز کما إذا

أخذ من الجیب الذی کان فی باطن هذا الثوب خصوصا إذا کان قد شدّه هناک.
و لو شکّ فی کونه حرزا أم لا فالأمر علی ما تقدم فی أشباهه و نظائره من أنه علی رأی مثل صاحب الجواهر لا بد من الاحتیاط لعدم جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة خلافا لما یقوله بعض من کونه من باب الشبهة المفهومیة فیؤخذ بالمتیقن من المخصص ای عدم الحرز و یتمسک فیما سواه بالعام.

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب السرقة ح ۴، ثم ان الطرّ هو الشق و القطع کما عن الصحاح و منه الطرّار.

---

(۱) الخلاف المسألة ۵۱ من باب السرقة.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب السرقة ح ۳.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۹۷

لا یقال: إن إجمال القید یسری الی المطلق فلم یکن إطلاق بعد ذلک.
لأنا نقول: إن هذا جار فی المخصّص المتصل دون المنفصل، و ما نحن فیه کذلک.
ثم إنه قد أورد فی المسالک علی روایة مسمع و روایة السکونی بقوله: و فی الروایتین ضعف.
و فیه مضافا الی عدم تسلم ذلک فی روایة السکونی کما قد عبّر عنها فی الجواهر بالقوی، أنّ ضعفهما منجبر بالشهرة المحققة بین الأصحاب و الإجماع المحکی و غیر ذلک مما تقدم.

سرقة الثمرة

قال المحقق: و لا قطع فی ثمرة علی شجرها و یقطع لو سرق بعد إحرازها.
أقول: هنا قد فصل بین ما إذا کانت الثمرة علی الشجرة و ما إذا اقتطفت و أحرزت فلا یقطع فی الأول و یقطع فی الثانی، و لم یفصل بین کون الشجر ذات الثمرة فی الحرز بقفل أو غلق أو غیر ذلک و عدمه (فقد یکون الشجرة المثمرة فی بستان له باب مقفل). کما أنه قد قید الثمرة المقتطفة بکونها فی حرز حتی یقطع لأجلها. و لم یتعرض لما إذا اقتطفت لکنها کانت تحت الشجرة و لم تحمل إلی مکان حریز.
إلا أن یقال بأن الغالب فی النخیلات الکثیرة هو کونها فی أراضی بلا جدار و لا باب. و فی المسالک بعد هذه العبارة من المحقق: هذا الحکم هو المشهور بین الأصحاب وردت به الأخبار الکثیرة و قد تقدم بعضها، و ظاهر عدم الفرق بین کون الثمرة علی الشجرة و بین المحرزة بغلق و نحوه و غیرها و هی علی إطلاقها مخالفة للأصول المقررة فی الباب إلخ.
الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۹۸
و قد خالف فی هذا الحکم العلامة فی القواعد حیث إنه بعد الحکم بعدم القطع فی ثمرة علی شجرها بل بعد قطعها و إحرازها قال: و لو کانت الشجرة فی موضع محرز کالدار فالأولی القطع مطلقا انتهی [و تبعه علی ذلک ابنه فخر الدین فی الشرح].
و فی الجواهر قال فی شرح الفرع الثانی من الفرعین فی المقام: لا خلاف فیه و لا إشکال إنما الإشکال فی إطلاق عدم القطع بالأول الذی مقتضاه ذلک حتی مع الإحراز بغلق و نحوه بقوة انصراف الإطلاق نصا بل فتوی إلی ما هو الغالب من عدم الحرز لها فی حال کونها علی الشجرة- و هنا أیّد ذلک بکلام العلامة فی القواعد و تبعیة ولده له- ثم قال:
و ربما یؤیده مضافا إلی عموم الأدلة خصوص خبر إسحاق عن الصادق علیه السلام فی رجل سرق من بستان عذقا قیمته درهمان قال:

یقطع بناء علی أنهما ربع دینار و قد سرق من الحرز مضافا إلی ضعف سند النصوص المطلقۀ و لا شهرۀ محققۀ جابرۀ علی وجه یخص بها إطلاق ما دل علی القطع بسرقۀ ما فی الحرز کتابا و سنۀ فالأولی حینئذ التفصیل کما فی المسالک و الروضۀ و غیرهما انتهی.

و کیف کان فالروایات الواردۀ فی المقام التی أوردها فی باب ۲۳ علی قسمین:

قسم مطلق و قسم مقیّد.

فمن الأول خبر السکونی عن أبی عبد الله قال: قضی النبی صلی الله علیه و آله فیمن سرق الثمار فی کمه فما أکلوا منه فلا شیء علیه و ما حمل فیعزّر و یغرم قیمته مرتین (ح ۲).

و عنه قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا قطع فی ثمر و لا کثر، و الکثر شحم النخل (ح ۳).

و عن الفضیل بن یسار عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إذا أخذ الرجل من النخل و الزرع قبل أن یصرم فلیس علیه قطع فإذا صرم النخل و حصد الزرع فأخذ قطع (ح ۴)

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۹۹

و عن الأصبغ عن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: لا یقطع من سرق شیئا من الفاکهۀ و إذا مر بها فلیأکل و لا یفسد (ح ۵).

و فی وصیۀ النبی صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام قال: یا علی لا قطع فی ثمر و لا کثر (ح ۶).

و اما الثانی فهو خبر إسحاق بن عمار عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل سرق من بستان عذقا قیمته درهمان قال: یقطع به (ح ۷).

فالمطلقات الدالۀ علی عدم القطع تحمل بقرینۀ هذا الخبر الأخیر [۱]. علی ما إذا لم یکن هناک حرز فاذا کانت الشجر محرزا فلا بد من أن یکون السرقۀ منها موجبۀ للقطع. کما و انّ أدلۀ الحرز أیضا تقتضی ذلک ای تقیید المطلقات و الحکم بالقطع فی فرض کون الشجر محرزا.

السرقۀ فی عام مجاعۀ

قال المحقق: و لا علی من سرق مأکولا فی عام مجاعۀ.

أقول: ظاهر إطلاقه بالنسبۀ للمأکول عدم الفرق بین کونه کذلک بالفعل أو بالقوۀ کما أنه قال الشهید الثانی فی المسالک: و المراد بالمأکول الصالح للأکل فعلا- أو قوۀ کالخبز و اللحم و الحبوب انتهی. کما أن مقتضی حکمه بعدم القطع فی عام المجاعۀ هو موضوعیۀ عام المجاعۀ و أن تمام الملاک و المناط هو کون العام کذلک بلا فرق بین اضطرار السارق إلی السرقۀ و عدمه فلا یقطع السارق فی عام المجاعۀ مطلقا مضطرا کان أو غیر مضطر بأن کان متمکنا لکن بثمن غال مثلا.

قال فی المسالک: و مقتضی إطلاقه کغیره عدم الفرق بین المضطر و غیره فلا یقطع السارق فی ذلک العام مطلقا عملا بالنصوص و هی إلی آخر کلامه.

---

[۱] أقول: کیف یقال بتقیید المطلقات بروایۀ إسحاق بن عمار و الحال أن ذکر القید فیها لیس من کلام الإمام علی ما هو الظاهر منها و إنما هو من سؤال الراوی؟

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۰۰

أقول: إنّ حمل النصوص علی ما هو وفاق القاعدۀ یوجب ارادۀ خصوص المضطر و صورۀ الاضطرار کما أنّ ذلک أیضا مقتضی مناسبۀ الحکم و الموضوع، و الظاهر من مفهوم المجاعۀ المأخوذ من الجوع.

و علی الجملۀ فیبعد فی النظر جریان الحکم علی من سرق فی عام المجاعۀ و إن لم یکن مضطرا و ذلک لأن السارق المتمکّن فی عام المجاعۀ کالسارق فی غیر عام المجاعۀ.

کما و ان صاحب الجواهر أیضا ناقش فی شمول النصوص للمضطر و غیره بعدم انسباق الثانی منه قال: نعم یدخل فیه المشتبه حاله.

و لکن مع ذلک کله یمکن توجیه الإطلاق و حمل النصوص علی خلاف القاعدة فإنّ ذلک أیضا لا یخلو عن وجه. بیانه أنّه یمکن أن یکون الشارع بلحاظ کون العام عام مجاعة و أنّ نوع الناس و أکثرهم فی مضیقة العیش و ضنک من الحیاة راعی مصلحة عامّة الناس و رفع حکم القطع بنحو العموم حتی عن المتمکن فیکون من باب التفضّل لمصلحة العامة بلا فرق بین المضطر و غیره.

و فی کلام الشیخ التفصیل بین وجود الطعام مع ثمن غال فیقطع و تعذره فلا یقطع.

فقال فی الخلاف: روی أصحابنا أن السارق إذا سرق عام المجاعة لا قطع علیه و لم یفصلوا و قال الشافعی: إن کان الطعام موجودا مقدورا علیه و لکن بالثمن الغالی فعلیه القطع و إن کان القوت متعذرا لا یقدر علیه فسرق سارق طعاما فلا قطع علیه، دلیلنا ما رواه أصحابنا عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنه قال: لا قطع فی عام مجاعة و روی ذلک عن عمر أنه قال: لا قطع فی عام مجاعة لا قطع فی عام السنة و لم یفصلوا «۱».

و قال فی المبسوط: إن سرق فی عام مجاعة و قحط فإن کان الطعام موجودا

---

(۱) الخلاف کتاب السرقة المسألة ۲۷.

و القوت مقدورا علیه لکن بالأثمان الغالیة فعلیه القطع و إن کان القوت متعذّرا لا یقدر علیه فسرق سارق فأخذ الطعام فلا قطع علیه و روی عن علی علیه السلام أنه قال: لا قطع فی عام المجاعة و روی: لا قطع فی عام السنة انتهی «۱».

و هو و إن فصل بین کون الطعام موجودا مقدورا علیه لکنّه یحتاج إلی الأثمان الغالیة و بین کون الطعام متعذرا لا یقدر علیه فحکم بالقطع فی الأول دون الثانی إلا أنّ الظاهر أنّ التعذر لفقدان الثمن الغالی و عدم القدرة علیه أیضا یکون کتعذر الطعام.

و لنراجع روایات المقام. فعن زیاد القندی عمن ذکره عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا یقطع السارق فی سنة المحل [المحق] فی شیء مما یؤکل مثل الخبز و اللحم و أشباه ذلک «۲».

و رواه الصدوق بإسناده عن زیاد بن مروان القندی مثله إلا أنه قال: و اللحم و القثاء.

و عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا یقطع السارق فی عام سنة یعنی عام مجاعة «۳».

و عن عاصم بن حمید عمّن أخبره عن أبی عبد الله علیه السلام قال: کان أمیر المؤمنین علیه السلام لا یقطع السارق فی أیام المجاعة «۴».

و عن السکونی عن جعفر بن محمد عن أبیه قال: لا یقطع السارق فی عام سنة مجدبة- یعنی المأکول دون غیره «۵».

تری أن الأخبار کلها مطلقة من جهة الاضطرار التمکن لکنا نقول هنا ما قلناه

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۳۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۵ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۵ من أبواب حد السرقة ح ۲.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۵ من أبواب حد السرقة ح ۳.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۵ من أبواب حد السرقة ح ۴.

بالنسبة لعبارة المحقق من أن الظاهر ارادة خصوص المضطر لما تقدم و إن ذکرنا أیضا ما یوجه به الإطلاق.

نعم يبقى فى المقام إشكال و هو أنه لو كان المراد هو المضطر فإذا لا فرق بين عام المجاعة و غيرها فان بالاضطرار يرتفع التكليف سواء كان فى عام المجاعة أم لا.

و يمكن دفعه بأن ذكر عام المجاعة لإراءة مصداق من مصاديق الاضطرار [۱].

هذا من جهة الاضطرار و عدمه.

و اما من حيث المأكول و غيره فبعض هذه الأخبار مطلقة و هو خبر السكونى و خبر عاصم بن حميد و رواية السكونى الأخيرة فإن الظاهر أن جملة: يعنى فى المأكول دون غيره، من كلام الشيخ الصدوق رضوان الله عليه تفسيرا و بيانا للرواية.

و لكن مرسل زياد القندى مقيد بما يؤكل فلذا يحمل المطلقات على المقيد كما صرح بذلك فى المسالك أيضا.

و إن كان قد استشكل عليه فى الجواهر بقوله: و فيه أنه لا يتأتى على وجه يقتضى التقييد. انتهى.

لكنا لم نتحقق المراد منه بعد أن رواية القندى متضمنة لقوله: فى شىء يوكل، و هو كالمقيد بالنسبة إلى الروايات الأخرى المطلقة، و المشهور هو الحكم بعد القطع فى خصوص المأكول لا مطلقا [۲].

---

[۱] أقول: و قد أجاب فى الروضة عن هذا الإشكال بطريق آخر فإنه بعد أن نفى البأس عن قول بعضهم بالتقييد قال: نعم لو اشتبه حاله اتجه عدم القطع أيضا عملا بالعموم و بهذا يندفع ما قيل إن المضطر يجوز له أخذه قهرا فى عام المجاعة و غيره لأن المشتبه حاله لا يدخل فى الحكم مع أنا نمنع جواز أخذ المضطر له قهرا مطلقا بل مع عدم إمكان إرضاء مالكه بعوضه كما سبق و هنا الثابت الحكم بكونه لا يقطع إذا كان مضطرا مطلقا و ان حرم عليه أخذه فالفرق واضح. انتهى

[۲] أظن أن علة اشكال الجواهر أنه يحتمل ان يكون المراد من أشباه ذلك هو غير المأكول لا أن يكون المشار اليه هو الخبز و اللحم. و قد ذكرت فى مجلس الدرس لكن سيدنا الأستاذ الأكبر لم يقبل ذلك.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۰۳

و فى الرياض: و إطلاقها و إن شمل سرقة المأكول و غيره إلا أنه مقيّد بالأول بالاتفاق على الظاهر و ظاهر الخبر: لا تقطع السارق فى سنة المجاعة فى شىء مما يؤكل. و أظهر منه آخر مروىّ فى الفقيه: لا يقطع السارق فى عام سنة مجدبة يعنى فى المأكول دون غيره، فتأمل.

و قد أورد عليه صاحب الجواهر بقوله: الظاهر أن ذلك من الصدوق لتخيل كونه المستفاد من النصوص لا أنه رواية عن الإمام عليه السلام و حينئذ فالتعميم أولى. انتهى.

أقول: سلمنا ذلك أى كون التفسير من الصدوق لا من الإمام، و لكن ما يصنع برواية زياد القندى الناطقة بذلك [۱].

ثم بعد أن ثبت أن المراد هو خصوص المأكول فنقول: لا فرق فى ذلك بين كونه مأكولا بالفعل أو بالقوة كما صرح بذلك الشهيد الثانى فى المسالك و الروضة فجعل المراد الصالح للأكل قوة أو فعلا [۲].

خلافا لصاحب الجواهر حيث قال بأنه لو قلنا بالتقييد بالمأكول لا ينسبق غير المأكول فعلا من الخبر، كالحبوب و نحوها قال: و الأصل فى ذلك أن الحكم مخالف لإطلاق الأدلة فالمناسب الاقتصار فيه على المتيقن.

أقول: الحق ما أفاده الشهيد الثانى فإنه قد استند فى ذلك إلى رواية القندى المشتملة على اللحم أيضا الظاهر فى المأكول لا بالفعل بل بالقوة و لا أقل من كونه على قسمين المطبوخ المأكول بالفعل و غيره المأكول بالقوة فمقتضى الخبر هو العموم فيشمل المأكول بالقوة أيضا.

---

[۱] أقول: إنه بعد أن استشكل صاحب الجواهر أولا فى دلالة هذا الخبر لا وجه للإشكال عليه بذلك.

[۲] قـد تقـدم نقل عبارته فی المسالک و اما کلامه فی الروضـة: و المراد بالمأکول هنا مطلق المأکول قوة أو فعلا کما ینبه علیه المثال فی الخبر راجع ج ۲ ص ۳۵۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۰۴

نعم یراد منها القوة القریبة لا البعیدة و ذات الوسائط الکثیرة، و کلما صار موردا للشبهة فقاعدة الدرء تقتضی درء الحد عنه.

فی سرقة الصغیر

قال المحقق: و من سرق صغیرا فإن کان مملوکا قطع.

أقول: و ادعی علیه فی الجواهر عـدم الخلاف فقال بعد العبارة المذکورة: بلا خلاف بل و لا إشکال مع جمعه ما سـمعته من الشـرائط السابقة کالحرز و نحوه ضرورة کونه کغیره من الأموال. انتهی.

و لاـ یخفی أن مفروض الکلاـم کمـا صـرح به فی الجواهر هو مـا إذا کـانت الشـرائط الأخر مفروغا عنها و ذلک لان جهـة البحث فی المقام هو کون المسـروق مملوکا و حیثیـة المملوکیـة و حیث إنه یصدق السـرقة بلا کلام فی ما إذا کان المملوک صـغیرا فلذا یحکم علیه بـالقطع کغیره من الأموال بل فی الریاض: بلا خلاف منا إذا کان صـغیرا بل ظاهر بعض العبارات الإجماع علیه منّا لأنه مال فیلحقه حکمه انتهی کلامه.

و أمـا إذا کان کبیرا مملوکا فقـد ذکر کثیر ممن رأینا کلماتهم أنه لا قطع هناک و اسـتدلّوا علی ذلک بأن الکبیر متحفظ بنفسه إلا أن یکون نائما أو فی حکمه أو لا یعرف سیده من غیره فإنه حینئذ کالصغیر هکذا فی القواعد و المسالک و الریاض و الجواهر.

أمـا الأول فواضـح، و أما إذا لم یعرف مولاه فإنه یـذهب مع من یخیّل إلیه أنه مولاه سـرقة و غیلـة و خـداعا و لعلهـم رضوان الله علیهم أرادوا باستدلالهم بالتحفظ فی الأول أنه معه لا یصدق السرقة حتی یقطع.

و فی الریاض بعد ذکر الاستدلال المزبور: کذا ذکره جماعة بل لم أجد فیه خلافا الا من إطلاق العبارة. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۰۵

أقول: إن بین عبـارة المحقق فی الشـرائع و المختصـر النافع تفاوتا و ذلک لأنه جعل موضوع القطع فی الأول هو الصـغیر المملوک فی حین أنه فی الثانی جعل الموضوع هو المملوک مطلقا قائلًا: و یقطع من سرق مملوکا. انتهی.

و فی المبسوط بعد کلام له حول العبد الصـغیر و الکبیر قال: و الفصل بینهما أن الصغیر یسرق و الکبیر یخدع و الخداع لیس بسرقة فلا یجب به القطع إلخ. «۱».

و علی هذا فلو کان کبیرا فحیث إنه یدافع عن نفسه و یعرف سیده و ینکر مالکیّة غیره فلا یصدق هناک عنوان السرقة و انما هو عنوان الغصب أو الخداع.

لکن فی الجواهر بعـد کلاـم الریاض المـذکور آنفا: قلت: لعلّه المتّجه بعـد فرض صـدق اسم السرقة و لو بإکراهه خصوصا فی الممیّز المزبور، و دعوی أن الصغیر المذکور یسرق بخلاف الکبیر فإنه یخدع، یمکن منع إطلاق. انتهی.

أقول یعنی انه لو صدق السرقة و إن کان بالإکراه فهو مشمول أدلة القطع و إن کان کبیرا.

و لکن الظـاهر صـحة الکلام- ای قولهم بأنه لو کان کبیرا ممیّزا فلا قطع بسـرقته- علی إطلاقه و ذلک لأن شـرط القطع فی السـرقة هو الإخفاء فلو أخـذ مالا مع مشاهـدة المالک أو المملوک أو ثالث مع علم السارق بـذلک و علمه بأنه یأخـذ ملک الغیر فلا یصدق علیه السـرقة و هـذا الأـمر محقّق فی الصـغیر غیر الممیز حیث إنه یمکن أخـذه و الإخفـاء به بحیث لا یلتفت أحـد و هـذا لا یجری فی غیره خصوصا فی الکبیر فإنه یعلم بذلک نفس المملوک فالتعبیر الکامل أن یقال: ان الصـغیر غیر الممیز یسـرق بخلاف غیره فإنه یخدع أو یغصب.

و علی هـذا فلا یصدق السـرقة فی الکبیر أصـلا لعدم تحقق الإخفاء فإنه لا یزال یلتفت نفس المملوک و لا یعتبر فی الإخفاء کونه عن المالک بل الملاک الإخفاء حتی بالنسبة للمسروق الذی هو المملوک و حیث لا یصدق السرقة فلا یقطع.

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۳۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۰۶

نعم لو کان نائما أو مثله فهناک یمکن أن یصدق ذلک و علی هذا فلا یرد ما أورده صاحب الجواهر رضوان الله علیه.

ثم إنه لا ـ فرق فی المملوک بین القنّ و المـدبّر و أم الولـد نعم فی المسالـک: دون المکـاتب لأن ملکه غیر تامّ إلا أن یکون مشـروطا فیلحق بالقن انتهی کما و أنه استشکل فی القواعد فی کون المکاتب کالقن.

و وجهه انه حیث لم یخرج بسـبب الکتابة عن المالیة فهو بحکم القن و یثبت له حکمه و من حیث عدم تمامیة ملک السـید له لانقطاع تصـرفه عنه و لا یملک المولی منافعه و لا اسـتخدامه و لا أرش الجنایة الواردة علیه بل هو یتملک ما یکتسـبه- و ان أمکن منع الحکم الأخیر کما فی الجواهر- فهو بحکم الحی.

و عن العلامة أعلی الله مقامه فی التحریر القطع بکون المشروط کالقن.

و فی الجواهر بعد نقل ذلک: مع أنه لا فرق بینه و بین المطلق بالنسبة إلی الملکیة.

انتهی.

و علی هـذا فالمکاتب کالعبـد القن سواء کان مطلقا أو مشـروطا، و لـذا أورد علیه قـدس سره فی الجواهر قائلًا: و من الغریب قوله بلا فصل عما سمعت: و لو سرق من مال المکاتب قطع إن لم یکن سیده و لو سرق نفس المکاتب فلا قطع علیه لأن ملک سیده لیس بتامّ علیه فإنه لا یملک منافعه و لا استخدامه و لا أخذ أرش الجنایة علیه (قال:) إذ هو علی فرض إرادته المطلق لا فرق بینه و بین المشروط فی ذلک.

انتهی.

أقول: و لعله یجمع بین کلامیه بإرادة خصوص المطلق من الأخیر کما أرید من الأول المشـروط فالمکاتب المشـروط یقطع سارقه لأن المشروط هو الذی یتوقف حریته و عتقه علی أداء تمام مال الکتابة فی قبال المطلق الذی یعتق منه بحسب ما یؤدی من مال الکتابة فهو لیس کالقنّ. هذا کله فی سرقة العبد و اما الحر:

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۰۷

فی سرقة الحرّ

قال المحقق: و لو کان حرا فباعه لم یقطع حدا و قیل یقطع دفعا لفساده.

أقول: قـد اختلف فی حکم سـرقة الحر فقیـل: لا ـ یقطع لأنـه لیس بمال و کون المسـروق مالا شـرط فی حـد السـرقة إذ لا یتحقق بلوغ النصاب بدونه و لکن ذهب الشیخ و جماعة إلی أنه یقطع لا من حیث سرقته للمال بل من جهة کونه مفسدا فی الأرض.

قال فی النهایة فی باب حد المحارب: و من سرق حرا فباعه وجب علیه القطع لأنه من المفسدین فی الأرض.

و قال الفاضل المقداد فی التنقیح: و المشهور مذهبه فی النهایة. انتهی.

أقول: و علی هـذا فالحکم بالقطع تعبّـد خاص و إلا فالحکم فی المفسدین فی الأرض لیس هو خصوص القطع بل هو أمور واحد منها ذلک. کما أنه لم یکتف بمجرد سـرقة الحر بل ذکر بیعه أیضا بعد سـرقته نظیر ما صدر من إخوة یوسف بالنسـبة إلیه علیه السـلام کما سیظهر ذلک من الأخبار أیضا.

و قد استدل علی وجوب القطع بأمور:

أحدها الأولویة قال العلامة بعد أن ذکر أن المشهور هو القطع: لأن وجوب القطع فی سرقة المال إنما کان لصیانته و حراسته، و حراسة النفس أولی فوجوب القطع فیه أولی لا من حیث إنه سارق مال بل من حیث إنه من المفسدین.

انتهی «۱».

و أورد فی الجواهر علی هذا الاستدلال بأنه لا یوافق مذهبنا خصوصا بعد تعلیق الحکم بسرقة المال علی وجه مخصوص لا یتم فی الحر علی وجه تتحقق به الأولویة المزبورة بحیث تصلح مدرکا للحکم.

(۱) المختلف ص ۷۷۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۰۸

أقول: إن القیاس المصطلح هو إجراء الحکم فی مورد لجریانه فی مورد آخر یشابهه، و هو و ان کان یصح ان یقال انه لیس من مذهبنا إلا أن الذی تمسک به المستدل هو الأولویة و هو أمر مقبول عند الکل یتمسک به فی الموارد کما فی قوله سبحانه فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ، فإنه یقال: إذا حرم قول «أفّ» للوالدین بسبب الإیذاء فما هو أشد ایذاء منه أولی بالحرمة فالمناط هناک معلوم.

نعم یرد علی الاستدلال المزبور بان الفحوی غیر معلومة لعدم العلم بالمناط- لا الإیراد علیه بالقیاس فإنه لیس من باب القیاس- و یشهد علی ذلک أی عدم العلم بالمناط أنه لم یعلّق الحکم بالقطع علی مجرّد سرقة المال بل علی سرقته علی وجه مخصوص و مع الشرائط المعتبرة الخاصة مثل کونه من الحرز و بمقدار ربع دینار.

ثانیها الأخبار: فعن معاویة بن ظریف بن سنان قال: سألت جعفر بن محمد علیهما السلام عن رجل سرق حرّة فباعها قال: فقال: فیها أربعة حدود أما أوّلها فسارق تقطع یده، و الثانیة إن کان وطأها جلد الحدّ و علی الذی اشتری إن کان وطأها إن کان محصنا رجم و إن کان غیر محصن جلد الحد و إن کان لم یعلم فلا شیء علیه، و علیها هی إن کان استکرهها فلا شیء علیها و إن کانت أطاعته جلدت الحد «۱».

و عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام: إن أمیر المؤمنین علیه السلام أتی برجل قد باع حرا فقطع یده «۲».

و عن عبد الله بن طلحة قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یبیع الرجل و هما حرّان یبیع هذا هذا و هذا هذا و یفرّان من بلد إلی بلد فیبیعان أنفسهما و یفرّان بأموال الناس قال: تقطع أیدیهما لأنهما سارقا أنفسهما و أموال الناس- المسلمین- «۳».

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۰ من أحکام السرقة ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۰ من أحکام السرقة ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۰ من أحکام السرقة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۰۹

و عن طریف بن سنان قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: أخبرنی عن رجل باع امرأته؟ قال: علی الرجل أن تقطع یده و ترجم المرأة و علی الذی اشتراها إن و طأها إن کان محصنا أن یرجم إن علم و إن لم یکن محصنا أن یجلد مأة جلدة و ترجم المرأة إن کان الذی اشتراها وطأها «۱».

و قد أورد علی هذه الأخبار بضعف سندها و عدم جابر لها سوی الشهرة المحکیة و فی حصوله بها نوع مناقشة لا سیما مع رجوع الشیخ الذی هو الأصل فی ذلک عمّا أفاده فی النهایة کما ستری ذلک عن قریب.

و قد ردّ علیه فی الجواهر بوضوح فساده بعد تحقق الشهرة المزبورة علی القطع.

أی أن الشهرة محققة فلو نوقش فی الجبر بالشهرة المحکیّة فلا مناقشة فی الشهرة المحققة.

هذا مضافا الی التعبیر عن بعض هذه الروایات فی کلماتهم بالمعتبرة و ذلک کروایة السکونی.

و هنا مناقشة أخری قد اتّضح جوابها بما ذکرناه و هی أن القطع المزبور ان کان للفساد لا للسرقة فالمتجه جریان حکم المفسد علیه لا خصوص القطع.

و قد أجاب عنها أیضا فی الجواهر بوضوح الفساد ضرورة کونها کالاجتهاد فی مقابلة النص علی أنه قابل لتخصیص ذلک الإطلاق. قال: و حینئذ فالتردّد الظاهر من المصنف و غیره فی الحکم المزبور فی غیر محله.

ثم إن التعبیر بالسرقة فی بعض هذه النصوص مجازی یراد به حکم السرقة أی وجوب القطع و قد علمت أن بعض هذه الأخبار خال عن ذکر السرقة أصلا و إنما رتّب القطع فیه علی مجرّد البیع و ذلک کخبر السکونی و خبر ابن طلحة و خبر ظریف بن سنان المذکور أخیرا، و علی هذا فلو سرقه لکنه لم یبعه أدّب بما یراه الحاکم لأصالة عدم وجوب القطع بعد اختصاص النصوص بالبیع.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۸ من أبواب حد الزنا ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۰

ثم إنه بعد أن کان الملاک هو الفساد فلا فرق فیما إذا سرق الحر، بین کونه صغیرا أو کبیرا کما هو ظاهر بعض هذه الأخبار بل صریح بعضها کونه هو الکبیر فلذا لم یذکر فی النهایة عن الصغیر و الکبیر شیئا و إنّما اکتفی بذکر الحر نعم عبّر فی المبسوط و الخلاف بالصغیر.

قال فی الأول: إن سرق حرا صغیرا روی أصحابنا أن علیه القطع و به قال قوم و قال أکثرهم: لا یقطع. و نصرة الأول قوله: و السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما، و لم یفرق فإن سرق حرا صغیرا و علیه ثیاب و حلیّ ثقیل و الکل للصبی فلا قطع علی من سرقة لأن ید الصبی علی ملکه و لهذا المعنی قلنا فی اللقیط: إذا وجد و معه مال کان المال له لأن یده علیه فإذا کانت یده علی ملکه فلا قطع لأنه لم یخرج عن ملکه. هذا عند من قال: إذا سرقه لا یقطع فأما علی ما قلناه فعلیه القطع «۱».

و قال فی الخلاف فی المسألة ۱۸ من باب السرقة: إذا سرق عبدا صغیرا لا یعقل أنه لا ینبغی إلا من سیده وجب علیه القطع و به قال أبو حنیفة و محمد و الشافعی و قال أبو یوسف: لا قطع علیه کالکبیر.

دلیلنا قوله تعالی: و السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما، و لم یفرق و قول النبی:

القطع فی ربع دینار و لم یفصل لأنه أراد ما قیمته ربع دینار بلا خلاف و هذا یساوی أکثر من ربع دینار. انتهی.

و قال فی المسألة ۱۹: إذا سرق حرا صغیرا فلا قطع علیه و به قال أبو حنیفة و الشافعی و قال مالک: علیه القطع و قد روی ذلک أصحابنا.

دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم علی أن القطع لا یجب إلا فی ربع دینار فصاعدا، و الحر لا قیمة له بحال و قول النبی (ص): القطع فی ربع دینار، یدل علی ذلک أیضا لأنه أراد ما قیمته ربع دینار و هذا لا قیمة له. انتهی.

---

(۱) المبسوط ج ۸ کتاب السرقة ص ۳۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۱

و ظاهر عبارة المبسوط و کذا السرائر أن وجوب القطع من باب السرقة و قد کان المذکور فی العبارة هو الصغیر الذی یتحقق فیه السرقة عرفا و لم یکن فیها ذکر عن البیع.

و لو کان علیه ثیاب أو حلیّ یبلغ النصاب لم یقطع و إن کان صغیرا لثبوت یده علیها و لذا یحکم بأن ما فی ید اللقیط له. فإن اللقیط و

إن کان قد انقطع عن و الدیة إلا أنه لم ینقطع عن أثوابه و ملابسه بل هو لابس لها و کذا الحر المسروق فإن أثوابه و إن کانت بمقدار النصاب قیمة فلا یقطع ید سارقه و إن کان هو بنفسه صغیرا لأنه مالک لأثوابه و لا بس لها فلم یکن ید غیره علی ثیابه.

نعم لو فرض سرقته للمال مع سرقة نفسه علی وجه لم تکن یده علیه بل کان ید السارق علیه فهناک اتجه القطع.

قال فی المسالک: و لو کان معه ثیاب أو معه مال یبلغ النصاب فإن کان کبیرا لم یتحقق سرقتها أیضا لأن یده علیها و لو کان صغیرا علی وجه لا یثبت له ید اتجه القطع بالمال.

ثم قال: و مثله سرقة الکبیر بماله نائما إلخ.

و أوضحه فی الجواهر بقوله: و لو کان الحر کبیرا نائما علی متاع فسرقه و متاعه قطع لسرقة المتاع بناء علی أن نوم الکبیر علیه حرز له و لسرقة الحر إن باعه، للنصوص السابقة.

ثم إنه الحق فی المسالک بالنوم ما فی حکمه من السکر و الإغماء کما أن العلامة أعلی الله مقامه الحق السکران و المغمی علیه و المجنون بالکبیر النائم علی متاع فسرق فقال: و لو کان الکبیر نائما علی متاع فسرقه و متاعه قطع و کذا السکران و المغمی علیه و المجنون. انتهی.

أقول: و الظاهر رجوع مسألة الحر النائم إلی روایة صفوان و نومه فی المسجد علی حسب بعض الأخبار الدال علی نومه علی عباءه و قد تقدم نقله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۲

و فی الجواهر بعد أن ذکر: بل فی القواعد و کذا النائم و السکران و المغمی علیه و المجنون: و لعله لعدم خروجهم بذلک عن الإحراز إذ لیسوا کالجماد لکنه لا یخلو عن نظر.

فی سرقة المعیر من بیت المستعیر

قال المحقق: و لو أعار بیتا فنقبه المعیر فسرق منه مالا للمستعیر قطع و کذا لو آجر بیتا و سرق منه مالا للمستأجر.

أقول: هنا مسألتان إحدیهما أن یعیر بیته ثم نقبه و سرق مالا للمستعیر من ذلک البیت. و الأخری أن یوجر بیته ثم سرق من هذا البیت مالا للمستأجر و قد حکم المحقق فی کلتیهما بالقطع لکن الظاهر أنهما لیستا علی نهج واحد و حد سواء بل فی الأول خلاف و إشکال.

قال فی المسالک: إذا کان الحرز ملکا للسارق نظر إن کان فی ید المسروق منه بإجارة فسرق منه الموجر فعلیه القطع بغیر إشکال لأن المنافع بعقد الإجارة مستحقة للمستأجر و الإحراز من المنافع و عند أبی حنیفة أنه لا یجب القطع علی الموجر و وافق علی أنه لو آجر عبده لحفظ متاع ثم سرق الموجر من المتاع الذی کان یحفظه العبد یجب القطع و إن کان الحرز فی یده بإعارة فوجهان:

أحدهما أنه لا یجب القطع لأن الإعارة لا یلزم و له الرجوع متی شاء فلا یحصل الإحراز عنه.

و أصحّهما و هو الذی قطع به المصنف و العلامة و جماعة و رجّحه الشیخ فی المبسوط و جماعة بعد أن نقل الأول عن قوم أنه یجب القطع لأنه سرق النصاب من الحرز و إنما یجوز له الدخول إذا رجع و علیه أن یمهل المعیر بقدر ما تنقل فیه الأمتعة لا مطلقا. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۳

تری أنه ذکر أن فی العاریة وجهین بخلاف الإجارة ففیه وجه واحد ففی الإجارة یقطع لتحقق الإحراز و السرقة من الحرز بخلاف باب العاریة فإنه یحتمل عدم القطع لأنها عقد جائز له أن یرجع متی شاء فلا یتحقق الحرز و یحتمل القطع لأنه ما لم یرجع فهو حرز فیقطع لمکان السرقة من الحرز.

و هذا لا یخلو عن اشکال و کلام فان إعارة الشیء کالبیت و نحوه لیس معناها ممنوعیة المعیر عن الاستفادة عنه و الدخول فیه

كالإجارة فإذا أعار بيته لآخر فوضع المستعير كتبه فيه إلا أن المالك المعير أيضا قد يدخل هذا البيت لبعض حوائجه فهل يمنع هو عن ذلك؟! فأىّ مانع عن دخوله فيه و الاستفادة منه و إن كان قد يكون هناك مانع لا يجوز معه الدخول فيه كما إذا كان فيه حرمه و زوجته و أهل بيته فإنه لا يجوز الدخول بلا إذن رعاية لحالهم و حفظا لسترهم و حجابهم إلى غير ذلك من الموارد الخاصة إلا أنه لا يمنع العارية من حيث هى هى عن ذلك و هكذا لو أعار عباءه ثم راى العباء عنده و أراد هو أن يصلى فيه فأى مانع يمنع عن ذلك مع أنه لم يرجع عن عاريته بعد أنه لا تمليك فى باب العارية حتى يمنع المالك عنه ما لم يرجع فيه.

و إنى كلما تفحّصت فى كلماتهم لم أعثر على من قال بأن إعارة الشيء تمنع عن تصرف المعير فيه.

فإذا لم يكن هو بنفسه ممنوعا عن الدخول فى البيت فلا يتحقق الحرز فلا يجوز القطع و لكن المسالك جعل الوجه الثانى أى تحقق الحرز و لزوم القطع هو الأصح كما أن المحقق اختار ذلك و لم يذكر الوجه الآخر أصلا بل فى الجواهر:

بلا خلاف أجده بل و لا إشكال للعمومات كما نفى الخلاف و الإشكال فى القطع فى صورة الإجارة.

ثم إن أبا حنيفة خالف فى صورة الإجارة مع عدم الخلاف هناك فقال بعدم القطع و لذا نسب فى الجواهر رأيه هذا إلى وضوح الفساد خصوصا بعد أنه حكم

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۴

بالقطع فى ما إذا آخر عبده لحفظ متاع ثم سرق الموجر من المتاع الذى كان يحفظه العبد و إن ضعف احتمال عدم القطع فيه باعتبار أن الإحراز فيه بملاحظة العبد لا بنفس العبد المملوك للسارق فنفس الحرز ليس بمملوك له.

و لنا فيه كلام و هو أن الظاهر أنه لا يعتبر فى الحرز كونه ملكا لصاحب المتاع فلو كان فى الصحراء يحفظ مال أخيه أو زميله باختياره فهل لا يصدق على الأخذ منه أنه سرقه؟ ففى المقام أيضا قد تحقق الحرز و عدم كونه لصاحب المتاع ليس بقادح.

هنا فروع:

منها أنه لو كان الحرز مغصوبا عنه لم يقطع بسرقة مالكه الذى له هتكه لعدم كون المال فى الحرز. و فى الجواهر: بل فى القواعد و المسالك و محكى المبسوط أن الدار المغصوبة ليس حرزا عن غير المالك لأنه إحراز بغير حق فكان كغير المحرز.

ثم أورد هو بقوله: لكن قد يقال بصدق العمومات.

أقول: لعل هذا هو الصحيح و ذلك لأنه يحرم على غيره نقبه و على هذا يكون حرزا و يصدق عليه الحرز، و السرقة من الحرز صادق على الحرز الحلال و غيره.

و منها ما ذكره بقوله: و لو كان فى الحرز مال مغصوب للسارق فهتكه و أخذ ماله خاصة لم يقطع قطعا بل هو كذلك و ان اختلط المالان بحيث لا يتميّزان من نحو الطعام و الدهن فلم يأخذ إلا قدر ماله أو أزيد بما لا يبلغ النصاب.

أقول: هو كذلك فإن الصورة الاولى و إن هتك السارق الحرز لكنه أخذ ماله و أما الصورة الثانية فلانة و إن أخذ من المال المختلط لكنه أخذ بمقدار ماله أو أنه أخذ أزيد من ماله لكن الزائد لم يبلغ النصاب فلا وجه للقطع.

و منها قوله: و إن أخذ غير المغصوب المميّز عنه وحده أو معه بقدر النصاب فعن المبسوط إطلاق قطعه و الأقرب القطع إن هتك لغير المغصوب خاصة بل أو، لهما للعمومات بعد حرمة الهتك المزبور المراد به السرقة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۵

المفروض هنا أنه قد أخذ ما لم يكن له و مغصوبا عنه بل كان مال غيره مع كونه مميزا عن مال نفسه المغصوب سواء كان قد أخذه وحده بقدر النصاب أو أخذه كذلك مع ما هو مغصوب عنه فهنا يقطع على حسب إطلاق عبارة المبسوط.

لكن مقتضى كلام الجواهر هو التفصيل بين ما إذا هتك الحرز لأخذ غير المغصوب أى لسرقة مال الغير بل و إن كان هتكه له لأخذ

کلا المالین مال نفسه و مال غیره و بین ما إذا هتکه لأخذ مال نفسه وحده.

فان هتک الحرز لأخذ مال الغیر وحده أو مع ماله یکون من السرقهٔ الموجبهٔ للقطع إذا کان قد تحقق ذلک دون ما إذا کان لأخذ مال نفسه.

و هنا یمکن أن یقال: إن من کان ماله المغصوب عنه فی مکان فإن له الدخول فیه شرعا و إذا جاز له ان یدخل فیه شرعا فلیس هو بحرز له حتی یکون أخذ مال الغیر منه سرقهٔ توجب القطع [۱].

و إن هتک لأخذ ماله فلا قطع للرخصهٔ فیه و بعد یکون أخذ مالا غیر محرز.

أی إذا هتک الحرز لأخذ خصوص ماله فحیث إن هتکه للحرز کان جائزا فی الفرض علی ما تقدم آنفا- لأنه حین الهتک لا یرید إلا أخذ مال نفسه فلا یقطع و لو بدا له بعد الهتک أن یأخذ مال الغیر أیضا فکذلک لا یقطع اما الأول فواضح و اما الثانی فلأنه و ان أخذ مال الغیر إلا أنه کان أخذه من غیر الحرز لأن دخوله فی الحرز و هتکه له کان جائزا و بعد هتکه یکون مال الغیر غیر محرز فلا یوجب أخذه القطع.

و منها قوله: و لو جوزنا للأجنبی انتزاع المغصوب حسبهٔ فهتک الحرز و أخرجه فلا قطع.

---

[۱] هکذا أفاد سیدنا الأستاذ الأکبر فإن لم أخطأ فی فهم مراده فهو بظاهره لا یخلو عن کلام لان مجرد کون ماله فی هذا المکان لا یسوغ له الدخول فیه مطلقا و إنما یجوز له ذلک إذا کان بقصد أخذ مال نفسه و أما إذا کان لأخذ مال الغیر وحده أو مع مال نفسه فلیس له أن یدخل و علی هذا فلعل ما أفاده فی الجواهر أقرب إلی الصواب.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۶

ای لو قلنا بأنه یجوز للأجنبی انتزاع المال المغصوب لصاحبه حسبهٔ و تقربا الی الله تعالی و من باب أداء المعروف فأقدم أحد علی هتک الحرز و أخرج هذا المال لیؤدی الی صاحبه فلا قطع لأن المفروض جواز الإقدام علی هتک الحرز.

و منها: و لو سرق معه بقدر النصاب من مال الغاصب ففیه التفصیل المزبور.

و التفصیل أن یقال: إن کان قصده من أول الأمر ذلک أیضا فهنا تقطع یده و إما لو هتک لخصوص جهة الحسبهٔ ثم بعد ذلک بدا له أن یسرق أیضا فهنا لا قطع لأنه و إن أخذ مال الغیر إلا أنه لم یکن من الحرز بعد أن کان هتکه جائزا.

و منها قوله: و لو لم نجوز ذلک قطع بسرقهٔ المغصوب فضلا عن غیره ای لو لم نقل بجواز انتزاع المغصوب لصاحبه حسبهٔ فهناک تقطع یده بسرقهٔ المال المغصوب بشرائطه فضلا عن غیره أی أموال صاحب الحرز مثلا هذا.

لکن هذا لیس بتام و ذلک لأنه و ان کان لا یجوز له ذلک الا أن من کان یرید انتزاع مال الغیر من ید الغاصب ثم رده الی صاحب فهو لیس بسارق، و لا سرقهٔ عرفا حتی یقطع بل إن إنقاذ مال الغیر من ید الغاصب و الرد إلی صاحبه إحسان الیه و معاذ الله ان یکون جزاء الإحسان القطع.

قال فی الجواهر بعد هذا الفرع: و المطالب به الغاصب کما عن المبسوط [۱] أو المالک انتهی.

و یرد علیه أنه لا وجه لکون الغاصب مطالبا للقطع و کیف یکون هو مطالبا به و هو غاصب؟

---

[۱] قال فی المبسوط ج ۸ ص ۳۲: فإن سرق رجل نصابا من حرز لرجل ثم أحرزه فی حرز آخر فنقب سارق آخر الحرز فسرق تلک السرقهٔ فعلی السارق الأول القطع لأنه سرق نصابا من حرز مثله لا شبههٔ له فیه و أما السارق الثانی فقال قوم: لا قطع علیه لأن صاحب المال لم یرض بان یکون هذا الحرز حرزا لماله فکأنه سرقهٔ من غیر حرز و قال آخرون: علیه القطع لأنه سرق من حرز مثله. فأما إن غصب من رجل مالا- و أحرزه ثم سرق سارق تلک العین المغصوبهٔ قال قوم علیه القطع، و قال آخرون: لا قطع مثل المسألهٔ الأولی

سواء، و الخصم فی المسألتین معا مالک الشیء دون غاصبه و سارقه. و قال قوم فی السرقة مثل قولنا و فی الغاصب: ان الخصم فیه الغاصب. انتهی.

أقول: و إنی لا أری ملائمة بین ما ذکره الشیخ و ما نقل عنه فی الجواهر فدقق النظر فیهما.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۷

فی سرقة المال الموقوف

قال المحقق: و یقطع من سرق مالا موقوفا مع مطالبة الموقوف علیه لأنه مملوک.

أقول: إطلاق صدر کلامه یقتضی عدم الفرق بین ما إذا کان الوقف علی محصور أو غیر محصور أو علی المصالح العامة لکن التعلیل المذکور فی آخر کلامه ربما یقتضی تقیید الحکم و تضییقه فإن الظاهر منه أنه یقطع ید سارق الوقف مع مطالبة الموقوف علیه إذا کان مملوکا فیخرج ما إذا لم یکن کذلک.

نعم یمکن أن یکون قائلًا بالملک فی الوقف غیر المحصور و علی المصالح العامة و إن کان الملک لغیر المحصور و للجهة و یکون قائلًا بکفایة هذا الملک أیضا و علی ذلک فلا یختص البحث بالمحصور.

قال فی المسالک بعد عبارة المحقق المذکورة: هذا التعلیل یتم علی القول بانتقال الملک الموقوف مطلقا الی الموقوف علیه أما علی القول الأشهر من اختصاصه بما لو کان الموقوف علیه منحصرا قطع سارقه دون سارق الوقف علی المصالح العامة و علی غیر المنحصر لأن الملک فیه لله تعالی و لا یتم ما ذکره المصنف من التعلیل و لو طالب به الحاکم احتمل جواز قطعه و إن کان غیر مالک و الأظهر العدم و لو کانت السرقة من غلة الوقف فلا- إشکال فی القطع لأنها مملوکة للموقوف علیه مطلقا و لو کان السارق بعض الموقوف علیهم بنی علی حکم سارق المال المشترک و قد تقدم. هذا إذا کان منحصرا أما لو کان السارق فقیرا فی الموقوف علی الفقراء فلا قطع مطلقا. انتهی.

أقول: إن الملک فی الوقف المنحصر للموقوف علیه و لذا یجری القطع هناک بلا کلام و أما فی غیر المنحصر و الوقف علی المصالح فهناک مذهبان فالأشهر کما قاله فی المسالک هو عدم ملک هناک لأحد بل الملک لله تعالی أو للجهة، و دلیل القطع أی آیة السرقة منصرفة عن ملک الله تعالی أو ملک الجهة، و اما القول الآخر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۸

فهو انتقال الملک مطلقا و إن کان فی غیر المحصور الی الموقوف علیهم و علی ذلک تقطع ید السارق منه.

و قال فی المسالک موردا علی المحقق بأن ما ذکره من التعلیل یتم علی هذا القول دون الأول المبنی علی انصراف دلیل السرقة عن ملک غیر الإنسان أو غیر المحصورین فإنه لو قلنا بما ذهب إلیه الأشهر من عدم الملک فی باب الوقف إلا للمحصورین فلا یجری تعلیله.

و علی هذا فمرجع النزاع إلی أنه فی الوقف علی غیر المحصور هل یحصل لهم الملک أم لا فمن قال بعدم تحققه لهم حیث إنه لا یمکن اعتبار الملک لغیر المحصورین بالنسبة لشیء هو محصور و محدود فلا بد من أن یقول هناک بأن السرقة لا توجب القطع الا ان یقول بکفایة الملک لله تعالی فی قطع ید سارقه فإنه علی هذا یقطع فی المحصور و فی الوقف علی المصالح و الجهات العامة و هذا لو تم فهو موقوف علی اعتبار الملک لله تبارک و تعالی، أی مع الغض عن الملکیة العامة المحققة له سبحانه بالنسبة إلی کافة الأشیاء و الأشخاص التی نطق بها القرآن الکریم بقوله: لله ما فی السماوات و الأرض، یعتبر له ملک خاص نظیر اعتباره لغیره سبحانه.

کما قد یشعر بذلک التعبیر بمال الله فی کلماتهم علیهم السلام و علی ألسنتهم مثل قوم الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام: و قام معه بنو أبیه یخضمون مال الله خضم الإبل نبتة الربیع «۱».

و ربما يشهد لذلك خبر محمد بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام فى رجلين سرقا من مال الله تعالى أحدهما عبد من مال الله و الآخر من عرض الناس:

أما هذا فمن مال الله ليس عليه شيء، مال الله أكل بعضه بعضا و أما الآخر فقدّمه و قطع يده «۲».

---

(۱) نهج البلاغة الخطبة ۳.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۹ من أبواب حد السرقة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۱۹

ترى التصريح بأن الامام قدم و قطع يده مع أن المفروض أنه كان المال مال الله و قد سرق هو من ذلك.

و الظاهر أنه يبعد صدق السرقة حقيقتا فى ما إذا كانت من مال الله تعالى.

و يمكن الجواب عن الخبر بأنه ضعيف [۱].

هذا مضافا الى انه لو شك فى أن آية السرقة هل أريد منها السارق من مال الناس أو مطلقا و ان كان المال ملكا لله سبحانه و الجهة فإن مقتضى إجمال الدليل هو الإكتفاء بالمتيقن، و الاقتصار فى القطع، عليه و ذلك لدرء الحدود بالشبهات.

و بالجملة، فلا كلام فى انه تقطع يد السارق فى الوقف على المحصور مع اجتماع سائر الشرائط و يكون المطالب هو الموقوف عليهم و أما فى غير المحصور و فى الوقف على المصالح و الجهات العامة فإن لم نقل بالملك هناك فلا قطع و ذلك لاعتبار الملك على ما يظهر من كلماتهم و قد تعرض لذلك المحقق حيث قال فى البحث عن المسروق: و ضابطه ما يملكه المسلم.

و الحاصل أنه لو لم نقل بحصول الملك هناك أو بعدم اعتباره لله تعالى مع ما ذكرنا من استبعاد صدق السرقة على مال الله تعالى فلا قطع.

هذا و لكن صاحب الجواهر مع أنه قد قيد قول المحقق: و يقطع من سرق مالا- موقوفا انتهى، بقوله: على محصور. فاعتبر فى القطع كون الموقوف عليهم محصورين- و ان كان لا يعلم ان ذلك نظره الشريف أو أنه أوضح بذلك مراد المحقق قدس سره- قال بعد ذلك: بل و غير المحصور بناءا على أنه المالك أيضا للعموم ثم قال: نعم لو قلنا إن المالك فيه الله تعالى شأنه أمكن عدم القطع بل فى المسالك أنه الأظهر بعد أن احتمله لو طالب به الحاكم لكن قد عرفت سابقا أن مقتضى العموم القطع أيضا بل قد يؤيده خبر محمد بن قيس المتقدم المشتمل على قطع السارق من مال الله تعالى. انتهى.

---

[۱] أقول: أقل ما يكون هو كون الخبر حسنا كما قد عبر عنه به العلامة المجلسى قدس سره فى مرآة العقول ج ۲۳ ص ۴۱۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۲۰

و على هذا فاحتمل الشهيد الثانى القطع بقوله: و لو طالب به الحاكم احتمل جواز قطعه و إن كان غير مالك و الأظهر العدم. انتهى فهو رحمه الله احتمله و استظهر خلافه. و أما صاحب الجواهر رحمه الله فقد تمسك بالعمومات مؤيدا بخبر محمد بن قيس.

هذا كله بالنسبة إلى نفس المال الموقوف و أما لو كانت السرقة من غلة الوقف و ثمرته فهناك لا إشكال فى القطع لأنها مملوكة للموقوف عليه مطلقا كما صرح به فى المسالك سواء كان محصورا أو غير محصور.

ثم إنه لو كان السارق بعض الموقوف عليهم فقال الشهيد الثانى: بنى على حكم سارق المال المشترك. و على هذا فلو أخذ ما كان الزائد بمقدار النصاب أو أكثر فهناك يجب القطع و لو لم يبلغ الزائد نصاب القطع فلا قطع.

و لو عين للوقف مصرفا كالفقراء فسرق واحد منهم فلا يقطع و ذلك لأنه لا سهم و لا نصيب له معينا مخصوصا حتى يراعى الزائد على نصيبه و يقطع إذا كان بمقدار النصاب أو أكثر فلو صرح بأن لكل واحد من الفقراء مبلغ كذا كألف مثلا فإنه لو أخذ زائدا على

ذلک ما یبلغ قدر النصاب فهناک تقطع یده.

فی إحراز الجمال و الغنم

قال المحقق: و لا تصیر الجمال محرزة بمراعاة صاحبها و لا الغنم بإشراف الراعی علیها و فیه قول آخر للشیخ رحمه الله.

أقول: اختلفوا فی أن العین حرز بالنسبة إلی مثل الجمال أم لا، علی قولین:

فمذهب المحقق هو الثانی و ذهب الشیخ قدس سره إلی الأول.

و قد نقل فی المسالک و الجواهر کلامه و حیث إن نقل کلامه لا یخلو عن فائدة- (و لذا فقد نقلاه) و أیضا کان بین کلامه و ما نقل عنه نوع تفاوت فلذا ننقل نص عبارته قال: و الإبل علی ثلاثة أضرب: راعیة و بارکة و مقطرة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۲۱

فإن کانت راعیة فحرزها أن ینظر الراعی إلیها مراعیا لها فإن کان ینظر إلی جمیعها مثل أن کان علی نشز أو مستوی من الأرض فهی فی حرز لأن الناس هکذا یحرزون أموالهم عند الراعی. و ان کان لا ینظر إلیها مثل أن کان خلف جبل أو نشز من الأرض أو کانت فی و هدة من الأرض لا- ینظر إلیها أو کان ینظر إلیها فنام عنها فلیست فی حرز. و إن کان ینظر إلی بعضه دون بعض فالتی ینظر إلیها فی حرز و التی لا ینظر إلیها فی غیر حرز.

و اما إن کانت بارکة فإن کان ینظر إلیها فهی فی حرز و إن کان لا ینظر إلیها فإنما تکون فی حرز بشرطین أحدهما أن تکون معقولة و الثانی ان یکون معها نائما أو غیر نائم لأن الإبل البارکة هکذا حرزها فإن اختل الشرطان أو أحدهما مثل أن لم تکن معقولة أو کانت معقولة و لم یکن معها أو نام عندها و لم یکن معقولة فکل هذا لیس بحرز.

و أما ان کانت مقطرة فإن کان سائقا ینظر إلیها فهی فی حرز و إن کان قائدا فإنما یکون فی حرز بشرطین أحدهما أن یکون بحیث إذا التفت إلیها شاهدها کلها و الثانی أن یکثر الالتفات إلیها مراعیا لها فکلها فی حرز فإن کانت علیها متاع فهی و المتاع فی حرز فإذا ثبت ذلک فکل موضع قلنا هی فی حرز فإن سرق سارق حملا منها مع المتاع قطع و ان کان صاحبها قائماً علیها فلا قطع علیه لأنه لم یخرج المتاع عن ید صاحبه و ما کانت ید صاحبه علیه.

و أما الکلام فی البغال و الحمیر و الخیل و الغنم و البقر فإذا کانت راعیة فالحکم فیها کالإبل سواء، و قد فصلناه و إما بارکة فلا یکون و إن کان یسوقها أو یقودها فالحکم علی ما مضی فإذا آوت إلی حظیرة کالمراح و المربد و الإصطبل فإن کان هذا فی البر دون البلد فما لم یکن صاحبها معها فی المکان لیس بحرز و إن کان صاحبها معها فیه فهو حرز إلا أنه إن کان الباب مفتوحا لم یکن حرزا حتی یکون الذی معها مراعیا لها غیر نائم و إن کان الباب مغلقا فهو حرزا نائما کان أو غیر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۲۲

نائم فإن کانت الحظیرة فی جوف البلد فالحرز أن یغلق الباب سواء کان صاحبها معها أو لم یکن معها انتهی کلامه رفع مقامه «۱».

و قد أورد علیه فی المسالک قائلًا: و هذا التفصیل قد صرح به فی مواضع منه بأن المراعاة تکفی فی الحرز و هو حسن مع حصولها بالفعل لکن لا- یتحقق السرقة کما أشرنا إلیه سابقا و إنما یتحقق مع غفلته لیکون الأخذ سرا فالحق أن القطع لا یتحقق بذلک علی التقدیرین.

یعنی إنه و إن کانت المراعاة کافیة فی الحرز إلا أنه مع تحقق المراعاة لا یتحقق السرقة إلا أن یعرض له الغفلة حتی تحصل السرقة معها و حینئذ لا تتحقق المراعاة فلا حرز فلا یکون السرقة عن الحرز کی توجب القطع.

و قال أیضا: و یظهر من کلام الشیخ فی القسم الرابع أن عدم النظر إلیها یخرجها عن الحرز و إن کان النظر إلیها ممکنا و فی قسم السائرة جعل دوام النظر غیر شرط و اکتفی بإمکان مشاهدتها مع کثرة الالتفات إلیها. انتهی.

أقول: و هذا الإشكال قد أورده صاحب الجواهر أيضا و حاصله أنه قد اعتبر فى القسم الأول دوام النظر بحيث لو غفل لحظة و سرق فيها فلم تكن عن حرز و لا يقطع، و لم يعتبر ذلك فى القسم الرابع و اقتصر على كثرة الالتفات. فما الفرق بين المقامين؟.

و عندى أن ما أورداه عليه ليس بتام بل الحق معه قدس سره و ذلك لأن الإبل إذا كانت راعية فهى متفرقة بالطبع و لا يظهر إذا سرقت واحدة منها بخلاف ما إذا كانت مقطرة فإن سرقة واحدة منها تظهر بسرعة و ذلك لحصول اختلال فى نظمها و نسقها و فراغ موضعها الخاص و خلوّه عنها، و هذا الفرق يوجب الفرق فى الحكم و اعتبار دوام النظر فى الأول و الاكتفاء بإكثار النظر فى الثانى.

و بعبارة أخرى إن عدم المراعاة فى الأول يوجب تفرق الإبل و تشتتها بحيث

---

(۱) المبسوط ج ۸ كتاب السرقة ص ۲۳.

يذهب كل واحدة منها إلى جانب و ناحية فالحرز لا يحصل بدون المراعاة الدائمة و النظر المستمر بخلاف ما إذا كان مقطرة فإن نظمها و ترتيبها فى حبل خاص يوجب صعوبة السرقة منها و حصول الحرز بمراعاتها و النظر إليها فى الجملة.

ثم إنه يمكن الجواب عما أورده المسالك من إنه مع الغفلة لا يتحقق الحرز بأن الملاك هو المراعاة العرفية غير المنافية للغفلة لحظة أو النوم كذلك.

ثم إن ما يمكن أن يتمسك به فى مسئلتنا هو رواية صفوان و سرقة رداءه و قطع يد سارقه، و روايات السرقة من الجيب الظاهر و الباطن و القطع فى الثانى دون الأول إلا ان فى رواية صفوان اشكالا و هو عدم وضوح أصل القضية و ذلك لنقلها بأنحاء مختلفة و من جملتها أنه سرق الرداء حينما ذهب صفوان ليريق الماء و على هذا فلم تكن هناك مراعاة و لا يبعد أنه كان قد أخفاه تحت فرش مثلا فسرقه السارق و قطعت يده و فى رواية الجيب أنه كان الثوب الظاهر أيضا تحت عين اللابس و نظره، فلما ذا لم تقطع يده و قد تقدم أن المراعاة عرفية لا تنافى الغفلة لحظة أو لحظات.

و لا يبعد كون الروايات فى السرقة عن الجيب غير متعلقة، بباب السرقة بل هى متعلقة بباب الطر كما هو المصرح به فى قوى السكونى و خبر مسمع «۱».

فى سرقة باب الحرز أو شىء من أبنيته

قال المحقق: و لو سرق باب الحرز أو من أبنيته قال فى المبسوط: يقطع لأنه محرز بالعادة و كذا إذا كان الإنسان فى داره و أبوابها مفتحة و لو نام زال الحرز و فيه تردد.

أقول: الكلام هنا فى سرقة باب الحرز أو شىء من أبنيته كخشب أو لوح فالذى حكاه عن الشيخ هو قطع يد السارق و ذلك لأنه محرز بالعادة.

---

(۱) راجع الوسائل ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب السرقة ح ۲.

و فى المسالك: الحكم فى باب الحرز و نحوه مبنى على تفسير الحرز فإن فسرناه بما ليس لغير المالك دخوله أو بما كان سارقه على خوف و خطر من الاطلاع عليه أو رددناه إلى العادة و جعلناه قاضية بكون ذلك محرزا على هذا الوجه كما ادعاه الشيخ قطع هنا لتحقق الحرز على هذا التقديرات و إن فسرناه بما كان مغلقا عليه أو مقفلا أو مدفوعا فلا قطع هنا لانتفاء المقتضى و إن جعلنا منه المراعاة بنى على ما إذا كان مراعيا له و عدمه، و المراد بباب الحرز هنا الباب الخارج كباب الدار، و أما باب البيت الداخل فى الدار و

باب الخزانة فإن كان خارجه باب آخر موثقا بالقفل أو الغلق فالباب المذكور فی حرز و إلا فلا. انتهی.

و قد ذكر فی الجواهر أيضا هذه الوجوه فی ترديد المحقق رضوان الله عليه و لا يخفی أن الوجه الأول بعيد غايته و لا يصح تفسير الحرز بما ليس لغير مالكه دخوله إن كان المراد من ذلك هو المنع الشرعی و إلا فقطعه من الأرض فی الصحاری و البراری إذا كانت لأحد و هو غير راض بدخول أحد فيها فهی حرز و هو مما لا يمكن الالتزام به.

و فی الجواهر: و قد عرفت سابقا أن الحرز عرفا الشیء المعد لحفظ الشیء فی نفسه فلا قطع فی شیء من ذلك لا أقل من الشبهة الدارئة و حينئذ فيسقط البحث عن سرقة باب المسجد و عن سرقة دقاقة الباب و نحو ذلك ضرورة عدم الحرز فی الجميع بناءا علی ما ذكرناه.

أقول فيؤول النزاع بين الشيخ و المحقق فی أن باب الحرز محرز عرفا عند الأول و غير محرز عند الثانی فيقطع علی الأول و لا يقطع علی الثانی، و بعد يكون المورد من موارد الشبهة.

ثم قال: نعم لو كان باب الحرز علی بيت داخل فی الدار التی لها باب مغلق علی ذلك أو داخل فی بيت آخر كذلك كباب الخزينة اتجه حينئذ القطع بسرقتها لكونها حينئذ فی حرز. انتهی كلامه.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۲۵

فی سارق الكفن

قال المحقق: و يقطع سارق الكفن لأن القبر حرز له و هل يشترط بلوغ قيمته نصابا؟

قيل: نعم. و قيل: يشترط فی المرة الأولی دون الثانية و الثالثة و قيل: لا يشترط. و الأول أشبه.

أقول: أن فی المسألة أقوالا مختلفة كما سنذكرها، و بما أن مستندها الروايات العديدة الواردة فی المقام فلذا نقدم ذكر الروايات التی أوردها فی باب ۱۹ من حد السرقة و قد عبّر عنه بقوله: باب حد النبّاش.

عن حفص البختری قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: حد النباش حد السارق (ح ۱).

عن عبد الله بن محمد الجعفی قال: كنت عند أبی جعفر عليه السلام و جاءه كتاب هشام بن عبد الملك فی رجل نبش امرأة فسلبها ثيابها ثم نكحها فإن الناس قد اختلفوا علينا طائفة قالوا: اقتلوه. و طائفة قالوا: أحرقوه. فكتب إليه أبو جعفر عليه السلام: إن حرمة الميت كحرمة الحی تقطع يده لنبشه و سلبه الثياب و يقام عليه الحد فی الزنا إن أحصن رجم و إن لم يكن أحصن جلد مأة (ح ۲).

گلپايگانی، سيد محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج۳، ص: ۱۲۵

و عن غير واحد من أصحابنا قال: أتی أمير المؤمنين عليه السلام برجل نباش فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بشعره فضرب به الأرض ثم أمر الناس أن يطؤوه بأرجلهم فوطؤوه حتی مات (ح ۳).

و عن أبی الجارود عن أبی جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: يقطع سارق الموتی كما يقطع سارق الأحياء (ح ۴).

عن زيد الشحام عن أبی عبد الله عليه السلام قال: أخذ نباش فی زمن معاوية فقال لأصحابه: ما ترون؟ فقالوا نعاقبه و نخلی سبيله فقال رجل من القوم: ما هكذا فعل علی بن أبی طالب قال: و ما فعل؟ قال: فقال: يقطع النباش. و قال هو سارق و هتّاك للموتی (ح ۵).

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۲۶

و عن المفيد فی الاختصاص عن علی بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه قال: لما مات الرضا عليه السلام حججنا فدخلنا علی أبی جعفر عليه

السلام و قد حضر خلق من الشیعة- إلی أن قال:- فقال أبو جعفر علیه السلام سأل أبی عن رجل نبش قبر امرأة فنکحها فقال أبی: یقطع یمینه للنبش و یضرب حد الزنا فإن حرمة المیتة کحرمة الحیة فقالوا یا سیدنا: تأذن لنا أن نسألک؟ قال: نعم. فسألوه فی مجلس عن ثلاثین ألف مسألة فأجابهم فیها و له تسع سنین (ح ۶).

و عن منصور بن حازم عن أبی عبد الله علیه السلام قال: یقطع النباش و الطرار و لا یقطع المختلس (ح ۷).

و عن الصدوق بإسناده إلی قضایا أمیر المؤمنین علیه السلام أنه قطع نباش القبر فقیل له: أ تقطع فی الموتی؟ فقال: إنا لنقطع لأمواتنا کما نقطع لأحیائنا. قال: و أتی بنباش فأخذ بشعره و جلد به الأرض و قال: طؤوا عباد الله فوطیء حتی مات (ح ۸) و عن عبد الرحمن العرزمی عن أبی عبد الله علیه السلام: ان علیا علیه السلام قطع نباشا (ح ۹).

و عن عیسی بن صبیح قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الطرار و النباش و المختلس قال: یقطع الطرار و النباش و لا- یقطع المختلس (ح ۱۰).

و عن علی بن سعید عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن رجل أخذ و هو ینبش قال: لا أری علیه قطعا إلا أن یؤخذ و قد نبش مرارا فاقطعه (ح ۱۱).

و عن إسحاق بن عمار إن علیا علیه السلام قطع نباش القبر فقیل له: أ تقطع فی الموتی؟ فقال: إنا نقطع لأمواتنا کما نقطع لأحیائنا (ح ۱۲).

و عن علی بن سعید قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن النباش قال: إذا لم یکن النبش له بعادة لم یقطع یعزر (ح ۱۳).

و عن الفضیل عن أبی عبد الله علیه السلام عن الطرار و النباش و المختلس قال: لا یقطع (ح ۱۴).

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۲۷

و عن الفضیل عن أبی عبد الله علیه السلام قال: النباش إذا کان معروفا بذلک قطع (ح ۱۵).

عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام فی النباش إذا أخذ أول مرة عزر فإن عاد قطع (ح ۱۶).

عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال: أتی أمیر المؤمنین علیه السلام بنباش فأخر عذابه إلی یوم الجمعة فلما کان یوم الجمعة ألقاه تحت أقدام الناس فما زالوا یتوطئونه بأرجلهم حتی مات (ح ۱۷).

و حینئذ نقول: إن مقتضی الروایة الاولی أن النباش یحد حد السارق و لم یقید فیها النبش بالسرقة بل هذا هو حد النبش بعنوانه و لذلک فان من جملة الأقوال فی المسألة هو أن النباش یحد لنبشه و لخصوص عمله هذا کما سیجیء ذلک.

اللهم إلا أن یکون المراد هو النباش السارق و یکون منصرفا عن النباش غیر السارق.

و هل یعتبر إصراره و مداومته علی النبش أو انه یکفی ذلک و لو مرة واحدة؟

الظاهر هو الثانی و لعل من اعتبر ذلک استفادة من لفظة (النباش) الدال علی المبالغة، و الحال أنه لا دلالة فیه بعد استعماله کثیرا فی من أتی به لأول مرة بل هو کالعلم لمن فعل ذلک و لم یعهد إطلاق النباش علیه فی الکلمات و المحاورات.

و أما الروایة الثانیة فهی متضمنة لزنا النباش بالمیّتة و قد حکم الإمام علیه السلام بالقطع لجهة سرقته و اجراء حد الزنا لزناه بها.

و الثالثة ناطقة بأن الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام أمر الناس أن یطؤوا النباش الذی أتی به إلیه صلوات الله علیه. و الوطئ هو الدوس بالقدم.

و مقتضی روایة أبی الجارود هو عدم الفرق بین سارق الأحیاء و سارق الأموات کما ان الروایة الخامسة أیضا تدل علی قطع النباش. نعم فیها أن الامام علیه السلام قال: هو سارق إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۲۸

و أما روایة الاختصاص فتدل علی أن القطع للنبش، اللهم إلا أن یکون ذکر النبش رمزا إلی السرقة و مقدمة لها. کما أن روایة منصور

بن حازم تدل علی قطع ید النباش.

و فی روایهٔ زید حکایهٔ قول علی علیه السلام و انه قال: یقطع النباش و قال: هو سارق، هو هتّاک.

و اما روایهٔ الصدوق فی قضاء الإمام فمقتضی قوله علیه السلام: إنا لنقطع لأمواتنا کما نقطع لأحیائنا، هو وقوع السرقهٔ أیضا، الی غیر ذلک من الروایات المذکورهٔ.

و المذکور فی عبارهٔ المحقق هو قطع سارق الکفن و لا ذکر فیها عن النباش. نعم سرقهٔ کفن المیت مستلزم لنبش قبره، و لو کان وقوع الأمر بشخصین أحدهما باشر النبش و الآخر سرقهٔ الکفن فلا قطع لأن السارق قد سرق عما لم یکن حرزا فإن النباش قد هتک الحرز فلا بد أن یکون مقصود المحقق هو الأول أی ما إذا نبش و سرق.

و قد ذکر الشهید الثانی الأقوال الواردهٔ فی المسألهٔ بقوله: للأصحاب فی حکم سارق الکفن أقوال:

أحدها: أنه یقطع منها بناءا علی أن القبول حرز الکفن و لا- یعتبر فی الکفن بلوغه نصابا. أما الأول فهو المشهور بین الأصحاب بل ادعی علیه الشیخ فخر الدین الإجماع و لیس کذلک فإن ظاهر الصدوق أنه لیس حرزا و أما الثانی فلدلالهٔ الأخبار بإطلاقها علیه کصحیحهٔ حفص بن البختری عن الصادق علیه السلام أنه قال: حد النباش حد السارق و هو أعم من أخذ النصاب و عدمه و إلی هذا القول ذهب الشیخ و القاضی و ابن إدریس فی آخر کلامه و إن کان قد اضطرب فی خلاله و العلامهٔ فی الإرشاد.

و ثانیها: اشتراط بلوغ النصاب کغیره من السرقات و هو الذی اختاره المصنف

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۲۹

و قبله المفید و سلار و أبو الصلاح و جماعهٔ و منهم العلامهٔ فی المختلف و التحریر و الشهید فی الشرح، لعموم الأخبار الدالهٔ علی اشتراط النصاب مع عدم المخصص و أجابوا عن الخبر الأول بأن ظاهره دال علی القطع بمجرد النبش فی المرهٔ الأولی و هم لا یقولون به بل یعتبرون الأخذ و إذا جازت مخالفهٔ ظاهره باشتراط الأخذ فلم لا یجوز مخالفته باشتراط النصاب توفیقا بین الأدلهٔ؟ و أیضا فإنه جعله حد السارق فیشترط فیه ما یشترط فی السارق و یؤیده قول علی علیه السلام: یقطع سارق الموتی کما یقطع سارق الأحیاء، و روایهٔ إسحاق بن عمار عن الصادق علیه السلام: إن علیا (علیه السلام) قطع نباش القبر فقیل له: أ تقطع فی الموتی؟ فقال: إنا لنقطع لأمواتنا کما نقطع لأحیائنا و ظاهر التشبیه یقتضی المساواهٔ فی الشرائط.

و ثالثها: أنه یشترط بلوغ النصاب فی المرهٔ الأولی خاصهٔ. أما الأول فلعموم الأدلهٔ. و أما الثانی فلأنه مع اعتیاده مفسد فیقطع لإفساده و إن لم یکن مستحقا لسرقته و هذا القول اختاره ابن إدریس فی أول کلامه ثم رجع عنه إلی الأولی.

و رابعها: أنه یقطع مع إخراجه الکفن مطلقا و- مع- اعتیاده النبش و إن لم یأخذ الکفن و هذا قول الشیخ فی الاستبصار جامعا بین الأخبار التی دل بعضها علی الأول و بعضها علی الثانی قال المصنف فی النکت: و هو جید إلا أن الأحوط اعتبار النصاب فی کل مرهٔ لما روی عنهم أنهم قالوا لا یقطع السارق حتی یبلغ سرقته ربع دینار.

و خامسها: عدم قطعه مطلقا إلا- مع النبش مرارا أما الأول فلأن القبر لیس حرزا من حیث هو قبر و أما الثانی فلإفساده و هو قول الصدوق، و مقتضی کلامه عدم الفرق بین بلوغه النصاب و عدمه، و فی کثیر من الأخبار دلالهٔ علیه کروایهٔ علی بن سعید قال: سألت أبا عبد الله عن النباش قال: إذا لم یکن النبش له بعادهٔ لم یقطع و یعزر و روایهٔ الفضیل عنه (ع) قال: النباش إذا کان معروفا بذلک قطع.

و روایهٔ ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله (ع) فی النباش: إذا أخذ أول مرهٔ عزر فإن عاد قطع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۰

و یمکن حمل هذه الأخبار مع قطع النظر عن سندها علی ما لو نبش و لم یأخذ، جمعا بین الأدلهٔ. و الوجه اعتبار بلوغ النصاب و الاعتیاد لتناول الأول عموم أدلهٔ السرقهٔ و الثانی الإفساد.

أقول: مقتضی بعض الإطلاقات هو اعتبار النصاب فی القطع هنا أیضا و ذلک کقول. الصادق علیه السلام فی صحیح حفص: حد النباش حد السارق. و کقول علی علیه السلام فی معتبرة إسحاق بن عمار: إنا نقطع لأمواتنا کما نقطع لأحیائنا، الی غیر ذلک من الإطلاقات الدالة علی اعتبار النصاب فی سرقة الکفن و عدم الفرق بین السرقة عن الحی و عن المیت و السؤالات الواردة فی الروایات کانت لبیان أن القبر أیضا کذلک و أنه حرز.

ثم إنه لو نبش القبر و لکنه لم یأخذ شیئا فلم یحکموا علیه بالقطع، و لعله کان کذلک ما إذا سرق و لم یکن ما سرقه بمقدار النصاب و إن قال شاذ هنا بأنه یقطع حینئذ. و مقتضی التشبیه بالأحیاء هو اعتبار النصاب و ان کان یحتمل کون التشبیه فی أصل الحد، لکنه خلاف الظاهر فإن الظاهر کون التشبیه هو التام أی من جمیع الجهات، و علی هذا فیعتبر الشرائط أیضا و یکون القبر حرزا، و حیث إن من المسلّم هو عدم القطع فی النبش المجرد فلا- بد من حمل الصحیحة و المعتبرة علی النباش السارق إذا کان قد سرق بمقدار النصاب فیکون هو کغیره من السارقین فی اعتبار الشرائط من الحرز و غیر ذلک.

و فی قبال هذه الروایات ما یدل علی اعتبار التکرار و کون ذلک عادة له الذی هو مذهب الصدوق فی المقنع و الفقیه، و منها صحیحة الفضیل الدالة علی القطع فی النباش إذا کان معروفا بذلک. و منها روایة علی بن سعید الدالة علی القطع إذا أخذ و قد نبش مرارا. و منها روایته الأخری الدالة علی عدم القطع إذا لم یکن النبش له بعادة.

إلا أنه قد أورد «۱» علی ذلک بأنه لا یمکن الأخذ بروایة ابن سعید و لا روایة

---

(۱) راجع تکملة المنهاج ج ۱ ص ۲۹۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۱

الفضیل فی إثبات ذلک اما بالنسبة إلی الأول فلأن علی بن سعید لم یرد فیه توثیق و لا مدح، و اما صحیحة الفضیل فهی مشتملة علی المعروفیة و هی أمر غیر التکرر الذی قال به الصدوق و ذلک لأنه قد یقع الفعل متکررا و لا یصیر فاعله معروفا بذلک- و ربما یأتی مرة واحدة بذلک العمل و یصیر معروفا بذلک- فلا عامل بالروایة أصلا.

هذا مضافا الی أنها معارضة بمعتبرة إسحاق بن عمار فإن مقتضاها عدم الفرق بین الحی و المیت فلا یعتبر فی السارق من المیت التکرار کما لا یعتبر فی السارق من الحی، و مع المعارضة لا بد من الرجوع إلی إطلاق ما دل علی أن السارق یقطع.

و هنا احتمال آخر و هو حمل الروایات علی التقیة و لو فی الجملة فإن أبا حنیفة و الثوری ذهبا إلی عدم القطع حیث إنهما لم یعتبرا القبر حرزا.

و قد یقال بأن الملاک هو التکرار و إتیان الفعل مرارا کما قاله الصدوق و هو المذکور فی خبر ابن سعید، إلا أن المعروفیة أمارة علیه و طریق إلیه و کنایة عنه.

و علی هذا فما أفاده الصدوق رضوان الله علیه تام [۱].

و فیه أنه تبقی بعد المعارضة التی ذکرناها مع معتبرة إسحاق بن عمار. و علی الجملة فقد اختلفت الروایات و تعارضت فی المرة الأولی.

فقریب عشرة منها تدل علی اعتبار النصاب فی القطع.

و فی قبالها ما یدل علی عدم اعتبار ذلک فی النباش و علی التفاوت و الفرق بین السارق من المیت و السارق من الحی.

و ما یدل علی أمر الإمام بوطء النباش و دوسه الظاهر فی أن حد النباش هو القتل، لا القطع، و إن کان یرد علیه أنه قضیة فی واقعة و الروایة مجملة لم یبین فیها کیفیة عمل هذا النباش، و ما قد أتی به، و أنه هل هو مجرد النبش أو هو و غیره، فلا یمکن الأخذ به.

---

[۱] أورده هذا العبد فی مجلس الدرس.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۲

و ما یدل علی أن النباش لا یقطع الذی یمکن حمله علی النبش المجرد بلا أخذ الکفن کما فی الریاض کما یشهد بذلک ما ورد فی بعض هذا القسم من الأمر بالتعزیر، فیبقی أنه یلاحظ النصاب حتی تقطع یده و أما إذا تکرر منه ذلک فیقطع للفساد. و علی ذلک یحمل ما دل علی القطع مطلقا و بلا تقیید.

ثم إنه قد نقل فی المتن فی المقام ثلاثة أقوال:

فی اشتراط بلوغ قیمته نصابا و عدمه

قال المحقق قدس سره: و هل یشترط بلوغ قیمته نصابا؟ قیل: نعم و قیل یشترط فی المرة الأولی دون الثانیة و الثالثة و قیل لا یشترط و الأول أشبه.

أقول: و مدرک القول الأول و هو اعتبار بلوغ النصاب المنسوب إلی الأکثر هو ما تقدم من الإطلاقات الدالة علی أنه سارق و عدم الفرق فی السارقین عن الأحیاء و الأموات.

و أما القول الثانی المنسوب إلی ابن إدریس فی أول کلامه من اشتراط ذلک فی المرة الأولی دون الثانیة و الثالثة فهو أنه فی المرة الأولی سارق من السراق فیشمله الأدلة المزبورة و أما بعد ذلک فهو مفسد و یقطع مطلقا.

و أما القول الثالث المحکی عن الشیخ و القاضی و ابن إدریس فی آخر کلامه و العلامة فی الإرشاد و هو عدم الاشتراط، و القطع مطلقا فذلک لإطلاق الأدلة.

و لکن قد تقدم أن الصدوق قدس سره قال باعتبار التکرار و جعل موضوع الحکم التکرر و قد مر ما یمکن أن یتمسک به لذلک و الجواب عنه.

قال فی الجواهر: و یقرب منه- أی من قول الصدوق- ما عن المصنف فی النکت [۱] من أنه لا قطع علیه حتی یصیر ذلک عادة له و قد أخذ کل مرة نصابا فما فوقه لاختلاف الاخبار و حصول الشبهة.

---

[۱] أقول: و لفظ النکت هذا: ظاهر کلام الشیخ هنا أنه لا یعتبر النصاب بل یعتبر إخراج الکفن، و فی الاستبصار: لا یقطعه إلا أن یکون ذلک عادة و یخرج الکفن، و المفید رحمه الله یعتبر فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۳

ثم إن المحقق جعل القول الأول، الأشبه، و أضاف فی الجواهر قوله: بأصول المذهب و قواعده التی منها درء الحد بالشبهة، و احترام دماء الناس، و الأصل عدم القطع، و منها إطلاق قطع السارق للنصاب من الحرز، و غیر ذلک مما سمعته علی وجه یرجح علی غیره فیجب إرجاع ما نافاه إلیه. انتهی و لقد أجاد فیما أفاد رحمة الله تعالی علیه.

توضیح ذلک ان هنا وجوها فی کون القول الأول أشبه بأصول المذهب و قواعده:

منها أن من المسلّم درء الحدود بالشبهات، فلو سلمنا عدم استظهار اعتبار النصاب فلا أقل من الشبهة فیدرء الحد بها.

و منها احترام دماء الناس و شدة اهتمام الشارع فی ذلک فما لم یحرز جواز الإقدام لا یجوز و من المعلوم أن القطع أیضا متعلق بباب الدماء و لا خصوصیة للقتل.

و منها إطلاق قطع السارق للنصاب.

و منها استصحاب عدم جواز القطع الذی کان قبل النبش و أخذ الأقل، إلی غیر ذلک مما یمکن أن یقال هنا.

قطع النباش بلوغ الکفن نصابا کما یقطع غیره من السراق، و الـذی یظهر ما ذکره فی الاسـتبصار فإن الأخبار مختلفهٔ و یحصل اختلافها شبهـهٔ یسـقط بها الحـد ما لم یصـر عادهٔ فحینئـذ یجب الحد اتفاقا منا و یعتبر النصاب فی کل مرهٔ عملا بالأحوط لما روی عنهم (ع) لا یقطع ید السارق حتی یبلغ سـرقته ربع دینار. و هذا متفق علیه. و أما أنه یقتل (مع) بعد تکرار الفعل ثلاثا و فواته فلما روی أن علیا علیه السـلام قتل نباشا، فتحمل علی أنه تکرر منه الفعل توفیقا بین الأحادیث و هو اختیار الشـیخ فی التهـذیب و المفیـد فی المقنعهٔ، أو علی أنه یقتـل بفسـاده، و النظر فی ذلـک الی الإمـام إن شـاء قطعه و إن شاء قتله، و ربما ادعی بعض المتأخرین الإجماع علی قتله علی کل حـال إذا أخرج الکفن، و هو غفول عن اختلاـف الفقهـاء و اختلاـف الأخبـار المنقولـهٔ عن أهل البیت علیهم السـلام انتهی کلامه رفع مقامه.

راجع النهایهٔ و نکتها ج ۳ ص ۳۳۶- ۳۳۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۴

نعم هنا إشکال و هو أنه من المالک المطالب للقطع بعد أن المیت لیس مالکا لشیء و أنه یخرج عن قابلیهٔ التملک بمجرد الموت؟

و فیه أنه من الممکن القول بکون الکفن باقیـا علی حکم مـاله و عـدم کونه مالکـا غیر قـادح فی اعتبـار الملک فی بعض الموارد و لا یمنع عنه کما فی دیهٔ قطع رأس المیت فإنه لا یرث وارثه منها شیئا بل تصرف فی وجوه البر و القرب، عنه.

و یمکن أن یقال: إنه ملک للوارث کما أن من الممکن القول بالقطع مع عدم کونه ملکا لأحد.

و کیف کان یقطع یده إلا أنه علی الاحتمالین الأولین یکون المطالب هو الوارث، و علی الثالث فهو الحاکم و علی فرض فقده فعدول المؤمنین.

ثم إنه لو مات و لم یخلف شـیئا حتی یکفن به فکفنه الإمام من بیت المال فسرق النباش کفنه هذا ففی الجواهر عن المبسوط: لا یقطع بلا خلاف ثم تنظر هو فیه. و قد راجعنا نسـخهٔ من الطبعهٔ القدیمهٔ من الجواهر و کان هناک أیضا کذلک. و الظاهر وقوع خطأ فی هذه النسبهٔ لأنه قال فی المبسوط: فإن کان المیت لم یخلف شیئا و کفنه الإمام من بیت المال یقطع بلا خلاف لأن لکل أحد فی بیت المال حقـا مشترکا فإذا حضـر الإمام کان أحق به من غیره و زال الاشتراک فیه، فلو سـرق سارق منه فی حیاته قطع کـذلک الکفن مثله، فإذا ثبت أنه یقطع النبـاش فإنما یقطع بالکفن الـذی هو السـنهٔ و هو خمسـهٔ أثواب فإن زاد علیها شـیئا أو دفن فی تابوت فالقبر حرز للکفن دون ما عداه «۱».

و قال فی الخلاف: النباش یقطع إذا أخرج الکفن من القبر إلی وجه الأرض و به قال ابن الزبیر و عائشهٔ و عمر بن عبد العزیز و الحسـن البصـری و إبراهیم النخعی، و الیه ذهب حمّاد بن أبی سلیمان. و قال الأوزاعی و الثوری و أبو حنیفهٔ و محمد: لا یقطع النباش لأن القبر لیس بحرز لأنه لو کان حرزا لشیء لکان

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۳۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۵

حرزا لمثله کـالخزائن الوثیقـهٔ. دلیلنا قوله تعالی: وَ السّارِقُ وَ السّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما، و هـذا سارق. فإن قالوا لا نسـلم أنه سارق. قلنا: السارق هو من أخـذ شـیئا مسـتخفیا متفزعا قال الله تعالی: إِلّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ، و قالت عائشهٔ: سارق موتانا کسارق أحیائنا، و قال علیه السلام: القطع فی ربع دینار و لم یفصل، و علیه إجماع الفرقهٔ- الصحابهٔ- «۱».

فمع تصـریحه بالقطع فی الکتابین و الاسـتدلال علی ذلک کیف ینسب إلیه القول بعـدم القطع بلا خلاف؟ و الظاهر وقوع خطأ فإما هو من سهو قلمه الشریف أو من قلم النساخ.

و فی الجواهر بعد ذلک: و لو کفنه أجنبی فالمطالب هو، و عن التحریر: الوارث.

و فیه منع.

و یظهر من عبارة المبسوط فی الفرع السابق أن المالک هناک هو المیت نفسه لأنه قال: فلو سرق منه فی حیاته قطع کذلک الکفن مثله.

بقی الکلام فی المقام فیما ورد فی روایة الاختصاص من أنهم سألوا أبا جعفر الجواد علیه السلام فی مجلس واحد عن ثلاثین ألف مسألة و أجابهم علیه السلام عنها، فان هذا من المشکلات و کیف یمکن ذلک؟.

و الذی یمکن أن یقال فی حله و توجیهه [۱]: کون ذلک علی وجه التفریع و التشقیق بأن یکون مسألة واحدة ینفتح منها مسائل عدیدة ففی الحقیقة قد سئل عن عدة مسائل أجابهم عنها و کانت تنحل الی ثلاثین ألفا.

---

[۱] أقول: قد تعرض العلامة المجلسی قدس سره لهذا الإیراد و ذکر فی الجواب عنه وجوها عدیدة فقال: یشکل هذا بأنه لو کان السؤال و الجواب عن کل مسألة بیتا واحدا اعنی خمسین حرفا لکان أکثر من ثلاث ختمات القرآن فکیف یمکن ذلک فی مجلس واحد؟ و لو قیل: جوابه علیه السلام کان فی الأکثر ب لا و نعم، أو بالأعجاز فی أسرع زمان، ففی السؤال لا یمکن ذلک. و یمکن الجواب بوجوه: الأول أن الکلام محمول علی المبالغة فی کثرة الأسئلة و الأجوبة فإن عد مثل ذلک مستبعد جدا.

---

(۱) الخلاف کتاب السرقة المسألة ۲۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۶

فیما إذا نبش و لم یأخذ

قال المحقق: و لو نبش و لم یأخذ عزر و لو تکرر منه الفعل وفات السلطان کان له قتله للردع.

أقول: قوله: و لم یأخذ أی لم یأخذ الکفن، و قوله: فات السلطان أی لم یتمکن السلطان منه، و فی الریاض فی تفسیر ذلک: أی هرب منه فلم یقدر علیه.

و هنا فرعان أحدهما أنه إذا نبش و لم یأخذ الکفن عزر النباش. و یدل علی ذلک بعض الروایات ففی خبر ابن سعید عن ابی عبد الله (ع) المذکور آنفا: إذا لم یکن النبش له بعادة لم یقطع و یعزر (ح ۱۳).

کما ان فی المرسل کذلک عن ابی عبد الله علیه السلام فی النباش إذا أخذ أول مرة عزر فإن عاد قطع (خ ۱۶).

نعم لا تعرض فیهما بالنسبة إلی الأخذ و عدمه فهما ساکتان عن ذلک إلا أنهما محمولان علی ذلک جمیعا بینهما و بین سائر الروایات الدالة علی القطع إذا أخذ الکفن [۱].

الثانی یمکن أن یکون فی خواطر القوم اسئلة کثیرة متفقة فلما أجاب علیه السلام عن واحد فقد أجاب عن الجمیع.

الثالث أن یکون إشارة إلی کثرة ما یستنبط من کلماته الموجزة المشتملة علی الأحکام الکثیرة و هذا وجه قریب.

الرابع أن یکون المراد بوحدة المجلس الوحدة النوعیة أو مکان واحد کمنی و إن کان فی أیام متعددة.

الخامس أن یکون مبنیا علی بسط الزمان الذی تقول به الصوفیة لکنه ظاهرا من قبیل الخرافات.

السادس أن یکون إعجازه علیه السلام أثر فی سرعة کلام القوم أیضا أو کان یجیبهم بما یعلم من ضمائرهم قبل سؤالهم.

السابع ما قیل ان المراد السؤال بعرض المکتوبات و الطومارات فوقع الجواب بخرق العادة. راجع بحار الأنوار ج ۵۰ ص ۹۳.

[۱] و قد أفتی بذلک فی المختصر النافع أیضا، و ظاهر الجواهر موافقته علی ذلک کما علله فی الریاض بقوله: لفعله المحرم. و ظاهر سیدنا الأستاذ الأکبر أیضا ذلک إلا أن السید الخوانساری أعلی الله مقامه استشکل فی ذلک فقال فی جامع المدارک ج ۷ ص ۱۴۹: و لو نبش و لم یأخذ ذکر فی المتن لزوم التعزیر و یشکل من جهة أن حرمة النبش بقول مطلق لا ـ مدرک لها ظاهرا إلا الإجماع و لم یدل الدلیل علی کون النبش من المحرمات الکبیرة و لا دلیل علی التعزیر فی ارتکاب کل محرم. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۷

ثانیهما أنه لو تکرر منه نبش القبر وفات النباش عن ید السلطان فهرب منه مثلا فهنا کان للسلطان قتله. قال الشیخ المفید: و إذا عرف الإنسان بنبش القبور و کان قد فات السلطان ثلاث مرات کان الحاکم فیه بالخیار إن شاء قتله و إن شاء عاقبه و قطعه و الأمر فی ذلک إلیه یعمل فیه بحسب ما یراه أزجر للعصاة و أردع للجناة. انتهی «۱».

و قال شیخ الطائفة قدس سره: فإن تکرر منه الفعل وفات الإمام تأدیبه کان له قتله کی یرتدع غیره عن إیقاع مثله فی مستقبل الأوقات. انتهی «۲».

و قال سلار: و القبر عندنا حرز و لذا یقطع النباش إذا سرق النصاب فإن أدمن ذلک وفات السلطان تأدیبه ثلاث مرات فإن اختار قتله قتله و إن اختار قطعه قطعه أو عاقبه. انتهی [۳].

و فی بعض العبائر تقیید ذلک بإقامة الحد علیه أیضا ففی التهذیب بعد نقل قسم من الروایات الدالة علی أمر الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام بوطء نباش أتی به و أنهم وطئوه حتی مات- ح ۸ و ۱۷- قال: فهذه الروایات محمولة علی أنه إذا تکرر الفعل منهم ثلاث مرات و أقیم علیهم الحد فحینئذ یجب علیهم القتل کما یجب علی السارق و الإمام مخیر فی کیفیة القتل کیف شاء بحسب ما یراه أردع فی الحال. انتهی. «۴».

---

[۳] المراسم ص ۲۵۸. أقول: و فی الوسیلة لابن حمزة ص ۴۲۳: فإن فعل ثلاث مرات و فات فاذا ظفر به بعد الثلاث کان الامام فیه بالخیار بین العقوبة و القطع و إن عزر ثلاث مرات قتل فی الرابعة.

انتهی.

---

(۱) المقنعة ص ۱۲۹.

(۲) النهایة ص ۷۲۲.

(۴) التهذیب ج ۱۰ ص ۱۱۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۸

و هو المحکی عن الإستبصار أیضا.

و قال ابن سعید: و من نبش قبراً و لم یسلب لم یقطع فإن سلب الکفن قطع فإن کرر النبش و السلب و حد کذلک قتل فی الثالثة إلخ «۱».

ثم ان هنا قیدین أحدهما التکرر و الثانی الفوت من السلطان.

أما الأول فلعله- کما فی الجواهر- استفید ذلک من لفظ النباش الذی هو من صیغ المبالغة لکن قد مر أنه لا دلالة فی ذلک علیه لصیرورة هذا اللفظ کالعلم لمن نبش القبور و إن لم یتکرر منه ذلک بل و إن کان قد صدر منه ذلک أول مرة و قد رأیت إطلاق ذلک فی بعض الروایات المتقدمة علی من ارتکب ذلک لأول مرة مثل قوله (ع): النباش إذا أخذ أول مرة عزر. و الحال أنه کان قد أقدم علی ذلک أول مرة. نعم لو کان للجمع بین الروایات فهو شیء.

و أما القید الثانی و هو فوت النباش عن السلطان و هربه منه بحیث فات السلطان الظفر به فلم أعثر علیه فی الروایات کما صرح بذلک فی الجواهر و غیره [۱] و إنما الواردهٔ فی الروایات هو إلقاء الإمام أمیر المؤمنین النباش تحت أقدام الناس و قتله به فراجع ح ۸ و ۱۷.

و حیث إن فی مورد التکرار قد وردت روایات بالقتل فلذا افتی المحقق و هکذا غیره ممن تعرضنا لنقل عبائرهم کالشیخین و سلار رضوان الله علیهم أجمعین بذلک.

و یمکن أن یکون التخییر فی المقام من باب تخییر الحاکم فی أمر المفسد بین القطع و القتل علی ما هو منطوق الآیهٔ الکریمهٔ. و أما إلقائه تحت الاقدام و وطؤه بذلک مع إمکان القتل بطریق أسهل من ذلک، فالظاهر أنه أمر موکول إلی نظر الحاکم و اختیاره، و لعل النباش الذی وطئه الناس بأمر الإمام علیه السلام کان قد

---

[۱] قد تعرض للإشکال فی الریاض أیضا فراجع.

---

(۱) جامع الشرائع ص ۵۶۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۳۹

ارتکب المعاصی العظیمهٔ أیضا أو أنه فعل ما فعل کثیرا فکان مستحقا لأشد العقوبات.

ثم إنک قد علمت أن المحقق علل جواز قتله للحاکم بالردع، و فی الجواهر بعده: لغیره من الفساد.

و هذا التعلیل بظاهره علیل و غیر مستقیم و ذلک لأن ارتداع الآخرین لا یصیر علهٔ لقتل أحد و لا یجوز قتل شخص لیرتدع غیره.

لکن الظاهر أن التعلیل لیس تعلیلا حقیقیا بل هو من قبیل الحکمهٔ فهذا الشخص مستحق للقتل بما أتی به من العمل القبیح و المنکر و هو نبش قبر المؤمن مرات عدیدهٔ و قد لوحظت فی ذلک هذه الحکمهٔ العالیهٔ أی ارتداع سائر الناس کی لا یقدموا علی هذا العمل الشنیع- فهو نظیر قوله تعالی: وَ لَکُمْ فِی الْقِصٰاصِ حَیٰاهٌٔ- ثم إنه قد تقدم ان المحقق جعل الملاک فی الحرز أن یکون محرزا بقفل أو غلق أو دفن و قد ذکر فی مسألهٔ النباش أن القبر حرز للکفن حیث قال: و یقطع سارق الکفن لأن القبر حرز له.

فهنا یأتی البحث فی أنه هل القبر حرز لغیر الکفن أیضا أم لا؟ قال فی الجواهر: و لیس القبر حرزا لغیر الکفن إذا لم یکن فی حرز آخر کدار علیها غلق مثلا للعرف إلخ.

و السر فی ذلک أن ما ذکره من الدفن و إن کان هو حرزا و ربما یصدق فی المقام ذلک إلا أن المراد بالدفن هو أن یدفن الإنسان بنفسه مالاـ فی موضع فسرقه السارق مع أن صاحبه قد أخفاه و دفنه لا ما إذا کان مع المیت المدفون فی القبر مال، فإن القبر بحسب طبعه حرز لخصوص الکفن لاـ بمعنی أنه أعدّ لحفظ الکفن بل بمعنی أن الکفن مصون فیه عرفا و عادهٔ و الناس یراه محرزا فی هذا المکان- و أما الأشیاء الأخر فلا یعتبر العرف أن القبر مکان حفظه فلذا لا یتعارف حفظ الأموال فی القبر مع المیت.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۰

بقی ان الجمع بین روایات الباب بطریقین: أحدهما أن یحمل أخبار القطع علی من نبش مرارا و أخبار عدم القطع علی من نبش مرهٔ واحدهٔ کما افتی بذلک الشیخ الصدوق قدس سره فی المقنع و الفقیه.

ثانیهما ان یحمل أخبار القطع علی من نبش و سرق الکفن، و أخبار عدم القطع علی النبش وحده و بدون سرقهٔ الکفن.

قال السید فی الریاض مزجا: و لو نبش و لم یأخذ الکفن عزر بما یراه الحاکم لفعله المحرم فیعزر کما مر و للقریب من الصحیح عن النباش قال: إذا لم یکن النبش له بعادهٔ لم یقطع و یعزر. و نحوه المرسل کالموثق فی النباش: إذا أخذ أول مرهٔ عزر فإن عاد قطع. و إطلاقهما بعدم قطع النباش إلا مع اعتیاده النبش ظاهر فیما قدمناه عن الصدوق فی الکتابین، و نحوهما فی ذلک القریب من الصحیح الآخر عن رجل أخذ و هو ینبش. قال: لا أری علیه قطعا إلا أن یؤخذ و قد نبش مرارا فاقطعه.

و قد حملها الأصحاب على مجرد النبش الخالى عن أخذ الكفن جمعا بينها و بين النصوص المتقدمة بحملها على سرقة الكفن كما هو ظاهرها و لا سيما الأخبار المشبهة منها بالسرقة بناءا على ما سبق.

و حمل هذه على ما عرفته و الجمع بينها و إن أمكن بما يوافق قوله إلاـ أن كثرة تلك الأخبار و شهرتها شهرة قريبة من الإجماع المحتمل الظهور المصرح به فيما مر من الكتب ترجح الجمع الأول فالقول به متعين «۱».

ترى أنه قدس سره اختار الجمع بينهما بالحمل على سرقة الكفن، و النبش المجرد فيقطع فى الأول دون الثانى الا ان يكرر ذلك و لذا قال بعد ذلك مازجا: و لو تكرر منه النبش المجرد عن أخذ الكفن قطع بمقتضى هذه المعتبرة و فى هذه الصورة لو فات النباش السلطان أى هرب منه فلم يقدر عليه جاز له كما فى كلام كثير و لغيره أيضا كما فى ظاهر إطلاق العبارة قتله ردعا لغيره من أن ينال مثل فعله.

---

(۱) رياض المسائل ج ۲ ص ۴۹۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۱

فيما يثبت به

قال المحقق: الثالث ما يثبت به. و يثبت بشهادة عدلين و بالإقرار مرتين و لا تكفى المرة.

أقول: اما إثبات ذلك بشهادة العدلين فهو مدلول الكتاب و السنة.

أما الأول فلقوله تعالى: وَ أَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ «۱» و قوله سبحانه:

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ «۲».

و أما الثانى فعن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

إذا أقر المملوك على نفسه بالسرقة لم يقطع و إن شهد عليه شاهدان قطع «۳».

أما ثبوته بالإقرار مرتين فلما دل على حجية الإقرار و لمرسل جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام فى حديث قال: لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين فإن رجع ضمن السرقة و لم يقطع إذا لم يكن شهود «۴».

و فى نقل آخر عن الشيخ مسندا لا مرسلا هكذا: محمد بن الحسن فى التهذيب بإسناده عن محمد بن على بن محبوب بن على بن السندى عن ابن أبى عمير عن جميل عن أبى عبد الله عليه السلام قال: لاـ يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين و لا يرجم الزانى حتى يقر اربع مرات [۱].

و عن أبان بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: كنت عند عيسى بن موسى فأتى بسارق و عنده رجل من آل عمر فأقبل يسألنى فقلت: ما تقول فى السارق إذا أقر على نفسه أنه سرق؟ قال: يقطع. قلت: فما تقول فى الزنا إذا أقر

---

[۱] وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۶. و لا يخفى أن على بن السندى مجهول إلا انه قيل بأن جميل من أصحاب الإجماع قد أجمع الأصحاب على تصحيح ما يصح عنه

---

(۱) سورة الطلاق الآية ۲.

(۲) سورة البقرة الآية ۲۸۲.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۳۵ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۲

علی نفسه مرات؟ قال: نرجمه. قلت: و ما یمنعکم من السارق إذا أقر علی نفسه مرتین أن تقطعوه فیکون بمنزلة الزانی «۱».

و یظهر من هذا الخبر أن عیسی بن موسی کان أمیرا و عامل الخلیفة فی البلد کما یظهر منه أن هذا الرجل الذی عنده من آل عمر کان ممن یتقی منه و أن مبنی العامة و لا أقل من فرقة منهم هو الاجتزاء بمرة واحدة.

و الروایة مشتملة علی نوع من الاضطراب إلا أنهم فهموا من مجموعها أنه کلما کان یلزم أربعة شهود یعتبر هناک اربع اقرارات و کلما اکتفی بشاهدین یجتزی فیها بإقرارین و حیث إن یعتبر فی القطع للسرقة شاهدان فلا بد من مراعاة المرتین فی الإقرار.

و مقتضی هذه الأخبار عدم الاجتزاء بالإقرار مرة واحدة.

لکن فی قبال هذه الأخبار أخبار تدل علی الإکتفاء بمرة واحدة و منها روایة ضریس عن أبی جعفر علیه السلام قال: العبد إذا أقر علی نفسه عند الإمام مرة أنه قد سرق، قطعه و الأمة إذا أقرت بالسرقة قطعها «۲».

لکن فیها مناقشات:

فمن جملتها أنه لا اعتبار بإقرار العبد أو الأمة، لأنه إقرار فی حق الغیر و هو المولی.

و إن کان یجاب عن هذه المناقشة بأن المراد من العبد و الأمة لیس هو معناهما المصطلح بل المراد منه عبد الله و أمته- فکأنه قال: الرجل إذا أقر و المرأة إذا أقرت.

و منها اعتبار کون الإقرار عند الإمام و نتیجة ذلک، التفصیل بین الإقرار عند الإمام المعصوم و عند غیره.

و قد حملوا ذلک أیضا علی أن المراد من الامام هو الحاکم مطلقا لا خصوص الامام المعصوم علیه السلام.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۳

و من هذه الأخبار صحیحة الفضیل عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إن أقر الرجل الحر علی نفسه مرة واحدة عند الإمام قطع «۱» و فی نقل الشیخ عن الفضیل عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إذا أقر الحر علی نفسه بالسرقة مرة واحدة عند الإمام قطع «۲».

و یجری فیها أیضا ما ذکر آنفا فی السابقة من اشتمالها علی لفظ (الامام) و الکلام هو الکلام.

و هنا شیء آخر و هو احتمال تعلق قوله علیه السلام (مرة واحدة) بالسرقة فتکون الروایة متعلقة بالمرة و المرار و دالة علی الاکتفاء بالمرة فی قبال الصدوق القائل باعتبار المرار. نعم یحتمل أیضا تعلقه بالإقرار فتکون شاهدا علی المقام لکن مقتضی ما ذکر فی الأصول من تعلق القید بالأخیر من اللفظین القریب منه هو تعلقه بالسرقة لا بالإقرار.

و مقتضی ظاهر دلیل الإقرار أیضا هو الإکتفاء به مرة واحدة. قال فی المسالک- بعد قول المصنف: و یثبت بشهادة العدلین-: هذا هو المشهور بین الأصحاب و مستندهم روایة جمیل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما قال: لا یقطع السارق حتی یقر بالسرقة مرتین فإن رجع ضمن السرقة و لم یقطع إذا لم یکن شهود، و لأنه حد فلا یستوفی بالإقرار مرة کغیره من الحدود و لبناء الحدود علی التخفیف، و لا یخفی ضعف الأخیرین فإنّ توقف إثبات الحدود مطلقا علی المرتین یحتاج إلی دلیل و إلا فعموم الأدلة یقتضی الاکتفاء بالإقرار مرة مطلقا إلا ما أخرجه الدلیل، و بناء الحدود علی التخفیف لا یدل بمجرده علی اشتراط تعدد الإقرار و الروایة ضعیفة السند بعلی بن حدید و بالإرسال.

و من ثم ذهب الصدوق الی الاکتفاء بالإقرار مرة لصحیحة الفضیل عن أبی

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۳.

(۲) التهذیب ج ۱۰ ص ۱۲۶ ح ۱۲۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۴

عبد الله علیه السلام. و فی صحیحة أخری للفضیل قال: سمعت أبا عبد الله (ع) یقول: من أقر علی نفسه عند الإمام بحق حد من حدود الله تعالی مرة واحدة حرا کان أو عبدا حرة أو أمة فعلی الإمام أن یقیم علیه الحد الذی أقر به علی نفسه کائنا من کان إلا الزانی المحصن. الحدیث، و إطلاق کثیر من الروایات بقطعه مع إقراره بالسرقة من غیر تفصیل و هو یتحقق بالمرة، و أجیب بحمل الروایة علی التقیة لموافقتها لمذهب العامة و فیه نظر لضعف المعارض الحامل علی حملها علی خلاف الظاهر. انتهی.

فهو رحمه الله قد ضعف أدلة المرتین و قوی جانب المرة، و الاکتفاء بها، و یظهر منه قدس سره أنه لا یری بأسا بمخالفة المشهور و لا یرجح الروایة بموافقتهم.

و فی کشف اللثام- بعد کلام العلامة: إنما یثبت بشهادة العدلین أو الإقرار مرتین- قال: کما قطع به الأصحاب و حکی علیه الإجماع فی الخلاف و به مرسل جمیل عن أحدهما (ع). و روی أن سارقا. و عن أبان بن عثمان عن الصادق علیه السلام قال: کنت عند عیسی بن موسی.

(ثم قال:) و عن المقنع أن الحر إذا اعترف علی نفسه عند الإمام مرة واحدة بالسرقة قطع. و لم أره فیما عندی من نسخة، و لکن به صحیح الفضیل عن الصادق (ع). و حمله الشیخ علی التقیة و یحتمل تعلق الظرف بالسرقة فیکون مجملا فی عدد الإقرار و یقرّبه إمکان توهم المخاطب أو بعض الحاضرین فی المجلس أنه لا یقطع ما لم یتکرر السرقة (ثم قال:) و لو لا ظهور الاتفاق من الأصحاب علی الاشتراط بالمرتین احتملنا فی الخبر الأول تعلق مرتین بقوله بالسرقة احتمالا ظاهرا، علی أن الشبهة تدرء الحدود و هی مبنیة علی التخفیف إلخ.

کما أن صاحب الریاض أیضا رجح القول بالمرتین. قال مزجا بعد أن نفی الخلاف و الإشکال عن مورد شهادة عدلین أو الإقرار مرتین: و لو أقر مرة واحدة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۵

غرم الذی أقر به بلا خلاف و لکن لم یقطع کما قطع به الأصحاب علی الظاهر المصرح به فی بعض العبائر بل فیه عن الخلاف التصریح بالإجماع و هو الحجة مضافا إلی المعتبرین و لو بالشهرة المروی أحدهما هنا فی الخلاف و التهذیب: لا یقطع السارق حتی یقر بالسرقة مرتین فإن رجع ضمن السرقة و لم یقطع إذا لم یکن شهود و نحوه الثانی المروی فی التهذیب فی باب حد الزنا و هو أوضح من الأول سندا إذ لیس فیه إلا علی بن السندی و قد قیل بحسنه بخلافه لتضمنه علی بن حدید الضعیف بالاتفاق و الإرسال بعده لکنه لجمیل بن دراج المجمع علی تصحیح ما یصح عنه [۱] خلافا للمحکی عن المقنع فیقطع للعموم و إطلاق ما دل علی القطع بالسرقة من النصوص و خصوص الصحیح: إن أقر الرجل الحر علی نفسه واحدة عند الإمام قطع، و نحوه آخر یأتی ذکره مع ضعف المعارض بما مر و هو حسن لو لا ما مر من الجابر و به یترجح علی المقابل فیخص به العموم و کذا الإطلاق یقید به، و الصحیحان یصرفان به عن ظاهرهما باحتمال أن یکون معنی القطع فیهما قطعه عن الإقرار ثانیا کما روی أن سارقا أقر عند مولانا أمیر المؤمنین (ع) فانتهره فأقر ثانیا فقال: أقررت مرتین فقطعه، و هو حجة أخری علی المختار و بالجابر المتقدم یجبر ما فیه من الضعف أو الإرسال، أو یکون متعلق الظرف بالسرقة فیکون مطلقا فی عدد الإقرار بل مجملا کما صرح به شیخ الطائفة قیل و یقربه إمکان توهم المخاطب أو بعض الحاضرین فی المجلس أنه لا قطع ما لم یتکرر السرقة و لکن الإنصاف بعد هذین الحملین و لعله لذا لم یجب الشیخ عنهما فی الکتابین إلا بالحمل علی التقیة (قال:) لموافقتها لمذهب العامة. انتهی.

و هکذا مشی صاحب الجواهر قدس سره فقد رجح المرتین و اختار ذلک و ذکر

---

[۱] هـذا لاـ یخلو عن کلاـم لأن کونه من أصـحاب الإجماع یصـلح أمر جمیل و ما بعـده و الحال أن علی بن حدیـد قـد وقع فی هـذه الروایة قبل فضیل. ثم إنی أظن أن فی عبارة الریاض هذه خللا و لا بد من مراجعة نسخة أخری منه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۶

فی آخر بحثه: فما عساه یظهر من بعض الناس من المیل الی العمل بالصحیح المزبور فی غیر محله. انتهی.

و المیزان فی المقـام أنه لو کان عمل المشـهور مرجّحا کما ذهب إلیه فی کشف اللثام و الریاض و الجواهر فلا محالـة یقال بالمرتین و إلا فیؤخذ بالخبر الصحیح الدال علی المرة.

و الصـحیح عنـدنا هو الأـول فـإن الروایـة مع کونهـا فی متنـاول أیـدیهم و بأعینهم بل وصـلت إلینا بواسـطتهم فلم یعملوا بها مع کونها صحیحة فهذا یضعفها و یسقطها عن الاعتبار و تتقوی الأخبار الدالة علی اعتبار المرتین.

و حینئـذ فتحمل صـحیح فضـیل علی التقیـة کما قاله الشـیخ رحمه الله و الشاهـد علیها خبر أبان، قال فی التهـذیب بعـد نقل الخبر: قال محمـد بن الحسن: الإقرار بالسـرقة یحتاج إلی مرتین فأما مرة واحـدة فلا یوجب القطع و قـد قـدمنا ذلک فیما مضـی. و الوجه فی هذه الروایـة أن نحملها علی ضـرب من التقیـة لموافقتها لمـذاهب بعض العامة و أما الروایات التی قدمناها فی أنه إذا أقر قطع، لیس فیها أنه مرة أو مرتین بل هی مجملة و إذا کان الأحادیث التی قدمناها مفصلة فینبغی أن یکون العمل بها. انتهی.

ثم لا یخفی أن هـذا کله بالنسـبة إلی القطع فإنه یحتاج إلی البینـة أو الإقرار مرتین کما فی سائر الحـدود و أما بالنسـبة للمال فإنه یثبت بالإقرار مرة واحدة کما هو مقتضی أدلة الإقرار.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۷

فی شرائط المقرّ

قال المحقق قدس سـره: و یشترط فی المقر البلوغ و کمال العقل و الحریة و الاختیار فلو أقر العبد لم یقطع لما یتضـمن من إتلاف مال الغیر.

أقول: من جملة الشـرائط المعتبرة فی الإقرار- حتی یقطع به- هو البلوغ فلا عبرة بإقرار الصبی و لو قلنا بأنه تقطع ید الصبی أیضا للسرقة تأدیبا.

و من جملتها کمال العقل فلا اعتبار بإقرار المجنون و قد نفی فی الجواهر الخلاف و الإشکال فی کلیهما.

و من جملتها الحریة فلا بد من کون المقر حرا حتی یحکم بقطع یده و قد نفی عنه الخلاف أیضا بل عن الخلاف الإجماع علی ذلک.

و العمدة فی المقام أمران:

أحدهما نفس قاعدة الإقرار.

ثانیهمـا الخبر الصـحیح أمـا الأـول فلأـن مقتضـی القاعـدة هو نفوذ إقرار کل أحـد فی حق نفسه دون غیره و من المعلوم أن الإقرار بما یوجب القطع یؤل إلی الإقرار فی حق الغیر و بضـرره لأن العبـد ملک للمولی و إن کان فیه إیلام لنفسه أیضا لکن الذی یمنع عن نفوذ إقراره هو کونه إقرارا بالنسبة إلی الغیر.

و أما الثانی فعن فضیل بن یسار قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: إذا أقر المملوک علی نفسه بالسرقة لم یقطع و إن شهد علیه شاهدان قطع «۱».

تری التصریح فی هذه الصحیحة بعدم القطع بإقرار العبد علی نفسه و أنه یقطع بالبینة.

نعم هنا صحیح آخر للفضیل أیضا یدل علی خلاف ذلک و هی: قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: من أقر علی نفسه عند الإمام بحق من حدود الله

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳۵ من أبواب حد السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۸

مرة واحدة حرا کان أو عبدا أو حرة کانت أو أمة فعلی الإمام أن یقیم الحد علیه للذی أقر به علی نفسه کائنا من کان إلا الزانی المحصن فإنه لا یرجمه حتی یشهد علیه أربعة شهداء فإذا شهدوا ضربه الحد مأة جلدة ثم یرجمه «۱».

و قد ذکر فی الجواهر أنه یخص هذا الصحیح بالصحیح الأول و الإجماع المزبور المتقدم علی عدم القطع.

أقول: و ما ذکره لا یخلو عن خفاء و ذلک لأنه لو کان أحدهما یقول بأن من أقر علی نفسه یقطع. و الآخر یقول: إن العبد لا یقطع، لتم ما ذکره من التخصیص حیث إنه علی ذلک کان أحدهما عاما و الآخر خاصا و الحال ان المقام لیس کذلک لأن الصحیح الأول وارد فی خصوص العبد و صریح بأنه یقطع ید العبد بالإقرار، و الثانی مصرح بأن من أقر سواء کان حرّا أو عبدا فإنه یقام علیه الحد و علی هذا فکل منهما متعرض لحال العبد أحدهما یقول: لا یقطع و الآخر یقول: یقطع.

نعم یمکن أن یکون المراد من التخصیص أن الصحیح الثانی متعلق بکل حق و حد من حدود الله تعالی فهو عام، بخلاف الأول فإنه متعلق بخصوص السرقة و هو خاص، و مقتضی تخصیص العام بالخاص أن یقال: إن من أقر بأی واحد من الحدود فإنه یقام علیه الحد إلا فی خصوص السرقة فإنه لا یقطع ید من أقربها.

و أما الجمع بینهما بکون الثانی متعلقا بالإقرار عند الإمام، کما هو مذکور فیه، فلذا یقام علیه الحد بخلاف الأول فإنه یحمل علی ما إذا کان الإقرار عند غیره فلا یقطع. ففیه أن هذا هو التفصیل الذی حکاه فی الجواهر عن المختلف، ورده.

و هنا روایة أخری و هی حسنة ضریس عن أبی جعفر علیه السلام قال: العبد إذا أقر علی نفسه عند الإمام مرة أنه قد سرق قطعه و الأمة إذا أقرت بالسرقة قطعها «۲».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۴۹

و هذه معارضة لصحیح فضیل، و لو تساقطا فلا دلیل علی القطع بعد أنه لا تشمله قاعدة الإقرار.

و فی الجواهر بالنسبة لصحیح فضیل الثانی الدال علی القطع: الموافق للمحکی عن العامة و المنافی لما دل علی تخیر الإمام بین الحد و عدمه إذا کان بالإقرار و لغیره مما دل علی اعتبار المرتین أو الأربع فی ما تقدم من الحدود. انتهی.

ثم إنه قد ذکر فی الکلمات لحسن ضریس وجوه من الحمل:

منها أن یحمل علی تصدیق السید قال العلامة فی القواعد: و الأقرب أن العبد إذا صدقه مولاه قطع. انتهی.

و فی المسالک: و یمکن حملها علی ما إذا صادقة المولی علیها فإنه یقطع حینئذ لانتفاء المانع من نفوذ إقراره حینئذ کما فی کل إقرار علی الغیر إذا صادقة علی ذلک الغیر. انتهی.

و منها أن یحمل علی إضافة الشهادة علی إقرار العبد أو الأمة. قال الشیخ الوجه فی هذا الخبر أن نحمله إذا انضاف إلی الإقرار البینة. فأما مجرد الإقرار فلا قطع علیهما. انتهی «۱».

و منها أن یحمل العبد و الأمة علی مطلق الأحرار لأنهم عبید الله و إمائه «۲».

و منها حمله علی أنه کان فی المجلس اسم بعض العامة فقال الإمام علیه السلام بأن رأی هذا البعض هو القطع بالإقرار. قال الفاضل الأصبهانی فی الکشف:

و یحتمل أن یکون فاعل (قطعه و قطعها) من اسمه من العامة فی مجلسه و یکون المعنی أنه یذهب إلی قطع المملوک بإقراره.

و لا یخفی ما فی هذه الوجوه أو أکثرها من البعد و خلاف الظاهر الذی ربما یکون طرح الخبر اولی من الجمع کذلک، فهل یصح ان یکون المراد من العبد

---

(۱) التهذیب ج ۱۰ ص ۱۱۲.

(۲) راجع الوسائل ج ۱۸ ص ۴۸۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۵۰

و الأمة عبد الله و أمته؟ و هل لیس هذا التعبیر إلقاء للمخاطب فی الاشتباه؟ و هکذا الوجوه الأخر و مع ذلک کله فالمقام مقام الجمع و یقال بمثل هذه الأمور فی مقام الجمع کثیرا.

نعم الوجه الأول فی غایة الإشکال فکیف یمکن الحکم بقطع ید العبد بتصدیق المولی؟ و مجرد کون العبد ملکا و مالا لمولاه لا یقتضی ذلک.

ثم بعد أن ثبت و تحقق أنه لا یقطع ید العبد بإقراره علی نفسه بالسرقة فلو انعتق بعد ذلک فهل یقطع حینئذ لو کان قد أقر بذلک مرتین فی زمان عبودیته؟

فیه وجهان:

فمن أن الأصل هو العدم و کذا اندراء الحد ابتداء فیستصحب فلا قطع.

و من أن المانع من إجراء الحد علیه هو العبودیة و قد ارتفع هذا المانع فلا بد من القطع.

و إن شئت فقل: تارة یستظهر أنه لم یجعل الله تعالی القطع علی العبد بإقراره فهو کالعدم و علی هذا فلا وجه لعود الحکم بالقطع بعد انعتاقه و أخری نقول: بأن حکم آیة السرقة شامل للعبد أیضا إلا أنه قد منع عنه المانع و هو کون إقراره فی حق مولاه فلذا یرتفع الحکم بالقطع و علیه فاذا انعتق فقد ارتفع المانع و یجری حینئذ الحکم، لکن الظاهر هو عدم حجیة إقرار العبد علی مولاه، إذا فلا وجه لحجیته بعد أن انعتق و صار حرا.

و هنا بیان آخر و تقریب أوضح و هو أنه هل المستفاد من الأدلة أن إقرار العبد أی الإقرار الناشی منه لا یؤثر فی القطع أو أن العبد بما هو عبد لا یقطع یده بإقراره؟

الظاهر هو الأول فلا یترتب علی إقرار العبد أثر القطع أصلا.

ثم إن فی المسألة قولین أیضا أحدهما ما ذهب إلیه صاحب الریاض و هو أن العبودیة مانعة فاذا زالت أثّر الإقرار أثره. قال رحمه الله: و هل یقطع حینئذ؟ وجهان، من ارتفاع المانع و من اندراءه ابتداء فیستصحب، و لعل هذا أقرب للشبهة الدارئة. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۵۱

و فی الحقیقة إشکاله رحمه الله فی دلالة العموم بالنسبة إلی دلیل الإقرار و قد قوی عدم اجراء الحد علیه بعد ذلک.

و خالف فی ذلک صاحب الجواهر قدس سره فقال: و هل یقطع بعده لو أقر به مرتین قبله؟ إشکال من الأصل و سبق درء الحد المستصحب و من عموم ما دل علی حجیته بعد ارتفاع المانع بل لعل الأخیر لا یخلو عن قوة لانقطاع الأصل بالعموم المزبور المقتضی ثبوت الإقرار علی النفس حین صدوره و إن لم یجز القطع لحق المولی فلا درء حینئذ حتی یستصحب کالاعتراف بما یوجب القصاص.

انتهی.

و الظاهر أن الحق هو الأول و ذلک لأنه لو کان یجب القطع بعد رفع العبودیة فکان یلزم ذکر ذلک بأن یقال: لا یقطع ما دام عبدا کما أنه قد صرح بأنه إذا ارتفعت العبودیة یجب علیه أداء المال مجمعین علیه، و الحاصل أن عدم ذکر ذلک کتأخیر البیان عن وقت الحاجة و هو غیر جائز.

و هنا فرع آخر تعرض له فی الجواهر و هو أنه: لو أقر المحجور علیه لسفه أو فلس بسرقة عین مرتین قطع و لا یقبل فی المال و إن تبع الأخیر بالعین بعد زوال الحجر.

أقول: الوجه فی ذلک أن المحجور علیه ممنوع عن التصرف المالی فلذا لو أقر بعین فلا یقبل منه بخلاف القطع فإن إقراره بالنسبة إلیه لا مانع عنه، فإذا أقر بسرقة عین یقطع یده إذا اجتمعت شرائط السرقة و قد أقر مرتین فما لیس عنه مانع هو القطع و اما المال الذی هو محجور علیه منه فلا یؤثر إقراره بالنسبة إلیه، و لا یسمع عنه إقرار یوجب نقص المال فی الأول و ضرر الدائنین فی الثانی. نعم لا بد من دفع العین بعد زوال الحجر عنه فیما إذا کان حجره للفلس دون السفه، و الفرق بینهما أن السفیه لا اعتبار لعبارته بالنسبة إلی المال بخلاف المفلس فإن فلسه مانع فاذا ارتفع یجب الأداء و قد اتضح بما ذکرنا أن وجه عدم قطع ید العبد هو فقد شرط الحریة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۵۲

فیما إذا أقرّ مکرها

قال المحقق: و کذا لو أقر مکرها و لا یثبت به حد و لا غرم.

أقول: من جملة الشرائط المعتبرة فی نفوذ الإقرار هو الاختیار بلا خلاف و لا إشکال کما فی الجواهر و علی ذلک فلا یقطع ید المقر إذا کان مکرها علی الإقرار أو ساهیا أو غافلا أو نائما أو مغمی علیه و لا یثبت به الغرم أیضا خلافا للعبد فی هذه الجهة- فإنه یغرم بعد ذلک بل یحد علی قول کما مر- و علی الجملة فلیس علیه شیء حتی بعد أن زال الإکراه أو السهو أو الغفلة أو النوم أو الإغماء.

إذا أقرّ بسبب الضرب ثم ردّ السرقة

قال المحقق: و لو رد السرقة بعینها بعد الإقرار بالضرب قال فی النهایة یقطع و قال بعض الأصحاب لا یقطع لتطرق الاحتمال إلی الإقرار إذ من الممکن أن یکون المال فی یده من غیر جهة السرقة و هو حسن.

أقول: إذا أقر بالسرقة، بسبب الضرب ثم دفع العین فهل یقطع یده بعد أن مضی أنه لا یقطع بإقراره بالضرب و من غیر اختیار أم لا فإنه قد جمع هنا بین الإقرار و دفع المال و إن کان قد أقر بسبب الضرب؟

ذهب الشیخ فی النهایة إلی أنه یقطع یده، و خالفه فیه بعض الأصحاب کالحلی و من تبعه ممن تأخر عنه و ذلک لأن الإقرار کان بعد الضرب و الإکراه، فلا اعتبار به و أما المال فدفعه له لا یدل علی سرقته لا مکان حصول المال فی یده لا بالسرقة.

و استحسنه المحقق علی ما رأیت.

و لکن الأقوی عندی و الأحسن هو الأول و هو ما ذهب الیه الشیخ، و ذلک لأنه هب أن الإقرار کان للإکراه علیه بالضرب فلما ذا جاء بالعین و دفعها؟ فهذا الدفع قرینة علی صدق إقراره و إن کان قد أقر عقیب الضرب فمع فرض إتیانه

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۵۳

بالعین لا یتوجه القول بأنه ربما کان إقراره للخوف و الإکراه کما أنه لو أکره علی إتیان العین فجاء بها ثم أقر بعد ذلک بالسرقة فإنه یتوجه علیه أنه لو لم یکن سارقا فلما ذا أقر مختارا بعد إتیانه بالعین مکرها؟ و ای شخص یعترف بعد رده العین مکرها بکونه سارقا مع عدم کونه سارقا و عدم إجباره علی الإقرار بها الا أن یکون مجنونا.

و علی الجملة فإتیانه بالعین بعد إقراره مکرها علیه کاشف عن صدقه فیما أقر به من السرقة فإن عدم حجیة إقراره کان لأجل عدم کشف إقراره- حیث ضرب حتی أقر- عن الواقع و بعد دفع العین یتحقق الکشف فزال المانع عن قبول إقراره و هو قد أظهر الواقع بفعله و رده المال إلی صاحبه. و بتعبیر آخر و أخصر أن بالرد قد زالت و ارتفعت الخصوصیة الموجبة لعدم حجیة إقراره و هی نشأه عن الإکراه.

نعم مجرد الإتیان بالعین و ان کان بالضرب و الإکراه لا یدل علی السرقة لإمکان حصول المال عنده بسبب آخر و إن کان قد یأبی بعد ذلک عن أدائه فأکره و ضرب حتی أداه کما أن مجرد الإقرار مکرها لا یؤثر فی الحد.

ثم إنه قد وقع فی المقام تنظیر بین ما نحن فیه و بین باب قیء الخمر ففی الجواهر: لأن ردها قرینة علی فعلها کالقییء. انتهی. أی إن رد السرقة دلیل علی فعل السرقة کما أن من قاء الخمر فهو دلیل علی أنه قد شرب الخمر.

و هذا لا- یخلو عن اشکال و ذلک لأن القیء و إن کان دالا علی أنه شرب الخمر لعدم إمکان قیئه بدونه إلا أنه لا دلیل علی شربه مختارا فلعله أکره علی شربه.

و کیف کان فقد استدل أیضا بحسن سلیمان بن خالد أو صحیحه قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل سرق سرقة فکابر عنها فضرب فجاء بها بعینها هل یجب علیه القطع؟ قال: نعم و لکن لو اعترف و لم یجیء بالسرقة لم تقطع یده لأنه اعترف علی العذاب «۱».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۷ من أبواب حد السرقة ح ۱.

تقریب الدلالة أنه و إن لم یکن فی الصدر ذکر عن الاعتراف إلا أنه یعلم بقرینة قوله علیه السلام فی الذیل: و لکن لو اعترف و لم یجیء إلخ أن المراد من الفرض الأول و المفروض فیه هو أنه اعترف و جاء بها بعینها.

و یمکن الإشکال بأن الظاهر من الخبر هو أن السرقة کانت ثابتة بالعلم أو البینة و کان الضرب للرد دون ما ثبت بالإقرار مع الخوف أو التهدید.

قال فی الجواهر: انه ظاهر فی معلومیة السرقة و أن الضرب علی الرد لا علی الإقرار أو ظاهر فی الغالب من الضرب للمتهم المعروف بذلک فیقر و یرد علی وجه یعلم من القرینة أنه سارق و إلا کان شاذا لا قائل به ضرورة اقتضائه ترتب القطع علی ردها بعینها من دون إقرار، و الأولویة تتوقف علی ثبوت الأصل و لم نجد قائلًا به.

و الأقوی عندی هو قول الشیخ لأن الرد مع الإقرار بالسرقة دلیل علی عدم کون العین عنده بغیر سرقة و یکفی الرد فی دفع الخوف أو الضرب فمقتضی القاعدة هو القطع و إن أغمضنا النظر عن الروایة.

إذا رجع بعد الإقرار مرتین

قال المحقق: و لو أقر مرتین و رجع لم یسقط الحد و تحتمت الإقامة و لزمه الغرم و لو أقر مرة لم یجب الحد و وجب الغرم.

أقول: إذا أقر مرتین ثم بعد ذلک رجع ففی المسألة ثلاثة أقوال: أحدها عدم سقوط الحد عنه، و قد ذهب إلیه الشیخ و الحلی و المحقق و الفاضل و الشهیدان و غیرهم بل ربما نسب إلی الأکثر علی ما فی الجواهر و اختاره المحقق قدس سره.

و یدل علی ذلک أمور:

منها ان الحد قد تحتم بتحقق موجبه و هو الإقرار بالسرقة مرتین فلا ینفع الإنکار بعد الإقرار سواء کان رجوعه بتکذیب نفسه بان قال: کذبت أو بنسبة نفسه إلی الغلط و الاشتباه.

و منها الاستصحاب فإنه لو شک فی بقاء الحد بعد الرجوع عن إقراره فإن الاستصحاب یقتضی بقاءه.

و منها الروایات الشریفة ففی صحیح الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أقر علی نفسه بحد ثم جحد بعد، فقال: إذا أقر علی نفسه عند الإمام أنه سرق ثم جحد قطعت یده و إن رغم أنفه و إن أقر علی نفسه أنه شرب خمرا أو بفریة فاجلدوه ثمانین جلده. قلت: فإن أقر علی نفسه بحد یجب فیه الرجم أ کنت راجمه؟ فقال: لا و لکن کنت ضاربه الحد «۱».

و فی صحیحه الآخر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: إذا أقر الرجل علی نفسه بحد أو فریة ثم جحد جلد. قلت: أ رأیت إن أقر علی نفسه بحد یبلغ فیه الرجم أ کنت ترجمه؟ قال: لا و لکن کنت ضاربه «۲».

و عن محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من أقر علی نفسه بحد أقمته علیه الا الرجم فإنه إذا أقر علی نفسه ثم جحد لم یرجم «۳».

و یؤید ذلک بخبر سماعة عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من أخذ سارقا فعفا عنه فذلک له فإذا رفع إلی الإمام قطعه فإن قال الذی سرق له: أنا أهبه له لم یدعه إلی الامام حتی یقطعه إذا رفعه إلیه و إنما الهبة قبل أن یرفع إلی الإمام و ذلک قول الله عز و جل: و الحافظون لحدود الله، فإذا انتهی الحد إلی الإمام فلیس لأحد أن یترکه «۴».

و قد تمسک الشهید الثانی فی المسالک لذلک بحدیث سرقة رداء صفوان أیضا قال: و أما رجوعه عنه حیث ثبت فلا أثر له کما فی کل إنکار بعد الإقرار إلا ما أخرجه الدلیل من حد الزناء و قد تقدم فی حدیث سارق رداء صفوان ما یدل علیه

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود ح ۳.

(۴) وسائل الشیعة باب ۱۷ من أبواب مقدمات الحدود ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۵۶

و أن النبی (ص) لما عفی عنه صفوان و وهبه الرداء قال له: هلا کان هذا قبل أن ترفعه إلیّ. انتهی.

و الظاهر أنه جعل الرجوع بمنزلة الهبة فکما لا یفید هبة المسروق عنه کذلک لا یفید رجوعه بعد الإقرار.

ثانیها ما نسب إلی الشیخ فی النهایة و التهذیب و الاستبصار و الی القاضی و التقی و ابن زهرة و الفاضل فی المختلف و هو سقوط القطع. و فی الجواهر: بل قیل:

لعله الأشهر بین القدماء بل عن الغنیة الإجماع علیه.

و قد استدل لذلک بمرسل جمیل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما علیهما السلام فی حدیث قال: لا یقطع السارق حتی یقر بالسرقة مرتین فإن رجع ضمن السرقة و لم یقطع إذا لم یکن شهود «۱».

ثالثها ما عن الخلاف و موضع آخر من النهایة و هو تخییر الإمام بین قطعه و العفو عنه مدعیا فی الأول الإجماع علیه.

و قد استدل علی ذلک بروایتین:

إحدیهما خبر طلحة بن زید عن جعفر علیه السلام قال: حدثنی بعض أهلی أن شابا أتی أمیر المؤمنین علیه السلام فأقر عنده بالسرقة قال: فقال له علی علیه السلام: إنی أراک شابا لا بأس بهبتک فهل تقرأ شیئا من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة فقال: و هبت یدک لسورة البقرة قال: و إنما منعه أن یقطعه لأنه لم یقم علیه بینة «۲».

و الأخری خبر أبی عبد الله البرقی عن بعض أصحابه عن بعض الصادقین علیهم السلام قال: جاء رجل إلی أمیر المؤمنین علیه السلام فأقر بالسرقة فقال له:

أ تقرأ شیئا من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة قال: قد وهبت یدک لسورة البقرة

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۵۷

قال: فقال الأشعث: أ تعطل حدا من حدود الله؟ فقال: و ما یدریک ما هذا؟ إذا قامت البینة فلیس للإمام أن یعفو و إذا أقر الرجل علی نفسه فذاک إلی الإمام إن شاء عفا و إن شاء قطع «۱».

و قد أورد علی هذا القول بأن الروایتین ضعیفتان و لا جابر لهما و ذلک لعدم الفتوی علی ذلک فلم یذهب إلیه غیر الشیخ و بذلک یوهن الإجماع الذی ادعاه.

هذا مضافا إلی عدم ذکر الرجوع بعد الإقرار فیهما و هما محتملان للإقرار مرة کما ذکر ذلک فی الجواهر، فإذا سقط القول الثالث عن الاعتبار فیبقی الأولان و مع دوران الأمر بینهما فالترجیح للأول لقوة دلیله و ذلک لما مر من أن دلیل عدم السقوط مرسل و کان فی روایات القول الأول بعض الأخبار الصحاح. و لو لم یمکن ترجیح الأول بسبب ما ذکر من أن الثانی هو الأشهر بین القدماء و ادعاء الإجماع علیه- و بتعبیر آخر لو تردد الأمر بینهما و لم یمکن الترجیح- فهناک یؤخذ بقاعدة دراء الشبهة لو لا القول بمقتضی العمومات و أنه لا شبهة معها.

هذا کله بالنسبة إلی جهة القطع و أما بالنسبة إلی غرامة المال فلا إشکال فی ذلک بل لا حاجة الی تعدد الإقرار فإن إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز فیثبت المال بمجرد الإقرار.

ثم إنه قد اتضح مما ذکر أنه کما کانت فی المسألة ثلاثة أقوال کذلک کانت فیها ثلاث طوائف من الروایات و قد قدمناها.

و اما ما ذکر فی ذیل القسم الأول من الروایات من قوله علیه السلام: و لکن کنت ضاربه، فیحتمل أن یکون المراد من الضرب هناک التعزیر فالمعنی أنه بعد ان جحد ما اعترف به أولا من حد الرجم لا أجری علیه حد الرجم و لکن أعزره.

و یمکن أن یکون المراد منه الحد المصطلح فینفی الرجم و لکن یقام علیه الحد اعنی الجلد و تحقیق ذلک موکول الی محله.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد السرقة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۵۸

ثم إن ما تقدم کان حکم الإقرار مرتین و أما لو أقر بالسرقة مرة واحدة فلا یجب الحد لأن المعتبر فی الإقرار فی باب الحد هو المعتبر فی الشهادة و أما الغرم فقد مر أنه یجب بأول مرة.

الکلام فی الحد نفسه

قال المحقق: الرابع فی الحد و هو قطع الأصابع الأربع من الید الیمنی و یترک الراحة و الإبهام.

أقول: هنا أبحاث فتارة یبحث فی أصل القطع و أنه هل یجب هذا الحد أم لا و أخری فی موضوعه و ثالثة فی مقداره و کیفیته. و الأخبار الواردة متعرضة لکل هذه الجهات و لعلها تکون متواترة أو فوق حد التواتر و سیتضح جمیع هذا الأبحاث فی طی ما یأتی من المطالب إن شاء الله.

اما أصل القطع فلا خلاف بین المسلمین فی ذلک و یدل علی ذلک الکتاب و السنة اما الأول فقوله تعالی: وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما جَزاءً بِما کَسَبا نَکالًا مِنَ اللّهِ «۱» و أما الروایات فسوف تراها.

كما ان موضوعه هو اليد أولا كذلك.

و اما أنه من أين يقطع و كيف يقطع فهو محل الكلام بين العامة و الخاصة فهم يقولون بأنه يقطع من الكوع الى المفصل الذى بين الكف و الذراع.

قال ابن رشد القرطبى الأندلسى: أما محل القطع فهو اليد اليمنى باتفاق من الكوع و هو الذى عليه الجمهور و قال قوم: الأصابع فقط فأما إذا سرق من قطعت يده اليمنى فى السرقة فإنهم اختلفوا فى ذلك فقال أهل الحجاز و العراق تقطع رجله اليسرى بعد اليد اليمنى و قال بعض أهل الظاهر و بعض التابعين: تقطع اليد اليسرى بعد اليمنى و لا يقطع منه غير ذلك «۲».

---

(۱) سورة المائدة الآية ۳۸.

(۲) بداية المجتهد و نهاية المقتصد ج ۴ ص ۳۳۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۳، ص: ۱۵۹

و أما الإمامية فهم مجمعون على أنه من أصول الأصابع و يترك الراحة و الإبهام.

قال فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه إلخ.

و قد اتضح بما ذكرنا أن مراده من عدم الخلاف و الإجماع هو بالنسبة إلى الأصحاب و ليس مراده إجماع المسلمين اجمع.

و إنى بنفسى رأيت و شاهدت فى سفر الحج يد سارق كانت معلقة بعرفات كى يراها و يشاهدها الناس و كانت قد قطعت فى حكومة آل سعود من المفصل الذى بين الكف و الذراع.

قال شيخ الطائفة: موضع القطع فى اليد من أصول الأصابع دون الكف و يترك له الإبهام و من الرجل عند معقد الشراك من عند الناتى على ظهر القدم يترك له ما يمشى عليه و هو المروى عن على عليه السلام و جماعة من السلف و قال جمع الفقهاء أبو حنيفة و أصحابه و مالك و الشافعى: إن القطع فى اليد من الكوع و هو المفصل الذى بين الكف و الذراع و كذلك تقطع الرجل من المفصل بين الساق و القدم و قالت الخوارج: يقطع من المنكب لأن اسم اليد يقع على هذا. دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و أيضا قوله تعالى: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ) و معلوم أنهم يكتبون بأصابعهم دون الساعد و الكف و أيضا ما قلناه مجمع على قطعه و ما قالوه ليس عليه دليل. انتهى «۱».

و قال أيضا: ان القطع عندنا من أصول الأصابع فى اليد و فى الرجل من عند معقد الشراك من عند الناتى على ظهر القدم و يترك له ما يمشى عليه، و عندهم من الكوع و هو المفصل الذى بين الكف و الذراع و المفصل الذى بين الساق و القدم و قالت الخوارج: يقطع من المنكب. انتهى «۲».

و إليك الروايات: عن الحلبى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت له: من أين

---

(۱) الخلاف كتاب السرقة مسألة ۳۱.

(۲) المبسوط ج ۸ ص ۳۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۳، ص: ۱۶۰

يجب القطع؟ فبسط أصابعه و قال: من ههنا يعنى من مفصل الكف [۱].

و عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: القطع من وسط الكف و لا يقطع الإبهام و إذا قطعت الرجل ترك العقب لم يقطع «۱».

و عن سماعة بن مهران قال: قال: إذا أخذ السارق قطعت يده من وسط الكف فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم فإن عاد استودع

السجن فإن سرق فی السجن قتل «۲».

و عن إسحاق بن عمار عن أبی إبراهیم علیه السلام قال: تقطع ید السارق و یترک إبهامه و صدر راحته و تقطع رجله و یترک له عقبه یمشی علیها «۳».

و عن محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن زرقان صاحب ابن أبی داود عن ابن- أبی- داود أنه رجع من عند المعتصم و هو مغتم فقلت له فی ذلک الی أن قال: فقال: إن سارقا أقر علی نفسه بالسرقة و سأل الخلیفة تطهیره بإقامة الحد علیه فجمع لذلک الفقهاء فی مجلسه و قد أحضر محمد بن علی علیهما السلام فسألنا عن القطع فی أی موضع یجب أن یقطع؟ فقلت: من الکرسوع، لقول الله فی التیمم: (فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم).

و اتفق معی علی ذلک قوم. و قال آخرون: بل یجب القطع من المفرق. قال:

و ما الدلیل علی ذلک؟ قال: لأن الله قال: (و أیدیکم إلی المرافق) قال: فالتفت إلی

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد السرقة ح ۱، ثم إنی قد أوردت علی السید استأذنا الأکبر بان مفصل الکف ظاهر فی المفصل بین الکف و الزند لکنه أجاب بأن المراد هو أصول الأصابع. و بعد مدة رأیت فی التکملة ص ۳۰۴ بالنسبة لهذا الخبر: هی محمولة علی التقیة لموافقتها لمذهب العامة و مخالفتها للمذهب انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد السرقة ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد السرقة ح ۳.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد السرقة ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۱

محمد بن علی علیهما السلام فقال: ما تقول فی هذا یا أبا جعفر؟ قال: قد تکلم القوم فیه یا أمیر المؤمنین قال: دعنی مما تکلموا به أی شیء عندک؟ قال: اعفنی عن هذا یا أمیر المؤمنین قال: أقسمت علیک بالله لما أخبرت بما عندک فیه. فقال:

أما إذا أقسمت علی بالله إنی أقول: إنهم اخطأوا فیه السنة فإن القطع یجب أن یکون من مفصل أصول الأصابع فیترک الکف. قال: لم؟ قال: لقول رسول الله صلی الله علیه و آله: السجود علی سبعة أعضاء: الوجه و الیدین و الرکبتین و الرجلین فإذا قطعت یده من الکرسوع أو المرفق لم یبق لم ید یسجد علیها و قال الله تبارک و تعالی: (وَ أَنَّ الْمَسٰاجِدَ لِلّٰهِ) یعنی به هذه الأعضاء السبعة التی یسجد علیها (فَلٰا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ أَحَداً) و ما کان لله لم یقطع قال: فأعجب المعتصم ذلک فأمر بقطع ید السارق من مفصل الأصابع دون الکف «۱».

و قد یقال: بان وجه التمسک بالآیة الکریمة غیر واضح و ذلک لأنه لو کان المساجد لله فکان اللازم أن لا یقطع من الید شیء فإنه کما أن الراحة من مساجد الله کذلک الأصابع تکون من مساجد الله و یسجد المصلی علیها أیضا [۱].

---

[۱] أورده هذا العبد. ثم لا یخفی جریان هذا الکلام فی قطع الرجل فکیف تقطع الأصابع و هی من مساجد الله؟

نعم قد أجاب العالم الکبیر الشیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء عن هذا الإشکال و نحن ننقل أصل الاشکال و جوابه عن کتابه: المثل الأعلی ص ۴۲: فی حد السرقة عند اجتماع الشرائط تقطع الأصابع الأربع من یده الیمنی فإن عاد قطعت رجله الیسری من مفصل القدم و یترک له العقب و قد علل الامام علیه السلام قطع الأصابع من الید بأن المساجد لله تعالی و ورد فی روایاتنا أن ما کان لله لا یقطع فکیف یأتی هذا التعلیل فی قطع الرجل الیسری أ لیس رأس الإبهام من جملة المساجد علی المشهور فلم یقطع من مفصل القدم؟ تفضلوا ببیان حل الإشکال.

الجواب: لا یبعد أن السر فی ذلک نظیر من جنی جنایة علیها حد خارج الحرم ثم التجأ إلی الحرم لا یقام علیه الحد حتی یخرج رعایة لحرمة الحرم. أما لو جنی فی الحرم أقیم علیه الحد و لو فی الحرم لأنه هو الذی هتک حرمة الحرم و إلی مثله یومی قوله عز شأنه: (وَ مَنْ عٰادَ فَیَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ) و منه أیضا

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد السرقة ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۲

و فیه ان ذلک لا یقدح فی التمسک بها للحکم بقطع الأصابع لأنه مع قطع الید من الوسط یبقی شیء من محل السجود بخلاف ما إذا قطعت من المفصل بین الکف و الذراع فإنه لا یبقی شیء من موضع السجدة هذا فالغرض بقاء شیء من عضو السجود و هو لا یتحقق إلا بقطع الید من أصول الأصابع بل لعله یمکن أن یقال إن المستفاد منه کون المساجد هو الراحة دون الأصابع أصلا.

و عن إبراهیم بن عبد الحمید عن عامة أصحابه یرفعه إلی أمیر المؤمنین علیه السلام أنه کان إذا قطع السارق ترک الإبهام و الراحة فقیل له: یا أمیر المؤمنین ترکت علیه یده؟ قال: فقال لهم: فإن تاب فبأی شیء یتوضأ؟ لأن الله یقول:

و السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما. فمن تاب من بعد ظلمه و أصلح فإن الله غفور رحیم «۱».

و عن معاویة بن عمار قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: یقطع من السارق أربع أصابع و یترک الإبهام و تقطع الرجل من المفصل و یترک العقب یطأ علیه «۲».

و عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث السرقة قال: و کان إذا قطع

قضیة فداء الید بخمسمأة دینار و قطعها بربع دینار و هو الاعتراض الذی اعترضه الحکیم المعرّی بقوله المشهور: ید بخمس مئین عسجد فدیت إلخ و الأجوبة التی أجابوا بها و أجادوا فبین قائل:

هاتیک مظلومة غالی بقیمتها و تلک ظالمة هانت علی الباری.

و بین قائل:

عز الأمانة أغلاها، و أرخصها ذلّ الجنایة فانظر حکمة الباری

و حیث إن السارق فی أول مرة له بعض العذر لذا روعی فی حقه حرمة المساجد فلم یحکم بقطعها بل أبقاها الشارع له رأفة به ثم لما تجرأ و عاد إلی السرقة ثانیا و بعد إقامة الحد أیضا قد هتک هو حرمة مساجده بل هتک حرمة الله فی مساجده التی هی لله فقوبل بمثل عمله أی إن عمله و عوده إلی الجریمة کان قاسیا فناسب أن یکون جزاؤه أیضا قاسیا و لعل هذا من أسرار أحکام الشارع و بدائع حکمته و یکاد العارف یقطع به بعد التأمل فیه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد السرقة ح ۶.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد السرقة ح ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۳

الید قطعها دون المفصل فإذا قطع الرجل قطعها من الکعب: قال: و کان لا یری ان یعفا عن شیء من الحدود «۱».

و عن محمد بن عبد الله بن هلال عن أبیه عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

قلت له: أخبرنی عن السارق لم یقطع یده الیمنی و رجله الیسری و لا تقطع یده الیمنی و رجله الیمنی؟ فقال: ما أحسن ما سألت، إذا قطعت یده الیمنی و رجله الیمنی سقط علی جانبه الأیسر و لم یقدر علی القیام فإذا قطعت یده الیمنی و رجله الیسری اعتدل و استوی

قائماً. قلت له: جعلت فداك و كيف يقوم و قد قطعت رجله؟ فقال: إن القطع ليس من حيث رأيت يقطع إنما يقطع الرجل من الكعب و يترك من قدمه ما يقوم عليه و يصلى و يعبد الله. قلت له: من أين تقطع اليد؟ قال: تقطع الأربع أصابع و يترك الإبهام يعتمد عليها فى الصلاة و يغسل بها وجهه للصلاة. قلت: فهذا القطع من أول من قطع؟ قال: قد كان عثمان ابن عفان حسّن ذلك لمعاوية «۲».

و عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السارق يسرق فتقطع يده ثم يسرق فقطع رجله ثم يسرق هل عليه قطع؟ فقال: فى كتاب على عليه السلام إن رسول الله صلى الله عليه و آله مضى قبل أن يقطع أكثر من يد و رجل و كان على عليه السلام يقول: إنى لأستحيى من ربى أن لا أدع له يدا يستنجى بها أو رجلا يمشى عليها «۳».

و على الجملة فالروايات تدل على قطع اليد من أصول الأصابع و لا يخفى انه يقطع مقدار يسير من الراحة أيضا فإن هذا هو مقتضى القطع من المفصل.

و قد ظهر أنه قد اقتصر فى الآية الكريمة على ذكر (اليد) من السارق و السارقة حيث قال الله تعالى: و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما. و كذلك قسم من الروايات.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد السرقة ح ۸.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۸.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۹.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۴

و لكن بعض الروايات الشريفة صريح فى قطع اليمين منهما و هذا كاف فى التخصيص. فاليد اليسرى ليست محلا للقطع بمقتضى تلك الروايات الكثيرة كما أنها صريحة فى القطع من مفصل الأصابع و قد ذكرت فيها علل و أمور تدل على ذلك و ترفع الإجمال عن محل القطع كقوله أخذا من الكتاب العزيز: و أن المساجد لله، و كقوله عليه السلام: و يعتمد عليها فى الصلاة و يغسل بها وجهه، و كقوله: فبأى شىء يتوضأ.

و حيث إن التخفيف أعنى الرفق فى الحدود مطلوب للشارع فلذا يواظب فى مقام القطع على ما يناسب ذلك. قال شيخ الطائفة: فإذا قدم السارق للقطع أجلس و لا يقطع قائماً لأنه أمكن له و ضبط حتى لا يتحرك فيجنى على نفسه و تشديده بحبل و تمد حتى يتبين المفصل و توضع على شىء لوح أو نحوه فإنه أسهل و أعجل لقطعه ثم يوضع على المفصل سكين حادة و يدق من فوقه دقة واحدة حتى تنقطع اليد بأعجل ما يمكن و عندنا يفعل مثل ذلك بأصول الأصابع إن أمكن أو يوضع على الموضع شىء حاد و يمد عليه مدة واحدة و لا يكرر القطع فيعذبه لأن الغرض إقامة الحد من غير تعذيب فإن علم قطع أعجل من هذا قطع به انتهى «۱» و نفى عنه البأس فى الجواهر قائلًا: و إن لم أجده فيما حضرنى من النصوص. انتهى.

و أما ما قد يقال من أنه إذا كان الرفق مطلوبا فيجوز ان يبنج كى لا يدرك ألم القطع [۱].

ففيه أنه غير جائز لأن المقصود من إقامة الحد و إجرائه هو أن يتألم بذلك و يدرك و يحس ألم القطع و لو كان يجوز ذلك لذكروا عليهم السلام ذلك. و ما ذكرنا من حسن التخفيف و كون الرفق مطلوبا للشارع فهو بالنسبة لجعل السكين حاد يقطع بسرعة و أمثال ذلك و أما أذاقه ألم القطع فمما لا بد منها.

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب سيدنا الأستاذ الأكبر بما فى المتن.

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۳۵.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۵

ثم إنه لو كان له إصبع زائدة خارجة عن الأربع متميزة بحيث لا ينافى وجودها قطع الباقى فهنا يقطع المقدار اللازم و لا وجه لقطع هذا الزائد.

و أما لو لم تكن متميزة ففى الجواهر: و إن لم تتميز على وجه يكونا أصليين ثبت الخيار و إلا أشكل مع فرض العلم بزيادة أحدهما و عدم تمييزه لحرمة قطع الزائدة. نعم قد يقال بالقرعة.

أقول قوله: (يكونا أصليين) فيه انه ليس كل منهما أصليا فإن الأصابع الأصلية فى كل إنسان خمسة و على ما ذكره يلزم أن تكون ستة. نعم يمكن أن يكون المراد من كونهما أصليين كونهما متشابهين بحيث لا يميز إحداهما عن الأخرى هذا.

و أما ما ذكره من ثبوت الخيار فهو تام و ذلك لأنهما بوجه تكونان من قبيل إنقاذ واحد من الغريقين الذين لا يمكن إنقاذ كليهما.

و يحتمل أن يكون المراد من الخيار تخييره بين الامتثال و ترك الامتثال نظير الدوران بين الواجب و الحرام لكن الظاهر هو الأول يعنى لا بد من قطع واحد منهما و الأمر مردد بين هذه أو الأخرى للعلم بزيادة إحديهما و هى غير معلومة.

و اما الذى حكاه من القول بالقرعة أى تعيين الواجب قطعه منهما بها ففيه أن هذا يتم على القول بجريانها فى كل أمر مشكل أما على القول بأنها لا تعم الموارد و إنما تجرى فى خصوص الموارد التى ثبت عمل العلماء بها فيها فيشكل الأمر.

هذا كله فى الإصبع المستقلة المنفصلة فلو كان له إصبع زائدة متصلة بأحد الأربع و لم يمكن قطع الأربع إلا بها فقد صرح العلامة أعلى الله مقامه فى القواعد بأنه قطع ثلاث.

و الوجه فيما ذكره رحمه الله هو أنه يترك الواجب مخافة ارتكاب الحرام.

و هذا موقوف على العلم بكون ترك الحرام أهم من الإتيان بالواجب فربما يكون الأمر بالعكس، و ما يذكر من أن جانب الحرام عند الدوران أهم فليس بهذا

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۶

النحو من الكلية كما فى الدخول فى المكان المغصوب لإنقاذ الغريق و لذا قال فى الجواهر: و ربما يحتمل عدم المبالاة بالزائدة فيقطع الأربع إذا لم يمكن قطعها بدونها و لكنه ضعيف. انتهى.

بل حكم بذلك جزما العلامة فى الإرشاد و الأردبيلى فى الشرح.

قال فى الأول: و لو كانت له إصبع زائدة فى إحدى الأربع من اليد قطعت ان لم يمكن قطعها منفردة انتهى.

و قال الثانى: إن كان للسارق إصبع زائدة متصلة بإحدى الأصابع الأربع التى تقطع و لا يمكن قطعها بدونها يقطع الزائدة أيضا إذا لا يمكن الإتيان بالواجب إلا به فيجب و لو كانت خارجة عنها لا يقطع لعدم الموجب. انتهى.

و لا يخفى ما فى ذيل كلامه رحمه الله من الإشكال فإن اليد لو كانت خارجة فإن فى هذا المورد يتحقق موجب العدم و هو عمومات حرمة الإيذاء و ليس من باب مجرد عدم الموجب للقطع. و كيف كان فكأنه رحمه الله استفاد بالنسبة إلى المطلب المبحوث عنه أن إتيان الواجب أى إجراء الحد أهم فى نظر الشارع من ترك الحرام اى قطع إصبع زائدة. و لكن استفادة ذلك مشكلة أيضا.

و المتحصل من تلك الأبحاث أن قطع الإصبع الزائدة مقدمة لقطع الإصبع الأصلية الذى هو الواجب كما أن قطع الإصبع الأصلية مقدمة للحرام و هو قطع الإصبع الزائدة فإما أن يلاحظ جانب الواجب و يقال بوجوب مقدمته فيجب قطعهما و إما بالعكس فيترك قطع كليهما فإن أحرز الأهمية فى أحدهما فالأمر واضح فإنه يعمل بمقتضى الأهم و إن لم يحرز ذلك فالحكم هو التخيير.

و أما كون المقام من قبيل الشك فى التكليف فهو فرع استفادة وحدة المطلوب أى كون الواجب هو قطع الأربع بنحو العام المجموعى فإذا لم يمكن ذلك فلا يجب شىء لكنه مشكل.

و قد يقال بان الواجب هو قطع اليد بحيث يبقى الإبهام و راحة الكف و حينئذ

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۷

فکلما کان غیر ذلک یجب قطعه و لیس علینا أنه تقطع أربعة أصابع أو أکثر [۱].

و فیه أن الظاهر کون الکلام محمولا علی الید المتعارفة المشتملة علی الأربع و لا تعرض لغیر المتعارف کی نقول بوجوب القطع و إن استلزم قطع الزائد فإن ذی الإصبع الزائد أقل قلیل بین الناس و إنی مع أنه قد رأیت و شاهدت أشخاصا کثیرة إلی هذا الزمان لم أر من کان له إصبع زائدة إلا واحدا کانت له ستة أصابع.

هذا کله فی الإصبع الزائدة فلو کانت له ید زائدة فقال العلامة فی الإرشاد:

و لو کان له کفان قطعت أصابعه الأصلیة. انتهی.

أقول: و العبارة غیر متضح الدلالة و المعنی. و الحکم أنه لو علم و میز الزائدة من الأصلیة فإنه تقطع الأصلیة و تترک الزائدة و یحرم قطع کلیهما، و لو قیل یقطع کلیهما فهو من أجل وجوب قطع الیمین منه، و المرجع هنا هو الأصول. و أما لو لم یکن هناک تمیز أصلا فالأمر مشکل قال فی شرح الإرشاد: لو کان للسارق علی یده الیمنی التی هی محل القطع کفان قطعت الأصابع الأربع من الکف الأصلیة، هذا مع الامتیاز و مع عدمه یمکن التخییر. انتهی.

و فی الجواهر عند البحث فی الإصبع الزائدة و بعد أن ذکر ثبوت الخیار إن لم تتمیز الزائدة علی وجه یکونا أصلیین و إلا أشکل مع فرض العلم بزیادة أحدهما و عدم تمییزه لحرمة قطع الزائدة: و کذا الکلام فی الکفین الذین لم یمیز أصلیهما من زائدهما کذلک. ثم قال: نعم قد یقال بالقرعة.

«و اما احتمال وجوب قطعهما لأن الید اسم جنس و یشمل القلیل و الکثیر،

---

[۱] أورده هذا العبد و لا ینافی ما ذکرناه ذکر قطع أربع أصابع فی بعض أخبار الباب لأن أکثر الأخبار مشتملة علی ذکر بقاء الإبهام و الراحة و إنما ذکر قطع أربع أصابع فی خبرین ظاهرا. هذا مضافا الی انه یمکن ان یکون ذکر الأربع لکونه هو المتعارف. و کیف کان فقد أجاب سیدنا الأستاذ الأکبر بما ذکرناه فی المتن.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۸

فموهون، بل مقطوع العدم و لا أقل من کون الشک فیه شکا فی الأقل و الأکثر [۱]».

ثم لو قیل بالتخییر أو بالقرعة و قطعت واحدة منهما ثم سرق ثانیا فهل یقطع فی المرة الثانیة الکف الآخر أو یقطع رجله؟ هذه المسألة مشکلة جدا و فیها وجهان و لا بد من التأمل فیها.

هذا کله فی الزیادة و أما النقیصة فنقول: لو کانت یده ناقصة بأن نقصت إصبع أو أصابع منه اجتزئ بالباقی حتی إنه لو لم یکن له سوی إصبع غیر الإبهام قطعت تلک الواحدة و ذلک لظاهر النص و الفتوی، و لا إشکال فی ذلک.

هذا کله بالنسبة إلی سرقته فی المرة الأولی فلو تکرر ذلک منه فحکمه:

فی سرقته ثانیا

قال المحقق: و لو سرق ثانیا قطعت رجله الیسری من مفصل القدم و یترک له العقب یعتمد علیها.

أقول: لا خلاف فی أنه فی المرة الثانیة تصل النوبة إلی قطع الرجل الیسری و هو المستفاد من الروایات أیضا و أما أنه من أین؟ ففیه أقوال و عبارات مختلفة، منها أنه یقطع من مفصل القدم أی ما هو بین الساق و القدم و علیه فلا یبقی من عظام القدم شیء و إنما یبقی العقب.

و یدل علی ذلک خبر أبی بصیر و خبر إسحاق المذکورین آنفا- ب ۴ ح ۲ و ۴ کما یدل علیه المحکی عن فقه الرضا علیه السلام:

یقطع الرجل من المفصل و یترک العقب یطأ علیه «۱».

و منها ما عن الصدوق فی المقنع: إنما یقطع من وسط القدم. و عن الخلاف

[۱] ما بین الهلالین من دفتر مذکراته قدس الله روحه.

(۱) بحار الأنوار ج ۷۹ ص ۱۹۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۶۹

و المبسوط و التلخیص یقطع من عند معقد الشراک من عند الناتی علی ظهر القدم و عن السرائر: من مفصل المشط ما بین قبة القدم و أصل الساق و یترک بعض القدم الذی هو الکف یعتمد علیها فی الصلاة. و عن الکافی و الغنیة و الأصابع أنه من عند معقد الشراک و یترک له مؤخر القدم و العقب.

و قال فی المبسوط: إن القطع عندنا من أصول الأصابع فی الید، و فی الرجل من عند معقد الشراک من عند الناتی علی ظهر القدم إلی آخر کلامه و قد تقدم نقله «۱».

و منها ما أفاده فی التبیان: و أما الرجل فعندنا تقطع الأصابع الأربعة من مشط القدم و یترک الإبهام و العقب. ثم قال: دلیلنا أن ما قلناه مجمع علی وجوب قطعه «۲».

و لکن لم نجد من قال بذلک حتی الشیخ بنفسه لم یقل ذلک فی کتبه فکیف بغیره و لذا أورد علیه فی الجواهر بقوله: إنی لم أجده قولا-لأحد من العامة و الخاصة فضلا عن ان یکون مجمعا علیه بیننا کما هو ظاهر عبارته و إن کان مناسبا لکیفیة قطع الید و بقاء المسجد.

فهذا القول معرض عنه بدلیل أعراض الکل حتی قائله عنه فی کتبه الفتوائیة.

هذا مضافا إلی أنه یلزم علی ما ذکره الشیخ القطع طولا لا عرضا و هو خلاف المتعارف بین أهل الشرع.

لکن یبقی فی قبال الأول القول الثانی الذی یدل علیه مثل خبر سماعة المذکور آنفا الناطق بالقطع من وسط القدم فإن الظاهر أنه فرق بین القطع من المفصل بحیث یبقی من العقب ما یقوم علیه و لا یبقی من القدم شیء و بین القطع من الوسط.

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۳۵.

(۲) التبیان فی تفسیر القرآن ج ۳ ص ۵۱۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۷۰

فإن أمکن الجمع بینهما بأن یقال: ان المراد من الوسط لیس هو الوسط الحقیقی کی یحصل التعارض بل المراد العرفی المسامحی فهو کما أنه یمکن الجمع بذلک بین روایات الکف أیضا و إلا فیؤخذ بالمتیقن و هو الوسط المحاذی للکعب و أما الزائد علیه فمشکوک و لذا یجری البراءة بالنسبة إلیه لا سیما بلحاظ الرفق الملحوظ فی باب الحدود.

و ما ذکره بعض المعاصرین قدس سره فی المقام بالنسبة إلی الکف و کذا بالنسبة إلی الرجل بقوله: و لیس الاختلاف بین الأقل و الأکثر حتی یتوجه الأخذ بالأقل و درء الزائد من جهة الشبهة «۱».

ففیه أنه لا بعد أصلا فی کونه من باب الأقل و الأکثر و لا یسلم خروجه عنه إذا فیجری بالنسبة للزائد علی المتیقن البراءة.

نظرة أخری فی البحث [۱].

قد تقدم أنه اختلفت الأقوال- و الأخبار بظاهرها فی موضع القطع و محله من الرجل فمقتضی عبارة المحقق القطع بحیث یبقی العقب و هو بالفارسیة پاشنه، و علی هذا لم یبق شیء من القدم و عظامه. و عن الصدوق فی المقنع: إنما یقطع من وسط القدم. و مقتضی ظاهر ذلک أنه یقطع بحیث یبقی شیء من القدم أیضا و عن بعض آخر عند معقد الشراک من عند الناتی علی ظهر القدم و عن بعض من مفصل المشط ما بین قبة القدم و أصل السارق و یترک بعض القدم إلی غیر ذلک من الکلمات و العبارات.

و أما الأخبار ففی خبر أبی بصیر: ترک العقب لم یقطع. و فی روایة سماعة بن مهران: فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم. تری ان لسان الاولی القطع مع

---

[۱] حیث ان ما کان قبل ذلک صادق یوم الأربعاء ۲۱ شعبان سنة ۱۴۰۹ و تعطلت الدروس لشهر رمضان ففی یوم الشروع و هو الأربعاء ۴ شوال ۱۴۰۹ ه فقد لخص مطالبه السابقة.

---

(۱) راجع جامع المدارک ج ۷ ص ۱۵۷.

ترک العقب، الذی ظاهره القطع من عند المفصل حتی لا یبقی سوی العقب، فی حین أن مقتضی الثانی القطع من وسط القدم لا من وسط الرجل حتی یوازی القطع من القبة مثلا و من المعلوم أن القطع من وسط خصوص القدم یوجب قطع شیء أقل من القطع من وسط الرجل، الشامل للقدم و العقب.

و فی خبر إسحاق بن عمار عن أبی إبراهیم علیه السلام: و تقطع رجله و یترک له عقبه یمشی علیها ب ۴ ح ۴ و هذا کالأول.

و عن معاویة بن عمار قال أبو عبد الله علیه السلام:. و تقطع الرجل من المفصل و یترک العقب یطأ علیه. ح ۷ و هذا أیضا کالأول.

و عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث السرقة: و کان إذا قطع الید قطعها دون المفصل فاذا قطع الرجل قطعها من الکعب. ح ۸ و لازم ذلک بقاء شیء من القدم أیضا کما أن روایة محمد بن عبد الله بن هلال ب ۵ ح ۸ المذکور آنفا دالة علی القطع من الکعب و أنه یترک من قدمیه ما یقوم علیه و یصلی.

إلی غیر ذلک من الروایات الشریفة التی تختلف ألسنتها.

و الذی یقوی و یظهر عندی أن النسبة بینها هو النص و الظاهر، و الجمع بینهما عرفی فإن ما دل علی القطع بحیث یبقی العقب ظاهر فی عدم بقاء شیء آخر بخلاف ما دل علی بقاء شیء من القدم معه فإنه صریح فی هذا، فتحمل الروایات الأولی بقرینة هذه علی بقاء العقب مع شیء آخر لعدم نصوصیتها و صراحتها فی عدم بقاء شیء من القدم مع العقب، و ان کان قد یوجد هذا التصریح فی کلمات بعض العلماء لکنه لا یوجد فی شیء من الأخبار.

هذا کله مضافا إلی المؤیدات المذکورة فی کلمات صاحب الجواهر من أنه أخف من القطع بحیث لا- یبقی سوی العقب، و أن الحدود تدرأ بالشبهات و أن الحکمة فی بقاء ذلک هو التمکن من القیام و المشی، و إن کان یتمکن من ذلک أیضا إذا بقی مجرد العقب لکنه بلا شک لیس مثل بقاء شیء من القدم معه أیضا.

لکن لا یخفی أن هذه الأمور مؤیدات لإثبات المطلب، و العمدة هو ما ذکرناه من أن ذلک مقتضی الجمع العرفی، و علیه فالمراد من العقب المذکور فی بعض الروایات هو المعنی الموسع منه لا مجرده.

و النتیجة أنه یقطع من قبة القدم و یکون الوسط هو الوسط العرفی المسامحی و بذلک ینحل مسألة السجود أیضا لأن الملاک فی السجدة هو الرجل و إن ذکروا الإبهام فإنه من باب ما یتصل بالأرض من الرجل و یقع علیها فاذا قطعت الأصابع و المشط و بقی شیء

من القدم فلا محالة تكون سجدة الرجل بسجود هذا المقدار الباقی من القدم و إیقاعه على الأرض و هذا بخلاف ما إذا لم یبق منه شیء و كان الباقی مجرد العقب فإنه یشكل تحقق السجدة بذلك فهذا أیضا وجه آخر مناسبة لما ذكرناه.

هذا كله بالنسبة للمرة الثانیة من السرقة فإنه یقطع رجله و اما المرة الثالثة:

فی سرقته ثالثا

قال المحقق قدس سره: فإن سرق ثالثة حبس دائما.

أقول: و فی الجواهر بعد ذلك: حتى یموت أو یتوب و أنفق علیه من بیت المال إن لم یكن له مال و لا- یقطع شیء منه بلا خلاف أجده فی شیء من ذلك نصا و فتوى بل یمكن دعوى القطع به من النصوص. انتهى.

أقول: اما قوله: حتى یموت، فصحیح و تدل علیه الروایات الدالة على حبسه أبدا و تخلیده فی السجن كما ستأتی. و أما قوله: أو یتوب، فغیر تام و ذلك لأن الحد فی المرة الثالثة هو الحبس دائما فانتهاءه بالموت صحیح و أما بالتوبة فلا، بعد عدم ورود ذلك فی الأخبار و إنی كلما تفحصت لم أعثر على ذلك فیها.

فعن محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضى أمیر المؤمنین فی

السارق إذا سرق قطعت یمینه و إذا سرق مرة أخرى قطعت رجله الیسرى ثم إذا سرق مرة أخرى سجنه و تركت رجله الیسرى. «۱».

ترى أنها ظاهرة فی الإطلاق أی سجنه سواء تاب أم لا و إلا فكان اللازم التصریح بالخلاف.

و عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: كان علی علیه السلام لا یزید.

قال: و سألته: إن سرق هو بعد قطع الید و الرجل؟ قال: استودعه السجن ابدا و أغنى [أكفى] عن الناس شره «۲».

و عن نضر بن سوید عن القاسم عن أبی عبد الله علیه السلام سمعت أبی یقول: أتی علی علیه السلام فی زمانه برجل قد سرق فقطع یده ثم أتی به ثانیة فقطع رجله من خلاف ثم أتی به ثالثة فخلده فی السجن و أنفق علیه من بیت مال المسلمین فقال: هكذا صنع رسول الله صلى الله علیه و آله لا أخالفه «۳».

و فی روایة سماعة بن مهران:. فإن عاد استودع السجن فإن سرق فی السجن قتل «۴».

و فی روایة أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: یقطع رجل السارق بعد قطع الید ثم لا یقطع بعد فإن عاد حبس فی السجن و أنفق علیه من بیت مال المسلمین «۵».

و عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث فی السرقة قال: تقطع الید و الرجل ثم لا یقطع بعد و لكن إن عاد حبس و أنفق علیه من بیت مال المسلمین «۶»

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۳.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۴.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۶.

(۶) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۷.

و فی روایة الصدوق بإسناده إلی قضایا أمیر المؤمنین علیه السلام أنه کان إذا سرق الرجل أولا قطع یمینه فإن عاد قطع رجله الیسری فإن عاد ثالثة خلده السجن و أنفق علیه من بیت المال «۱».

و فی روایة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل سرق. ثم سرق الثالثة فقال: کان أمیر المؤمنین علیه السلام یخلده فی السجن و یقول: إنی لأستحیی من ربی أن أدعه بلا ید یستنظف بها و لا رجل یمشی بها الی حاجته «۲».

إلی غیر ذلک من الروایات فی هذا الباب فراجع فلیس فیها ذکر عن التوبة و لا اثر عنها، فکیف یقال بأنه یحبس إلا أن یتوب؟

لا یقال: إن قوله علیه السلام فی روایة زرارة إن أمیر المؤمنین علیه السلام استودعه السجن ابدا و اغنی- اکفی- عن الناس شره، یدل علی المطلب، لأنه إذا تاب و صلح فلا شر له حتی یحتاج الی حبسه «۳».

لأنا نقول إنه لا دلالة له علی المطلوب لأنه مضافا إلی أن حده هو الحبس مؤبدا فإنه لا اعتماد علیه و إن تاب فلا یحصل الوثوق بعدم عوده إلیها و أنه لا شر له.

و اما ما یقال من أن ذکر السارق فی المرحلة الثالثة فی ردیف المرتدة التی یعلم أنها تحبس ابدا الا أن یتوب کما فی روایة حماد عن أبی عبد الله علیه السلام:

قال: لا یخلد فی السجن إلا ثلاثة: الذی یمثل و المرأة ترتد عن الإسلام و السارق بعد قطع الید و الرجل [۱].

ففیه أنه لا دلالة فی ذلک فربما یختص الحکم بالمرتدة دون غیرها بعد اشتراکهما فی الحبس مؤبدا کما أنه لا دلالة للروایات علی أن التوبة مانعة عن

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۵، و قد أورده هذا العبد.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۱۰.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۱۲.

(۳) أورده بعض فضلاء أصفهان.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۷۵

إجراء الحد، و ذلک لاختصاصها بما إذا کانت التوبة قبل ثبوت الموجب و قبل إقامة البینة علی ذلک، کما هو صریح الأدلة فلا تجری فی المقام.

کما و أنه لا یصح التمسک فی المقام بعمومات التوبة کقوله علیه السلام:

التائب من الذنب کمن لا ذنب له. و ذلک لإمکان استثناء حکم أو أحکام عن ذلک فیجری علی التائب کل أحکام غیر المرتکب سوی الحد.

و بالجملة فما ذکره قدس سره لا یوفق الأدلة. و علی هذا فلا فرق بین أن یتوب و ان لا یتوب من هذه الجهة بل یحبس دائما الی أن یموت.

و أما الإنفاق علیه من بیت المال إن لم یکن له مال فهو مقتضی القاعدة لأن بیت المال معد للفقراء فإذا لم یکن له مال فإنه یصرف علیه منه و أما إذا کان ذا مال و ثروة و متمکنا من عند نفسه فلا وجه للإنفاق علیه من بیت المال [۱].

قتل السارق فی الرابعة

قال المحقق قدس سره: و لو سرق بعد ذلک قتل.

و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فيه أيضا.

أقول: و الدليل على ذلک طائفتان من الأخبار: الأخبار العامة و الاخبار الخاصة.

اما الأولى فکخبر يونس عن أبى الحسن الماضى عليه السلام قال: أصحاب الکبائر کلها إذا أقيم عليهم الحد مرتين قتلوا فى الثالثة «۱».

و أما أن مقتضى هذا الخبر هو القتل فى المرة الثالثة لا الرابعة. ففيه أنه و إن کان

---

[۱] أقول: الظاهر أن بيت المال لا- يختص بالفقراء بل هو لمصالح المسلمين و هو يناط بنظر الحاکم الشرعى فإذا رأى الحاکم المصلحة فى الإنفاق على السارق الذى قطعت يده و رجله و قد حکم عليه بالحبس الدائم مع کونه غنيا فأى إشکال فى ذلک؟

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۰ من أبواب حد الزنا ح ۳.

مقتضى الرواية ذلک لکن قد تقدم اختيار المحقق المرة الرابعة فراجع [۱].

و اما الثانية أى الأخبار الخاصة فمنها خبر سماعة بن مهران المذکورة آنفا فان فيها بعد الحکم بالسجن فى الثالثة: فإن سرق فى السجن قتل «۱».

و منها مرسل الصدوق قدس سره: و روى أنه من سرق فى السجن قتل «۲».

و منها المرسل: کان أمير المؤمنين عليه السلام إذا أتى به فى الثالثة بعد أن قطع يده و رجله فى المرتين خلده فى السجن و أنفق عليه من فىء المسلمين فإن سرق فى السجن قتله «۳».

و على الجملة فالحکم فى المرة الرابعة من السرقة هو القتل، و قد عبّر عن رواية سماعة بالمعتبرة أو الموثقة هذا مضافا إلى أنها معمولا بها عند الأصحاب و إلى ما ذکره فى الجواهر من عدم الخلاف فى ذلک.

---

[۱] أقول: إنه رحمه الله قال فى باب الزنا: و لو تکرر من الحر الزنا، فأقيم عليه الحد مرتين قتل فى الثالثة. و قيل فى الرابعة و هو أولى. لا- يقال: إن ما ذکره هناک کان لأجل ورود الرواية فى خصوص الزنا بذلک کموثق أبى بصير مثلا الذى رواه المشايخ الثلاثة المصرح بالقتل فى الرابعة (وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۲۰ من أبواب حد الزنا ح ۱) لأنا نقول ان المحقق ذکر فى باب اللواط أيضا عند البحث فى التفخيذ و بين الأليتين بعد ما ذکر ان حده مأة جلدة: و لو تکرر منه الفعل و تخلله الحد مرتين قتل فى الثالثة و قيل فى الرابعة و هو أشبه انتهى. و فى الجواهر فى الموضع الثانى بعد ذکر کلام المحقق:

و أحوط فى الدماء و قد سبق الکلام فيه فى الزنا الذى يظهر من غير واحد الإجماع على عدم الفرق بينه و بين ما هنا فى ذلک إلخ. نعم تعبير المحقق فى الموضع الأول بالأولى بل و فى الأخير بالأشبه غير خال عن الکلام کما ان السيد الأستاذ الأفخم اختار فى باب الزنا فى مقام الجمع بين الاخبار تخصيص خبر القتل فى الثالثة بباب الزنا يعنى ان الزانى يقتل فى الرابعة و غيره من مرتکبى الکبائر فى الثالثة فراجع إن شئت کتابنا الدر المنضود ج ۱ ص ۳۴۲.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۴.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۱۱.

(۳) مستدرک الوسائل ج ۱۸ ص ۱۲۶ ب ۵ من أبواب حد السرقة ح ۳.

و لکن مع ذلک کله فقد استشکل فیه بعض المعاصرین قدس سره حیث إنه بعد ما نقل الروایات الواردة فی الحکم بالقطع و الحبس و القتل، قال: و أما القتل المذکور فیها بعد السرقة فی السجن فمحل إشکال من جهة أنه تهجم فی الدماء.

انتهی [۱].

و فیه أنه لا محیص عنه مع وجود الدلیل المعتبر، و کیف یکون ما دل علیه الدلیل المعتبر من باب التهجم علی الدماء؟.

و هل یعتبر فی السرقة الرابعة کونها من السجن أو أنه لا فرق فیها بین کونها منه أو من غیره- کما إذا سرق فی خارج السجن بعد الفرار منه.؟

ظاهر أخبار الباب هو الأول حیث إنه قد عبر فیها بالسرقة فی السجن، الدال علی اعتبار تحقق السرقة فی الحبس نفسه. نعم مقتضی القسم العام من الروایات هو عدم الفرق بین السرقة من السجن أو من غیره.

الحد الواحد مع السرقة المتکررة

قال المحقق: و لو تکررت السرقة فالحد الواحد کاف.

أقول: إن العبارة مجملة فإن للتکرر صورا فتارة قد تکرر الموجب أی السرقة بلا ثبوت و اخری مع ثبوت کل واحد بلا تحقق القطع بین المرات و ثالثة مع فصل الحد، و مع التکرر و الثبوت فتارة یثبت الموجب المتعدد بلفظ واحد کما إذا شهد الشاهدان بسرقة زید فی یوم الجمعة و السبت أو بلفظین بلا فصل الحد و اخری یشهدان فی یوم السبت بسرقته یوم الخمیس ثم یمسکان حتی تقطع یده ثم

---

[۱] أقول: راجع جامع المدارک ج ۷ ص ۱۵۹. و قد استشکل فیه قبله المحقق الأردبیلی قدس سره حیث قال فی مجمع الفائدة و البرهان:. و إن کان دلیل القتل غیر صحیح مع أنه أمر عظیم لکنه موافق لفتواهم فإن لم یکن إجماع یمکن خلافه فیقطع أیضا إن وجد شرائطه فتأمل فی الحبس أیضا.

انتهی.

یشهدان بسرقته یوم الجمعة و ثالثة یشهدان بسرقته یوم الخمیس و بعد القطع یشهدان بسرقته عقیب القطع و علی الجملة فلا یتضح کاملا أن المراد أی صورة من الصور- و إن کان عدم إرادة بعضها معلوما.

و قد أوضح المراد فی الجواهر بعد عبارة المتن (و لو تکررت السرقة) بقوله: و لم یظفر به ثم ظفر به فالحد الواحد کاف سواء اتحد المسروق منه أو اختلف بلا خلاف أجده فیه بین العامة و الخاصة کما اعترف به غیر واحد للأصل بعد اختصاص نصوص تعدد القطع فی غیر الفرض و خصوص الصحیح إلخ.

کما ان المحقق قدس سره قد تعرض لهذا الفرع فی بحثه فی اللواحق و هناک یکون أوضح من المقام فقال: الثالثة لو سرق و لم یقدر علیه ثم سرق ثانیة قطع بالأخیرة و أغرم المالین.

فظهر منه أن البحث فی ما إذا سرق مکررا لکن لم یقدر علی أخذه و بعد أن أخذ و رفع الی الحاکم أقیمت علیه البینة بهما معا دفعة واحدة فهناک تقطع یده وحدها.

و فی المسالک: إذا تکررت السرقة و لم یرافع بینهما فعلیه قطع واحد لأنه حد فیتداخل أسبابه لو اجتمعت کغیره من الحدود، و هل القطع بالأولی أو بالأخیرة؟

قولان جزم المصنف بالثانی، و العلامة بالأول و یظهر فائدة القولین لو عفی من حکم بالقطع لأجله و الحق أنه یقطع علی کل حال حتی لو عفی أحدهما قطع بالأخری لأن کل واحدة سبب تام فی استحقاق القطع مع المرافعة، و تداخل الأسباب علی تقدیر الاستیفاء

لا يقتضى تداخلها مطلقا لأنه على خلاف الأصل هذا إذا أقربها دفعة أو قامت البينة بها كذلك.

أما لو شـهدت البينة عليه بواحدة ثم أمسـكت ثم شهدت أو غيرها عليه بأخرى قبل القطع ففى التداخل قولان أقربهما عدم تعدد القطع كالسابق لما ذكر من العلة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۷۹

و لو أمسكت الثانية حتى قطع بالأولى ثم شـهدت ففى ثبوت قطع رجله بالثانية قولان أيضا و أولى بالثبوت لو قيل به ثم و يؤيده رواية بكير بن أعين عن ابى جعفر عليه السـلام- و هنا نقل قـدس سره الروايـة ثم قال:- و الرواية نص إلا أن فى طريقها ضعفا و توقف ابن إدريس فى ذلـك و كـذلك المصـنف و له وجه مراعـاة للاحتياط فى حقوق الله تعالى و درء الحـد بالشـبهة العارضـة من الاختلاف. انتهى كلامه رفع مقامه.

و قال فى الروضة مازجا: لو تكررت السـرقة و لم يرافع بينهما فالقطع واحد لأنه حد فيتداخل أسـبابه لو اجتمعت كالزنا و شرب الخمر، و هـل هو بالأـولى أو الأـخيرة؟ قولاـن و تظهر الفائـدة فيمـا لو عفى من حكم بـالقطع له، و الحق أنه يقطع على كل حال حتى لو عفى الأول قطع بالثانى و بالعكس.

هـذا إذا أقر بها دفعة أو شـهدت البينات بها كذلك و لو شـهدا عليه بسـرقة ثم شـهدا عليه بأخرى قبل القطع فالأقرب عدم تعدد القطع كالسابق لاشتراكهما فى الوجه و هو كونه حدا فلا يتكرر بتكرر سببه إلى أن يسرق بعد القطع، و قيل يقطع يده و رجله لأن كل واحدة يوجب القطع. فيقطع اليـد للأولى و الرجل للثانيـة و الأصل عـدم التـداخل. و لو أمسـكت البينة الثانية حتى قطعت يده ثم شـهدت ففى قطع رجله قولان أيضا و أولى بالقطع هنا لو قيل به ثم و الأقوى عـدم القطع أيضا لما ذكر و أصالـة البراءة و قيام الشـبهة لـدرء الحد، و مستند القطع رواية بكير بن أعين عن الباقر عليه السلام و فى الطريق ضعف. انتهى.

ثم ان الحكم فى الفرع الأول من هذه الفروع و هو ما إذا تعددت السـرقة و لم يرافع بينها هو كفاية حد واحد سواء اتحد المسـروق منه أم لا بل اختلف. قال فى الجواهر: بلا خلاف أجـده فيه بين العامـة و الخاصـة كما اعترف به غير واحـد للأصل بعد اختصاص نصوص القطع فى غير الفرض و خصوص الصحيح إلخ.

أقول: الظاهر أن لكل موجب حدا خاصا به فالحكم بكفاية حد واحد يحتاج

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۰

إلى دليـل إلاـ أن لاـ يكون المسـبب قابلًا للتكرار فإنه على حسب القاعـدة فقـد ثبت بالأول و على ذلك ففى المقام يثبت قطع اليمين بالسرقة الأولى وفاقا لجماعة كما حكى ذلك عن القواعد و المقنع و الفقيه و الكافى و ذلك لتقدمها فى السببية و ثبوت القطع بها.

نعم خالف المحقق فى ذلك فصرح فى باب اللواحق بأنه يقطع بالسرقة الأخيرة.

ثم إن الدليل على حد واحد و هو قطع يمينه- مضافا إلى ما مر من أنه قد جاء الموجب بالسبب الأول- هو بعض الروايات كرواية بكير بن أعين عن أبى جعفر عليه السـلام فى رجل سـرق فلم يقدر عليه ثم سرق مرة أخرى و لم يقدر عليه و سرق مرة أخرى فأخذ فجاءت البينة فشهدوا عليه بالسرقة الأولى و السرقة الأخيرة فقال: تقطع يده بالسرقة الأولى و لا تقطع رجله بالسرقة الأخيرة فقيل له:

و كيف ذاك؟ قال: لأن الشـهود شـهدوا جميعا فى مقام واحـد بالسـرقة الأولى و الأخيرة قبل ان يقطع بالسـرقة الأولى و لو أن الشـهود شهدوا عليه بالسرقة الأولى ثم أمسكوا حتى يقطع ثم شهدوا عليه بالسرقة الأخيرة قطعت رجله اليسرى «۱».

و هى صـريحة فى أنه إذا شـهد الشـهود دفعـة واحـدة و فى مقـام واحـد على السـرقتين فإنه يقطع خصوص يمينه و كان ذلك للسـرقة الأولى حيث إنه لم يفصل بينهما بالقطع.

نعم فى الرواية شـىء و هو وجود سهل بن زياد فى طريقها و إن كان عبر عنها بعض بالصحيحة و الظاهر أن ذلك لما قيل من أن الأمر فى السـهل سـهل. و صـريح هـذه الروايـة هو القطع بالسـرقة الأولى، فقـد عمل المحقق و من قال بمقالته بخلاف الروايـة و خرجوا عن

مقتضاها و لا نعلم وجه خروجهم عن ذلک.

و قد یقال: لعل الوجه فی ما ذکره المحقق أمران:

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۹ من أبواب حد السرقهٔ ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۱

أحدهما ما ذکره صاحب الجواهر بقوله: لأنه قد أخذ فیها.

ثانیهما روایهٔ عیسی بن عبد الله عن أبیه قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام:

السارق یسرق العام فیقدم إلی الوالی لیقطع فیوهب ثم یؤخذ فی قابل و قد سرق الثانیهٔ و یقدم الی السلطان فبأی السرقتین یقطع؟ قال: یقطع بالأخیر و یستعی بالمال الذی سرقه أولا حتی یرده علی صاحبه [۱].

و فیه أن الوجه الأول غیر کاف فی إثبات المطلوب فان مجرد أخذه فی الثانیهٔ لا یدل علی ان السرقهٔ الأولی لا حد علیها و اما الروایهٔ فهی علی مقتضی القاعدهٔ و ذلک لأن المفروض فیها أن الحد الأول قد وهب فلم یبق علیه الا السرقهٔ الأخیرهٔ فلذا أجاب الإمام سؤال الراوی عن ان القطع لأیهما، بأنه یقطع بالأخیر، و هذا غیر ما نحن فیه.

و قد تحصل أن للمسألهٔ صورا منها:

أن یسرق أولا- ثم یقطع ثم یسرق ثانیا و هنا لا کلام و لا إشکال فی القطع للثانیهٔ حیث إن السرقهٔ الثانیهٔ بنفسها وقعت بعد القطع للأولی و لیس هذا من محل البحث.

و منها ما إذا سرق متعددا لکن أقر هو دفعهٔ بذلک أو شهد الشهود علی ذلک دفعهٔ و هنا لیس إلا قطع واحد لعدم الترافع للثانیهٔ بعد الترافع و القطع للأولی و الظاهر أنه لا خلاف فیه أیضا.

و منها أن یشهد الشهود للأولی ثم أمسکوا عن الشهادهٔ علی الثانیهٔ و بعد

---

[۱] وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۹ من أبواب حد السرقهٔ ح ۲. و قد ذکرت هذا و أجاب سیدنا الأستاذ الأکبر بما فی المتن. ثم ان فی الجملهٔ الأخیرهٔ من الروایهٔ نوعا من الإجمال و ذلک لأنه قد صرح فیها بالاستعاء بالمال الذی سرقه أولا فقط.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۳، ص: ۱۸۱

و قد سألنی بعض الشرکاء فی الدرس عن ذلک فأجبت بأن وجوب الاستسعاء للثانی الذی یحد علیه معلوم لا حاجهٔ الی ذکره و انما السرقهٔ الأولی هی التی کان یتوهم عدم لزوم الاستسعاء لها حیث وهب حدها و لذا صرح علیه السلام بذلک ثم رأیت هذا الوجه فی کلام المجلسی قدس سره فی ملاذ الأخیار عند شرح هذا الخبر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۲

الفصل بلا- حصول القطع شهدوا بأنفسهم أو شهد شهود أخر بالسرقهٔ الثانیهٔ فهنا وقع الخلاف فذهب بعض إلی تعدد القطع لکن الأقرب عدمه کالصورهٔ السابقهٔ و ذلک لوحدهٔ الملاک و العلهٔ و هو کونه حدا فیتداخل أسبابه إلا مع فصل القطع.

و منها ما إذا وقعت السرقهٔ مرارا و لم یظفر علیه و بعد ذلک شهد الشهود علی سرقته ثم حد ثم بعد القطع شهدوا علی سرقته الأخری الواقعهٔ قبل القطع أیضا و هنا أیضا خلاف فقال بعض بتعدد الحد فیجب بعد ذلک قطع رجله و بعض یقول بالتداخل و قد ذکر الشهید

الثانی أنه لو قیل بقطع الرجل فی الفرع السابق فهنا أولی.

و مقتضی روایهٔ ابن بکیر هو قطع الرجل فی هذه الصورهٔ بل هی نص فی ذلک کما قال رحمه الله إلا أن فی الروایهٔ ضعفا عنده و لذا استوجه فی المسالک التوقف، و قوی فی الروضهٔ التداخل کما أن الشبههٔ الدارئهٔ أیضا تقتضی ذلک.

لا یجوز قطع الیسار مع وجود الیمین

قال المحقق: و لا تقطع الیسار مع وجود الیمین بل تقطع الیمین و لو کانت شلاء و کذا لو کانت الیسار شلاء أو کانتا شلاوین قطعت الیمین علی التقدیرین.

أقول: هنا فروع: الأول: ما إذا کانت یده الیمنی صحیحهٔ و الحکم هنا هو قطع الیمین عند السرقهٔ، و فی الجواهر: «إجماعا و نصوصا» فلا یقطع الیسار مع وجود الیمین کذلک.

الثانی کون الیمین شلاء و هنا أیضا تقطع الیمین.

الثالث: ما إذا کانت الیسار خاصهٔ شلاء و هنا أیضا تقطع الیمین.

الصحیحهٔ.

الرابع: ما إذا کانت الیمین و الیسار شلاوین و فی هذه الصورهٔ أیضا تقطع الیمین.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۳

و فی الجواهر: وفاقا للمشهور بل عن الغنیهٔ و الخلاف الإجماع علیه. انتهی.

و الدلیل علی قطع الیمین فی هذه الصور أیضا کالأولی أمران:

أحدهما: الإطلاقات.

و ثانیهما الروایهٔ الخاصهٔ أما الأولی فإن قوله تعالی: و السارق و السارقهٔ فاقطعوا أیدیهما، مطلق یشمل ما إذا کانت الیمنی صحیحهٔ أم لا و ما إذا کانت الیسری صحیحهٔ أو شلاء و أما الروایهٔ الخاصهٔ فهی روایهٔ عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أشل الید الیمنی أو أشل الشمال سرق قال: تقطع یده الیمنی علی کل حال «۱».

و عن عبد الله بن سنان أیضا عن أبی عبد الله علیه السلام: إن الأشل إذا سرق قطعت یمینه علی کل حال شلاء کانت أو صحیحهٔ. «۲».

نعم فی مرسلهٔ المفضل بن صالح عن بعض أصحابه قال: قال أبو عبد الله علیه السلام إذا سرق الرجل و یده الیسری شلاء لم تقطع یمینه و لا رجله و إن کان أشل ثم قطع ید رجل قص منه یعنی لا تقطع فی السرقهٔ و لکن یقطع فی القصاص «۳».

و مقتضی هذه أنه لا تقطع ید السارق و لا رجله إذا کان الیسری منه شلاء مع أنه تقطع قودا.

قال فی الوسائل: یمکن الجمع بجواز قطعها فی السرقهٔ و عدم وجوبه. انتهی.

و قال الشیخ فی المبسوط: فأما ان کانت شلاء فإن قال أهل العلم بالطب: إن الشلاء متی قطعت بقیت أفواه العروق مفتحهٔ، کانت کالمعدومهٔ و إذا قال: تندمل قطعت الشلاء انتهی کذا فی المبسوط ۸– ۳۸.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۱ من أبواب حد السرقهٔ ح ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۱ من أبواب حد السرقهٔ ح ۴.

(۳) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۱ من أبواب حد السرقهٔ ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۴

و ذهب الی ذلک القاضی ابن براج، فی الوسیلهٔ ص ۴۲۰ و العلامهٔ فی المختلف، و ذلک لمراعاهٔ الاحتیاط فی الحدود حیث لا یراد

منها القتل، و التقدیر حصول الحذر من القتل هنا [۱].

و فی المسالک بعد ذلک: و هذا حسن انتهی و فی الجواهر بعد ذکر ذلک و استحسان المسالک له: و هو کذلک تنزیلا لإطلاق النصوص علی غیر الفرض.

انتهی.

نعم قد یقال کما فی الجواهر أنه مع عدم العلم بالحال له القطع و إن خیف ذلک، للإطلاق و لأن سرایة الحد غیر مضمونة و إن أقیم فی حر أو برد.

و علی هذا فما ذکر من عدم جواز القطع متعلق بما إذا علم أو اطمئن ببقاء فتح أبواب العروق و بعدم الاندمال، و أما فی صورة الشک فیؤخذ بالإطلاقات.

و هنا قول آخر ذهب إلیه ابن الجنید و هو أنه إذا کانت یساره شلاء لم یقطع یمینه و لا رجله و کذلک لو کانت یده الیسری مقطوعة فی قصاص فسرق لم یقطع یمینه و حبس فی هذه الأحوال و أنفق علیه من بیت مال المسلمین إن کان لا مال له، لأن الشلاء کالمعدومة فیبقی بلا یدین و قد عهد من حکمة الشارع إبقاء یده الواحدة و من ثم انتقل فی السرقة الثانیة إلی قطع رجله و لم یقطع یده الأخری و لروایة المفضل بن صالح عن بعض أصحابه عن الصادق علیه السلام قال: إذا سرق الرجل و یده الیسری شلاء لم یقطع یمینه و لا رجله [۲].

أقول: و ما ذکره لا یخلو عن وجه- کما أشار هو أیضا الیه- و ذلک للتعبیرات

[۱] قال فی المختلف ص ۷۷۵ بعد نقل کلام الشیخ فی المبسوط: و به قال ابن البراج و ابن حمزة و هو المعتمد. لنا أن الحد إذا لم یشتمل علی القتل یتعین فیه الاحتیاط فی الاحتفاظ، و التقدیر حصول الحذر من القتل فیسقط احتیاطا فی بقاء النفس. احتج الشیخ بما رواه عبد الله بن سنان فی الصحیح عن الصادق علیه السلام. و الجواب أنه محمول علی حالة عدم خوف التلف انتهی.

[۲] راجع المختلف ص ۷۷۵ تجد أصل کلام الإسکافی، و أما الاستدلال علیه فهو من العلامة فیه و الشهید الثانی فی المسالک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۵

الواردة عن أمیر المؤمنین علیه السلام: إنی لأستحیی من الله أن اترکه لا ینتفع بشیء ب ۵ ح ۱.

و کذا ما ورد فی السرقة الثالثة من أنه قال الامام علی علیه السلام: إنی لأستحیی من ربی ان لا ادع له یدا یأکل بها و یشرب بها و یستنجی بها و لا رجلا یمشی علیها ح ۱۶ و غیر ذلک، و کذا قوله علیه السلام: إنی لأستحیی من ربی أن أدعه لیس له ما یستنجی به أو یتطهر به. ح ۲.

و یمکن أن یستدل لذلک أیضا بأن الإطلاقات و حکم الشرع بقطع الیمین منصرف عمن کان کذلک فهو مخصوص بما إذا بقیت له ید بعد قطع الیمین.

هذا، لکن التحقیق أنه مع قول المشهور بقطع الیمین و صریح صحیح ابن سنان لا مجال لهذا القول.

فیما إذا لم یکن له یسار

قال المحقق: و لو لم یکن له یسار قال فی المبسوط: قطعت یمینه و فی روایة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی عبد الله علیه السلام: لا تقطع، و الأول أشبه.

أقول: یعنی أنه أشبه بأصول المذهب و قواعده. و فی المسألة و جهان:

أحدهما أنه تقطع یمینه و ان کان المفروض أنه لیس له یسار، کما ذهب الیه الشیخ فی المبسوط و تبعه المشهور و ذلک لإطلاق أدلة

القطع سواء کان له یسار أم لا بل لا خلاف فی ذلک الا ما سیأتی.

ثانیهما ما تقدم من المحکی عن ابن الجنید. و یدل علی ذلک صحیح عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن السارق إلی أن قال: قلت له: لو أن رجلا قطعت یده الیسری فی قصاص فسرق ما یصنع به؟

قال: فقال: لا یقطع و لا یترک بغیر ساق. ب ۱۱، ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۶

و هذه الروایهٔ و ان کان فیها نوع إجمال من جههٔ قوله: و لا یترک بغیر ساق [۱] حیث لا یعلم أن المراد هو الساق المشهور [المتعلق بالرجل فیکون غیر مرتبط بالمقام] أو أنه بمعنی الشدهٔ إلا أنه لا إجمال فی قوله: لا یقطع، و لا یسری الإجمال منه إلیه و لا یضره فإنه صریح، و الروایهٔ صحیحهٔ.

و یمکن ان یستند لهذا القول إلی انصراف الإطلاقات عمن لیس له الیسار و لکن العمدهٔ هو الخبر.

إلا ان إعراض المشهور عن مضمون هذا الروایهٔ الصحیحهٔ یوجب عدم الاعتماد علیها و هذا وجه معتبر عندنا یوجب الذهاب الی قول المشهور هذا مضافا إلی الإطلاقات و کذا بعض الاخبار المعتبرهٔ أو الصحیحهٔ کصحیح عبد الله بن سنان الذی یستفاد منه حکم المقام.

و انصراف الأخبار الدالهٔ علی قطع الیمین عمن لیس له الیسار مثلا انصراف بدوی لا یعبأ به بعد ذهاب المشهور إلی الإطلاق و لا یحتمل عدم تفطنهم إلی هذا الانصراف.

---

[۱] أقول: قال فی الوافی ص ۶۵ من باب الحدود: الساق فی اللغهٔ الأمر الشدید فلعل المراد بقوله علیه السلام: و لا یترک بغیر ساق، أنه لا یقطع و لا یترک أیضا من دون أمر آخر شدید مکان القطع بل یفعل به ما یقوم مقام قطع الید. انتهی.

و قال المجلسی فی ملاذ الأخیار ج ۱۶ ص ۲۱۲: قوله: بغیر ساق، لعل فیه سقطا و یحتمل أن یکون اسم فاعل من السعی أی لا یترک و لا یمکنه أن یأخذ المشربهٔ فیشرب کأن الید ساقیهٔ. و فی الاستبصار: بساق ای بشدهٔ. قال فی النهایهٔ: الساق فی اللغهٔ أمر الشدید. إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۷

فی ذهاب الیمین عند القطع

قال المحقق: أما لو کان له یمین حین القطع فذهبت لم تقطع الیسار لتعلق القطع بالذاهبهٔ.

أقول: إذا سرق و کان له حین حصول موجب القطع أی السرقهٔ الیمین إلا أنه عند وقت القطع لم یکن له یمین فإن کانت قد ذهبت یمینه بوقوع شیء علیها فهنا لا یقطع الیسار منه لا من الید و لا من الرجل کما صرح بذلک فی الجواهر و ذلک لأن الحکم قد تعلق بالیمین و کان العضو موجودا ثم بعد ذلک قطع و انتفی الموضوع فانتفی الحکم.

و لا وجه للانتقال و الاستبدال الی قطع عضو آخر، و الظاهر أنه لا خلاف فی ذلک.

فیما إذا سرق و لم یکن له یمین

قال المحقق: و لو سرق و لا یمین له قال فی النهایهٔ قطعت یساره و فی المبسوط ینتقل إلی رجله.

أقول: إذا سرق و لم یکن له حین السرقهٔ یمین إما لکونه کذلک خلقهٔ أو لقطعها فی القصاص أو غیره، لا بالسرقهٔ فإن فیه الخلاف فذهب شیخ الطائفهٔ فی النهایهٔ إلی قطع الید الیسری و فی المبسوط ینتقل إلی رجله الیسری.

و قد یقال فی توجیه الأول من القولین بأن عموم الآیهٔ الکریمهٔ تقتضی قطع الأیدی لکنه مع وجود الیمین اقتصر علیها للاقتصار فی تقیید الید بالیمین علی القدر المتیقن و هو صورهٔ وجود الیمین فاذا لم یکن له یمین فهناک یؤخذ بالعموم فیحکم بقطع الیسری.

و فی توجیه ثانیهما بأنه قد ثبت کون الیسار من الرجلین موضعا للقطع فی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۸

الجملـة و فی بعض الموارد کما فی السـرقة الثانیة و الحال ان الید الیسـری لیست من الأعضاء التی یحکم بقطعها و لو فی الجملة و فی بعض الموارد، فلـذا یحکم فی السارق الذی لا یمین له بقطع ما هو من محل القطع فی الجملة أعنی الرجل الیسـری و لا ینتقل الی الید الیسری.

و لکن هذا التوجیه غیر وجیه، و ذلک لأن مجرد کون الرجل الیسـری محلا للقطع فی الجملة لا یفید قطعها فی مسألتنا هذه فإن الرجل محل القطع فی المرحلة الثانیة أعنی بعد قطع یده الیمنی بالسرقة الأولی فکیف نقول بقطعه بالسرقة الأولی.

و علی ذلک فقوله فی النهایـة أقوی فی النظر من کلامه فی المبسوط و إن کان یحتمل أیضا عـدم وجوب حـد فی هذا الفرض أصـلا غایة الأمر أنه إن سرق ثانیا تقطع رجله الیسری.

إذا لم یکن له یسار و لا یمین

قال المحقق: و لو لم یکن یسار قطعت رجله الیسری.

أقـول: المفروض انه لاـ یمین له و لاـ یسـار فعن المبسـوط یقطع رجله الیسـری و فی کشف اللثـام عن النهایـة: الیمنی [۱] قال صاحب الجواهر: و لعله لأنه أقرب الی الید الیمنی. انتهی.

و فیه أنه لا ریب أن الأقربیة لا وجه لتعیینه.

---

[۱] راجع کشف اللثام ج ۲ ص ۲۴۹ لکن لا یخفی أنی لم أجد ذلک فی النهایة فإن تعبیره فی الفرض هو قطع رجله فراجع ص ۷۱۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۸۹

حبس السارق الذی لا ید له و لا رجل

قال المحقق: و لو سرق و لا ید له و لا رجل حبس.

أقول: ذهب الیه الشیخ فی النهایة، قال فی الجواهر: و لعله لثبوته عقوبة للسرقة فی الجملة. انتهی.

و فیه ما تقدم من أن هذا لا یقوم بإثبات المطلب.

اشکال المحقق

قال المحقق: و فی الکل إشکال من حیث أنه تخط من موضع القطع فیقف علی إذن الشرع و هو مفقود.

أقول: قال فی المسالک فی شـرح العبارة: الأصل فی قطع السارق أن یقطع یده الیمنی فی السـرقة الأولی ثم رجله الیسری فی الثانیة ثم یخلد الحبس فی الثالثة و لم یرد قطع غیر ذلک فلذلک وقع الإشکال فی هذه المواضع:

فمنهـا مـا إذا لم یکن له یمین حـال السـرقة الأـولی فقال الشـیخ فی النهایـة: یقطع یساره لعموم فاقطعوا أیـدیهما، الصادق بالیسار غایته تقدیم الیمین علیها بالسـنّة فإذا لم یوجد قطعت الیسار لوجوب امتثال ما دلت علیه الآیة بحسب الإمکان و قال فی المبسوط: ینتقل إلی رجله الیسـری لأنها محل القطع حدا للسرقة فی الجملة بل بعد قطع الیمنی و قد حصل، و المصنف استشکل فی القولین معا لأنه خروج عن موضع الإذن الشـرعی فی القطع، و محل الخلاف ما إذا قطعت یمینه بغیر السـرقة و کان قطعها قبل السـرقة کما أشـرنا إلیه فلو کان قطعها بها فلا إشـکال فی الانتقال الی الرجل کما أن قطعها لو وقع بعد السـرقة فلا إشـکال فی عدم الانتقال إلی غیرها بل یسقط القطع

لفوات محله كما أشرنا إليه فى المسألة السابقة التى كان محلها هنا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۰

و منها ما لو سرق و لا يد له يمينا و لا يسارا قال الشيخ قطعت رجله اليسرى و هو أولى بالحكم فى السابق على قول المبسوط لأن الرجل اليسرى فى محل القطع حيث ينتقل الحكم عن اليد و فيه الإشكال السابق.

و منها ما لو سرق و لا يد له و لا رجل إما مطلقا أو المنفى اليد اليمنى و الرجل اليسرى اللتين هما محل القطع شرعا قال الشيخ: حبس كما يحبس فى المرة الثالثة بعد قطع يده و رجله لأن هذا بمعناه. و فيه الإشكال لأن النص إنما ورد بكون الحبس عقوبة فى المرة الثالثة بعد القطعين و لم يتحقق هنا فإتيانه عقوبة عن المرة الأولى تخط عن موضع الإذن من الشارع و قياس مع وجود الفارق. انتهى.

أقول: و هذا هو الحق لأن المورد الأول مثلا من مواضع الإشكال و هو ما إذا لم يكن له يمين حال السرقة الأولى الذى قد وقع البحث فيه قبل ذلك و مر ان للشيخ نظرين و رأيين أحدهما ما أفاده فى النهاية من الانتقال الى اليد اليسرى ثانيهما ما ذهب إليه فى المبسوط و هو قطع الرجل اليسرى و استدل على ذلك بأنه من مواضع القطع فى الجملة بخلاف اليد اليسرى فليست هى من مواضع القطع.

و غير خاف أن هذا الاستدلال ليس بتام و ذلك لأنه يشبه القياس، أو أنه من قبيل ما يستنبط من العلة، فإن كون الرجل محل القطع فى السرقة الثانية بعد قطع اليمنى للسرقة الأولى لا يدل على قطع الرجل اليسرى للسرقة الأولى عند عدم اليد اليمنى. و يتوجه عليه ما ذكره المحقق من أنه تخطّ عن موضع الاذن.

كما أن القول الآخر و هو قطع اليسار أيضا لا يخلو عن كلام و ذلك لأن المستفاد من الروايات أن المراد من الأيدى، الأيمان، لا المطلق فاذا لا وجه للانتقال الى اليد اليسرى عند فقد اليمنى فإذا صرح الإمام عليه السلام بقطع اليد اليمنى فى السرقة الأولى و الرجل اليسرى فى الثانية ثم بعد ذلك لو سرق يحبس مؤبدا فإنه يعلم أن ما يقطع من الأيدى هو اليمين لا غير ثم بعد ذلك يقطع اليسرى و لا غير و بعد ذلك لا قطع بل ينتقل إلى الحبس و كذلك الروايات الناطقة عن قول الإمام عليه السلام: إنى لأستحيى إلخ.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۱

و على الجملة فيعلم من تلك الأخبار أن اليد اليسرى ليست موردا للحكم أصلا و ليس ذكر اليد اليمنى من باب أحد المصاديق لليد. هذا كله مضافا إلى الشبهة الدارئة. و هكذا الإشكال فى المواضع الباقية التى ذكر الشهيد الثانى ورود الاشكال فيها كما أن المحقق صرح بأن فى الكل الإشكال.

التوبة قبل الثبوت و بعده

قال المحقق: و يسقط الحد بالتوبة قبل ثبوته و يتحتم لو تاب بعد البينة و لو تاب بعد الإقرار قيل يتحتم القطع و قيل يتخير الإمام فى الإقامة و العفو على رواية فيها ضعف.

أقول: أما سقوط خصوص الحد عنه إذا تاب قبل ثبوت الحد ففى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه. انتهى.

و يدل على ذلك قسم من الأخبار منها ما هو مخصوص بالمورد. و منها ما يعم المورد و غيره.

فالأول صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: السارق إذا جاء من قبل نفسه تائبا إلى الله عز و جل ترد سرقته إلى صاحبها و لا قطع عليه «۱».

و من الثانى مرسل جميل بن دراج عن رجل عن أحدهما عليهما السلام فى الرجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم ذلك منه و لم يؤخذ حتى تاب و صلح فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحد. قال ابن أبى عمير: قلت: فإن كان امرءا غريبا. «۲».

و مقتضى الصحيحة وجوب الرد إذا تاب قبل الحد فحينئذ يسقط الحد، فلو لم يرد فهل هناك تقطع يده؟ حيث إن العين المسروقة موجودة لا عذر فى ردها و لو كان تائبا لكان يردها و لا أقل من الإعلان و الاسترضاء لو كان له عذر من ردها.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۶ من مقدمات الحدود ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۶ من مقدمات الحدود ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۲

ثم إنه هل رد القیمة کرد العین أو أن الحکم مخصوص برد العین، و الکلمات متضمنة للتوبة فهل الرد شرط فیها أم لا، و علی الأول هل هو شرط مطلقا أو عند عدم العذر؟

مقتضی الاستصحاب جریان حکم القطع فی کل الصور و إنما الخارج هو ما إذا رد لکن مقتضی القاعدة أنه إذا کان عدم الرد مستندا إلی العذر فلا حد هناک، و المقدار المسلم فی المقام أنه مع الرد یسقط الحد إذا کان قد تاب.

ثم ان الکلمات متضمنة للتوبة فقط بلا تقیید بقید آخر کالصلاح أو إتیان أمر جمیل، فهی مطلقة.

و اما الأخبار فصحیح عبد الله بن سنان قد قید فیه برد سرقته علی صاحبها و مرسلة جمیل بن دراج فقد قیدت بعدم العلم به و عدم الأخذ حتی تاب و صلح و عرف منه أمر جمیل، فبمجرد التوبة بدون ما ذکر من القیود یشکل سقوط الحد کذا ذکره بعض المعاصرین قدس سره «۱».

و علیه فتبقی الموارد التی لم تقترن التوبة بهذه الأمور محل الإشکال.

و یحتمل أن یجری هناک استصحاب القطع الا ان یتمسک بقاعدة درء الحدود بالشبهات.

اللهم إلا ان لا یکون ذکر هذه الأمور عندهم للتقیید و ثبت عدم استظهارهم ذلک عن الروایات بان کان ذکرها لحصول الاطمئنان بالنسبة لغیر المبالین و علیه فلا حاجة إلیها إذا حصل الاطمئنان بتوبته.

ثم إن روایة جمیل لیس فیها ذکر عن رد السرقة و إنما اقتصر فیها بذکر التوبة و صلاحه و عرفان الجمیل منه و علی هذا فلا أثر له فی سقوط الحد. اللهم إلا أن یکون الرد من أظهر مصادیق الصلاح و الأمر الجمیل.

و أما لو تاب بعد البینة فهناک یتحتم الحد علی ما ذکره المحقق. و فی الجواهر بلا

(۱) راجع جامع المدارک ج ۷ ص ۱۶۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۳

خلاف محقق أجده فیه و إن قیل أطلق الحلبیان جواز عفو الإمام إذا تاب بعد الرفع، لکن علی تقدیره محجوج بالاستصحاب و إطلاق قول أمیر المؤمنین علیه السلام. و غیر ذلک مما عرفته سابقا.

و مراده من قول علی علیه السلام هو کلامه للأشعث و إلیک متن الروایة:.

عن أبی عبد الله الرقی عن بعض أصحابه عن بعض الصادقین علیهم السلام قال: جاء رجل إلی أمیر المؤمنین علیه السلام فأقر بالسرقة فقال له: أ تقرأ شیئا من القرآن؟ قال: نعم سورة البقرة قال: قد وهبت یدک لسورة البقرة قال:

فقال الأشعث: أ تعطل حدا من حدود الله؟ فقال: و ما یدریک ما هذا؟ إذا قامت البینة فلیس للإمام أن یعفو و إذا أقر الرجل علی نفسه فذاک إلی الإمام ان شاء عفا و إن شاء قطع «۱».

و عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أقیمت علیه البینة بأنه زنی ثم هرب قبل أن یضرب قال: إن تاب فما علیه شیء و إن وقع فی ید الإمام أقام علیه الحد و ان علم مکانه بعث إلیه «۲».

و اما التمسک بإطلاق صحیح ابن سنان و مرسل جمیل لإثبات سقوط الحد بالتوبة و لو بعد قیام البینة.

ففیه أنه لا إطلاق أصلا خصوصا بالنسبة إلی مرسل جمیل حیث إن قوله: و لم یؤخذ حتی تاب و صلح متعلق بالتوبة قبل الأخذ، فأین

هـذا الإطلاق الـذی ذکره فی الجواهر کی یحتاج إلی الجواب کما قـد أجاب هو عنه؟ کما أن ظاهر روایة ابن سـنان أیضا أنه قد تاب باختیاره قبل المرافعة.

هذا مضافا إلی أنه یلزم علی ذلک تحتم السقوط لا ما ذکره من تخییر الإمام و جواز عفوه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۸ من مقدمات الحدود ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۶ من مقدمات الحدود ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۴

و قد یستدل لذلک الی السقوط بأولویة عقاب الدنیا من سقوط عقاب الآخرة و من المعلوم سقوط العقاب فی الآخرة بالتوبة فإذا سقط عذاب الآخرة مع کونه أشق و أصعب فعذاب الدنیا الذی هو أسهل، أولی بالسقوط مع التوبة.

و فیه أن جعل الحد لمصلحة حفظ النظام و لا تعلق له بعذاب الآخرة حتی یدل سقوطها علی سقوطه و لا وجه لقیاس أحدهما بالآخر.

و أما لو تاب بعد الإقرار ففیه قولان:

أحدهما لابن إدریس و هو أنه یتحتم القطع.

ثانیهما أنه یتخیر الإمام فی الإقامة و العفو حکاه فی الجواهر عن النهایة و الجامع و إطلاق الکافی و الغنیة.

و یتمسک للأول بأمور:

منها أصالة عدم سقوط الحد بالتوبة بعد الإقرار.

و منها عمومات حجیة الإقرار.

و منها خصوص صحیح الحلبی و صحیح ابن مسلم.

فعن الحلبی عن أبی عبـد الله علیه السـلام فی رجل أقر علی نفسه بحـد ثم جحـد بعـد، قال: إذا أقر علی نفسه عنـد الإمام أنه سـرق ثم جحد قطعت یده و إن رغم أنفه و إن أقر علی نفسه أنه شرب خمرا أو بفریة فاجلدوه ثمانین جلدة. «۱».

و عن محمد بن مسـلم عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من أقر علی نفسه بحد أقمته علیه إلا الرجم فإنه إذا أقر علی نفسه ثم جحد لم یرجم «۲».

و اعتمد فی الثانی علی أمور:

منها الاعتماد علی سقوط عقاب الآخرة الذی هو أعظم، بالتوبة.

و منها روایة البرقی التی مر نقلها آنفا فی رجل أقر بالسرقة عند الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام و انه قد وهبه لسورة البقرة.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۲ من مقدمات الحدود ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۲ من مقدمات الحدود ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۵

و أجیب عن الأـول بـأنه لا یقاس هـذا بـذاک و إلا لکان یلزم السـقوط حتما لا تخییرا، و عن الثانی بأن فیها ضـعفا بالإرسال و غیره، و علی هـذا فالتوبـة بعد الإقرار کالتوبة بعد إقامة البینة فی تحتم القطع و أما التوبة قبله فهی مسـقطة للحد کما یظهر ذلک من خبر أصـبغ بن نباته فی امرأة أقرت بالزنا عنـد أمیر المؤمنین علیه السـلام و یظهر منها أیضا أنه لیس شـیء أصـلا حتی التعزیر فلا وجه لما قد یقال من أنه إذا سقط الحد یجب التعزیر.

إذا قطع الحداد یساره

قال المحقق: و لو قطع الحدّاد يساره مع العلم فعليه القصاص و لا يسقط قطع اليمين بالسرقة و لو ظنها اليمين فعلى الحداد الدية، و هل يسقط قطع اليمين؟ قال في المبسوط:

لا- لتعلق القطع بها قبل ذهابها و في رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام إن عليا عليه السلام قال: لا تقطع يمينه و قد قطعت شماله.

أقول: اما قطع يد الحداد إذا قطع يسار السارق بدلا عن يمينه فهو واضح لأنه قطع يدا لم يؤمر بقطعها و كان ذلك عن عمد منه، و عموم أدلة القصاص تشمله، إلا إذا كان ذلك عن إذن منه في ذلك بناء على أن الإذن يوجب سقوط القصاص. و البحث موكول الى محله و إلا- فبحسب الظاهر لا- أثر للإذن في ذلك لعدم كون الاختيار بيده كما أن إذنه لا ينافي القصاص، و توقف القصاص على المطالبة لا ينافي ما ذكرناه كما أن من اذن غيره في أن يقتله فإن للوارث المطالبة بدمه، و على الجملة فعليه القصاص و ذلك لعموم أدلته.

و أما أنه كيف يمكن التعمد في ذلك فلأنه قد يكون محبا له و يتصور في نفسه الترحم عليه فلا يقطع يمينه التي بها يتمكن من إتيان الأمور فلذا يدع يمينه و يقطع يساره، و إلا فلا ينشأ هذا من العداوة.

و هل يقطع يمين السارق حينئذ أم لا؟ صرح المحقق بعدم سقوط قطعها و ذلك

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۶

لأن الواجب هو قطع اليمين و لم يؤت به و لا يخلفه ما ليس بواجب و قد نفى عنه في الجواهر الخلاف و الإشكال.

و قد استدل على ذلك بالأصل و إطلاق الأدلة و أنه قد تعلق الحق باليمين قبل ذلك، و الجناية على اليسرى لا تقوم مقامها لأنها خلاف الحق.

و أما إذا لم يتعمد في ذلك بل كان ذلك خطأ بأن ظن أنها اليمين و قطعها ثم بان أنها كانت اليسار فهنا يكون الدية على الحداد لأنه من قبيل شبه العمد الذي يقتضي الدية.

و هل يوجب ذلك سقوط وجوب قطع اليمين أو أنه بعد باق على حاله؟

هنا قولان:

أحدهما عدم السقوط و يدل عليه الأصل و كذا استصحاب بقاء الحد إلى أن يثبت المزيل، و إطلاق الأدلة، و تعلق حق القطع بها قبل ذهاب اليسرى. و قد ذهب إلى ذلك الشيخ في المبسوط قال: فإن قال القاطع: دهشت و ما علمت أنها يساره أو علمتها يساره لكني ظننت أن قطعها يقوم مقام اليمين فلا قود على القاطع و عليه الدية و يقطع يمين السارق و قال قوم: لا يقطع، و الأول أقوى لأن يساره ذهبت بعد وجوب القطع في يمينه كما لو ذهبت قصاصا و من قال يسقط القطع عن يمينه قال: لأن اعتقاد القاطع أنه يقطعها بالسرقة مكان يمينه شبهة يسقط القطع عن يمينه انتهى «۱».

و استقرب هذا القول العلامة في التحرير- ۲۳۱. فقال: لو سبق الحداد فقطع اليسرى عمدا فالقصاص عليه و القطع باق و إن غلط فالأقرب وجوب الدية عليه و بقاء الحد.

ثانيهما ما ذهب إليه الصدوق في الفقيه و العلامة في المختلف و هو أنه لا يقطع يمينه بعد أن قطعت يساره خطأ. قال الأول: و إذا أمر الإمام بقطع يمين السارق فقطع يساره بالغلط فلا يقطع يمينه إذا قطعت يساره «۲».

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۳۹.

(۲) من لا يحضره الفقيه ج ۴ ص ۶۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۷

و قال فی المختلف بعد نقل هذا الکلام عن الصدوق: و هو الأقوی.

أقول: و یدل علی ذلک أمور:

منها روایة محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل أمر به ان تقطع یمینه فقدمت شماله فقطعوها و حسبوها یمینه و قالوا إنما قطعنا شماله، أ تقطع یمینه؟ قال: فقال: لا، لا تقطع یمینه قد قطعت شماله. «۱»

و منها ما استدل به فی المختلف- بقوله: لنا أنه قطع مساوی الیمین فیسقط القطع لاستیفاء مساوی الحق منه.

و منها ما تقدم من اهتمام الشارع و عنایته ببقاء الواحدة و عدم قطع کلتا الیدین کیلا یتضیق علیه العیش إذا کان قد بقی و لیس له ید.

نعم تخلص فی الجواهر عن روایة قیس بضعف الخبر و عدم الجابر.

و فیه أن الظاهر أنه معتبر و القول بضعفه ضعیف. فراجع و انظر الی سلسلة سنده، نعم یمکن الإشکال باعراض المشهور عنه حیث إن العامل به هو الفقیه و المختلف، و علی الجملة فعلی تقدیر الضعف أو الأعراض فلا یعمل به.

و لو فرض التعارض بینه و بین ما دل علی أنه تقطع الیمین علی کل حال کروایة ابن سنان ب ۱۱ ح ۱، فهناک یتمسک بقاعدة الدرء. [و إن کان یحتمل فیها أن المراد من (کل حال) یعنی سواء کان یساره شلاء أو یمینه أو کان کلاهما صحیحتین و علیه فلا ربط لها بمقطوع الیسار و لا تعارض بینها و بین روایة ابن قیس، و علی فرض کون روایة ابن سنان عامة شاملة لمقطوع الیسار فروایة محمد بن قیس أخص و تقدم هذه علیها.] [۱]

اللهم إلا أن یقال بأنه مع وجود الاستصحاب لا شبهة کی یتمسک بقاعدة الدرء فإنه یرفعها نظیر قوله (ع) کل شیء لک طاهر حتی تعلم أنه قذر، مع استصحاب النجاسة.

---

[۱] بین المعقوفتین کان من دفتر مذاکرات سیدنا الأستاذ الأکبر.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۶ من أبواب حد السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۸

و اما قطع المساوی الذی ذکره فی المختلف ففیه أن الیسار لیست متعلقة للحق بل هی أجنبیة عنه فکیف یحکم بأن قطع الیسار یسقط وجوب قطع الیمین، و الحق أنه مشکل جدا و کأنه یشبه القیاس.

و أما عدم قطع یمینه لئلا یبقی بلا یدین، ففیه أنه لو کان ظاهر قوله علیه السلام: إنی لأستحیی إلخ هو أن هذا هو حکم الله فهو حسن، أما إذا کان الظاهر منه أن له علیه السلام اختیار ذلک و أن هذا أمر مختص به فلا، و الظاهر هو الثانی لأن نسب الاستحیاء إلی نفسه.

و فی کشف اللثام- ۲۵۰: إن الخبر و حصول الشبهة به دلیل التنزل. انتهی.

یعنی إن خبر محمد بن قیس و حصول الشبهة بهذا الخبر دلیل علی تنزیل الیسری منزلة الیمنی و أورد علیه فی الجواهر بقوله: لا حاصل له [۱].

حسم ید السارق بعد القطع

قال المحقق: و إذا قطع السارق استحب حسمه بالزیت المغلی نظرا له و لیس بلازم.

أقول: و مستند ذلک هو الأخبار و ما روی من فعل النبی و الوصی صلی الله علیهما و آلهما و أمرهما بالحسم أو المعالجة منها ما روی عنه صلی الله علیه و آله أنه أتی بسارق فقال: اذهبوا فاقطعوه ثم احسموه [۲] الی غیر ذلک من الاخبار التی یستفاد منها ذلک.

[۱] تحصل من جميع كلام سيدنا الأستاذ الأكبر أنه لا فرق فى الصورتين فلا يسقط الحد عن السارق بقطع يساره عمدا أو خطأ و هذا هو الذى ذهب اليه صاحب الجواهر.

لكن لا يخفى أن بعض أعاظم العصر رضوان الله عليه نفى الحد فى كلتا الصورتين كما ان بعض الزعماء قدس سره الشريف اختار سقوطه فى صورة الخطأ دون العمد. و لعل القول الأخير لا يخلو عن قوة.

[۲] روى ذلك عن سنن البيهقى– ۸– ۲۷۱ و راجع وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۳۰ من أبواب حد السرقة.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۱۹۹

و يدل على ذلك أيضا أن المقصود ليس هو قتله بل قطع يده فإذا لم يحسم فربما لا يقطع الدم فيموت. [۱]

و لو كان فى ذلك مؤنة فهل هى على الحاكم أو على السارق؟

الظاهر أنه عليه لا ـ على الحاكم و ذلك لان ذلك ليس من باب الحد حتى يكون على الحاكم و إنما ذلك لمصلحة السارق و إبقاء عليه.

و ذهب بعض العامة إلى أنه حق لله تعالى و من تتمة الحد لأن فيه مزيد إيلام و عليه فيكون مؤنة الحسم على الإمام.

فى عدم ضمان سراية الحد.

قال المحقق: و سراية الحد ليست مضمونة و إن أقيم فى حر أو برد لأنه استيفاء سائغ.

أقول: هذا الكلام على إطلاقه ليس بتام و ذلك لأنه إذا علم أو ظن أن اجراء الحد فى الحر أو البرد يوجب السراية فمقتضى القواعد الكلية هو الضمان و إنما يصح القول بعدم الضمان إذا كانت السراية مستندة إلى نفس القطع، و على الجملة إذا كانت السراية مستندة الى إجراء الحد فى الحر أو البرد فهو مضمون.

مسائل

الأولى منها فى إعادة العين المسروقة

قال المحقق: الخامس فى اللواحق و هى مسائل الأولى يجب على السارق اعادة العين المسروقة و إن تلفت اغرم مثلها أو قيمتها إن لم يكن له مثل و إن نقصت فعليه أرش النقصان و لو مات صاحبها دفعت إلى ورثته و إن لم يكن له وارث فإلى الإمام.

أقول: كل ما ذكره مقتضى القواعد فإن على السارق رد العين المسروقة إلى المسروق عنه و ان كان قد قطع يده، و لو تلفت العين فعليه المثل فى المثليات

[۱] قد يبدو فى الذهن أن هذا يفيد الوجوب بل و كذا الرواية إلا أنى لم أجد تصريحا منهم بالوجوب.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۰

و القيمة فى القيميات و لا فرق فى الغرامة و الضمان بين كونه موسرا أو معسرا و أيسر بعد ذلك، و يجب على المعسر أن يستسعى فى أداء ذلك نعم لو لم يمكن له الاستسعاء فهل يسقط الضمان أو أنه لا يسقط و يؤدى من بيت المال كما فى المديون الذى لا يتمكن من أداء دينه؟

الظاهر أنه لا وجه لكونه على بيت المال. فهذا قد سرق و يكون ضمانه فى بيت المال؟! اللهم إلا أن يقال: على ذلك يلزم ضياع مال

المسروق عنه فلا بعد فی القول بکونه فی بیت المال و علی عهدة الإمام کیلا یلزم ضیاع مال امرء مسلم.

ثم إنه یدل علی الضمان مضافا إلی کونه مقتضی القواعد عدة من الأخبار فعن سلیمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: إذا سرق السارق قطعت یده و اغرم ما أخذ «۱».

و عن صالح بن سعید رفعه عن أحدهما علیهما السلام قال: سألته عن رجل یسرق فتقطع یده بإقامة البینة علیه و لم یرد ما سرق کیف یصنع به فی مال الرجل الذی سرقه منه؟ أو لیس علیه رده و ان ادعی أنه لیس عنده قلیل و لا کثیر و علم ذلک منه؟ قال: یستسعی حتی یؤدی آخر درهم سرقه «۲».

و عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: السارق یتبع بسرقة و إن قطعت یده و لا یترک أن یذهب بمال امرئ مسلم «۳».

ثم إن ظاهر لفظة الغرامة المذکورة فی روایة سلیمان هو إرادة صورة التلف فإن العین إذا کانت موجودة فعلیه ردها و لا غرامة هناک.

قال فی مجمع البحرین:

قوله. تعالی إن عذابها کان غراما، ای هلاکا، و یقال: غراما ملازما و منه الغریم

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد السرقة ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد السرقة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۱

و هو الذی علیه الدین لأنه یلزم الذی علیه الدین به. و الغریم الذی علیه الدین.

انتهی.

اللهم إلا أن یکون قد أرید منه هنا الأعم من صورة وجود العین و تلفها فیردها بنفسها فی الأولی، و المثل أو القیمة فی الثانیة.

و علی الجملة فالحکم مسلم لا خلاف فیه بیننا کما فی الجواهر بل هو کالضروری من المذهب کذلک.

نعم قد ینقل خلاف عن بعض العامة کأبی حنیفة حیث قال: لا أجمع بین القطع و الغرم للعین التالفة فإن غرم له سقط القطع و إن سکت المالک حتی قطع سقط الغرم. [۱] و عن العین الباقیة: إن صنع فیها فأبدلها و جعلها کالمستهلکة لم یردها کما إذا صبغ الثوب اسود لا احمر فإن السواد بمنزلة استهلاکه و کما إذا صنع من الحدید أو النحاس آلة أو آنیة لا من أحد النقدین فإن الصنعة فیهما غیر متقومة و لذا لا یرفع عنهما حکم الربا. انتهی.

أقول: و لا دلیل علی ما ذکره، و لعله مبنی علی قیاساته المعروفة عنه و کذا ما عن مالک من اختصاص الغرم بصورة الیسار.

و أما أن أرش النقصان علیه إذا نقصت فلأن المال المسروق کالمغصوب فیجری علیه حکمه و لذا لو زادت بکون الزیادة و النماء للمالک لا للسارق کما انه لیست للغاصب.

و أما وجوب دفعها إلی الورثة لو مات صاحبها و مع عدم الوارث فإلی الإمام، فمستنده مضافا الی اقتضاء القواعد ذلک، هو الأخبار:

---

[۱] قال فی الفقه علی المذاهب الأربعة ج ۵ ص ۲۰۰: الحنیفة و الحنابلة قالوا إذا ثبتت الجنایة علی السارق فلا یجتمع علیه وجوب الغرم مع القطع و إن تلف المسروق هلاکا أو استهلاکا فلا- یضمن فإن غرم فلا قطع و ان قطع فلا غرم أما إذا قطع السارق، و العین قائمة فی یده ردت علی صاحبها لبقائها علی ملکه من غیر خلاف و للمسروق منه الخیار فإن اختار الغرم لم یقطع السارق و ان اختار القطع فلا غرامة علیه. المالکیة قالوا: إن کان السارق موسرا وجب علیه القطع و الغرم و إن کان معسرا لم یجب علیه الضمان بل یقطع فقط إلخ و راجع أیضا المبسوط ج ۸ ص ۴۳ کتاب السرقة.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۲

فعن حمزة بن حمران قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سارق عدا على رجل من المسلمين فعقره و غصب ماله ثم إن السارق بعد تاب فنظر إلى مثل المال الذى كان غصبه للرجل و حمله إليه و هو يريد أن يدفعه إليه و يتحلل منه مما صنع به فوجد الرجل قد مات فسأل معارفه: هل ترك وارثا و قد سألنى أن أسألك عن ذلك حتى ينتهى إلى قولك قال:

فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن كان الرجل الميت توالى إلى أحد من المسلمين فضمن جريرته و حدثه و أشهد بذلك على نفسه فإن ميراث الميت له و إن كان الميت لم يتوالى إلى أحد مات فإن ميراثه لإمام المسلمين فقلت: فما حال الغاصب؟ فقال: إذا هو أوصل المال إلى إمام المسلمين فقد سلم و أما الجراحة فإن الجروح تقتص منه يوم القيامة «۱».

المسألة الثانية فی سرقة اثنين نصابا

قال المحقق: إذا سرق اثنان نصابا ففى وجوب القطع قولان قال فى النهاية: يجب القطع، و قال فى الخلاف: إذا نقب ثلاثة فبلغ نصيب كل واحد نصابا قطعوا و إن كان دون ذلك فلا قطع و التوقف أحوط.

أقول: محل الكلام هو ما إذا كان يدهما على هذا النصاب الواحد و إلا فلو أخرج كل منهما نصف نصاب فإنه لا يؤثر فى القطع بلا خلاف.

ثم ان فى محل البحث قولين للشيخ الطوسى رضوان الله عليه فأفتى فى النهاية بوجوب القطع و اختار فى الخلاف و المبسوط عدمه.

و ذهب إلى الأول الشيخ المفيد و السيد المرتضى و جميع أتباع الشيخ، بل عن الانتصار و الغنية الإجماع عليه، و إلى الثانى ابن الجنيد و ابن إدريس و العلامة، بل نسب إلى عامة المتأخرين كما فى الجواهر.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد السرقة ح ۵.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۳

و مستند الأول أى قطع يد كل منهما أولا صدق إخراجهما للنصاب الذى هو شرط قطع يد المخرج، و هذا العمل مستند إليهما فترك قطعهما يستلزم سقوط الحد مع وجود شرطه و قطع أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح فلم يبق إلا قطعهما.

و ثانيا رواية قضاء أمير المؤمنين عليه السلام:

عن محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى نفر نحروا بعيرا فأكلوه فامتحنوا أيهم نحروا فشهدوا على أنفسهم أنهم نحروه جميعا لم يخصوا أحدا دون أحد فقضى عليه السلام أن تقطع أيمانهم «۱».

و يرد على الأول ان الشك فى صدق إخراج كل واحد نصابا كاملا و ذلك لأنهما معا قد أخرجا نصابا و هو شىء آخر، و الصدق الذى ادعاه صدق مجازى و إلا فلا يصدق حقيقة إنه قد اخرج كل منهما نصابا كاملا.

و أما الثانية ففيه أن الرواية قضية فى واقعة و لا نعلم وجهها كاملا و لعله كان نصيب كل واحد منهم بمقدار النصاب.

هذا مضافا إلى أن روايات اعتبار النصاب فى قطع يد السارق المروية فى ب ۲ أظهر من هذه التى لها نوع إجمال من جهة أن كيفية نحر الجماعة غير معلومة، فإن النحر هو إيقاع السكين فى نحر البعير و هذا الأمر يتحقق بواحد و لا يحتاج إلى أزيد و إن كان قد أمسكه جماعة فإن إمساكهم لا يطلق عليه النحر و هذه الروايات العديدة ظاهرة جدا فى اعتبار استقلال كل بنصاب واحد فراجع.

و أما مستند القول الثانى فهو ما ذكره فى المختلف ص ۷۷۲ بقوله: لنا أصالة البراءة و لأن كل واحد منهم لا يفعل الموجب و إلا لزم استناد الفعل الواحد إلى علل كثيرة و هو محال فالصادر عن كل واحد بعضه، و بعض الشىء ليس نفس ذلك الشىء، و إذا انتفى السبب انتفى الحكم انتهى.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳۴ من أبواب حد السرقة ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۴

و اختار ذلک فی المسالک و الجواهر و هو کذلک فإن الظهورات مضافا إلی الأصل تقتضی اعتبار النصاب فی عمل کل سارق حتی تقطع یده. هذا مضافا إلی قاعدة دره الحدود بالشبهات لو کانت هناک شبهة.

قال الشیخ فی الخلاف مسألة ۸: إذا نقب ثلاثة و دخلوا و اخرجوا بأجمعهم متاعا فبلغ نصیب کل واحد منهم نصابا قطعناهم بلا خلاف و إن کان أقل من نصاب فلا قطع سواء کانت السرقة ثقیلة أو خفیفة و به قال أبو حنیفة و أصحابه و الشافعی و قال مالک: إن کانت السرقة ثقیلة فبلغت قیمتها نصابا قطعناهم کلهم و إن کانت خفیفة ففیه روایتان إحداهما کقولنا و الثانیة کقوله فی الثقیلة و روی أصحابنا أنه إذا بلغت السرقة نصابا و أخرجوا بأجمعهم وجب علیهم القطع و لم یفصلوا، و الأول أحوط دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و أیضا فما اعتبرناه مجمع علی وجوب القطع به و ما ذکروه لیس علیه دلیل، و لأصل براءة الذمة. انتهی.

و وجه توقف المحقق فی المقام أن الروایة الصحیحة فیها ما ذکرناه، و المرسلة المنقولة فی عبارة الخلاف قال فی الجواهر: لم یعرف من أحد نقلها، و جبرها بالشهرة المتقدمة معارض بوهنه بالشهرة المتأخرة انتهی فالتوقف أحوط.

و التوقف لو أرید به التوقف فی العمل کما هو الظاهر فهو واضح، و لو أرید به التوقف فی الفتوی فهنا أیضا یجری الدرء و کیف کان فلا یقطع.

المسألة الثالثة

قال المحقق: لو سرق و لم یقدر علیه ثم سرق ثانیة قطع بالأخیرة و اغرم المالین و لو قامت الحجة بالسرقة ثم أمسکت حتی قطع ثم شهدت علیه بأخری قال فی النهایة:

قطعت یده بالأولی و رجله بالثانیة استنادا إلی الروایة و توقف بعض الأصحاب فیه و هو أولی.

أقول: قد تقدم البحث فی هذه المسألة آنفا فراجع قوله: و لو تکررت السرقة فالحد الواحد کاف إلخ. فراجع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۵

الرابعة فی توقف القطع علی مطالبة المسروق منه

اشارة

قال المحقق: قطع السارق موقوف علی مطالبة المسروق منه فلو لم یرافعه لم یرفعه الإمام و إن قامت البینة.

أقول: إن السرقة و إن کانت ذات جهتین حق الله و حق الآدمی إلا أنه قد غلب فیها الحیث الثانی و لذا حکموا بأن مجرد إثباتها لا یکفی فی الحکم بالقطع بل ذلک موقوف علی الترافع إلی الحاکم و ادعاء صاحب الحق أی المسروق عنه أو وکیله.

و علی هذا فلو قامت البینة علی السرقة إلا أنها کانت حسبة أو علم الحاکم بنفسه بالسرقة أو جاء السارق عند الحاکم و أقر بالسرقة بلا ترافع إلیه فإنه لا یحکم علیه بالقطع و قد أفتی الأصحاب أیضا باعتبار الترافع فی القطع.

و یدل علی ذلک خبر الحسین بن خالد عن ابی عبد الله علیه السلام قال:

سمعته یقول: الواجب علی الإمام إذا نظر إلی رجل یزنی أو یشرب الخمر أن یقیم علیه الحد و لا یحتاج إلی بینة مع نظره لأنه أمین الله

فی خلقه و إذا نظر إلی رجل یسرق أن یزبره و ینهاه و یمضی و یدعه. قلت: و کیف ذلک؟ قال: لأن الحق إذا کان لله فالواجب علی الإمام إقامته و إذا کان للناس فهو للناس «۱».

لکن یشکل الأمر أنه معارض بصحیحة الفضیل قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: من أقر علی نفسه عند الإمام بحق من حدود الله مرة واحدة حرا کان أو عبدا أو حرة کانت أو أمة فعلی الإمام أن یقیم الحد علیه للذی أقر به علی نفسه کائنا من کان إلا الزانی المحصن فإنه لا یرجمه حتی یشهد علیه أربعة شهداء فإذا شهدوا ضربه الحد مأة جلدة ثم یرجمه قال: و قال أبو عبد الله علیه السلام: و من أقر علی نفسه عند الإمام بحق حد من حدود الله فی حقوق المسلمین فلیس علی الإمام أن یقیم علیه الحد الذی أقر به عنده حتی یحضر صاحب الحق أو ولیه

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳۲ مقدمات الحدود ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۶

فیطالبه بحقه قال: فقال له بعض أصحابنا: یا أبا عبد الله فما هذه الحدود التی إذا أقر بها عند الإمام مرة واحدة علی نفسه أقیم علیه الحد فیها؟ فقال: إذا أقر علی نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله و إذا أقر علی نفسه أنه شرب خمرا حده فهذا من حقوق الله و إذا أقر علی نفسه بالزنا و هو غیر محصن فهذا من حقوق الله قال: و اما حقوق المسلمین فإذا أقر علی نفسه عند الإمام بفریة لم یحده حتی یحضر صاحب الفریة أو ولیه و إذا أقر بقتل رجل لم یقتله حتی یحضر أولیاء المقتول فیطالبوا بدم صاحبهم «۱».

فتری التصریح فیها بأن السرقة من حقوق الله تعالی و یکفی فیه الإقرار، و هی معتضدة بعدة روایات دالة علی أن للإمام أن یقطع ید المقر بالسرقة.

قال بعض المعاصرین رضوان الله علیه بان الترجیح مع صحیحة الفضیل لموافقتها للکتاب و السنة الدالین علی قطع ید السارق و لم یثبت تقیید ذلک بمطالبة المسروق منه و إنما الثابت سقوط الحد فیما إذا عفی المسروق منه قبل رفع الأمر إلی الحاکم و الثبوت عنده انتهی «۲».

و ما أفاده مبنی علی مبناه من عدم الاعتناء بالشهرة مطلقا فقد تقدم أن الأصحاب أخذوا بروایة ابن خالد بل فی الریاض لم یتعرض أصلا لغیر هذه الروایة. و علی الجملة فالترجیح عنده لروایة الفضیل لموافقتها للآیة الکریمة الآمرة بالقطع و الروایات الناطقة بأن للإمام أن یقطع ید المقر.

و اما علی ما نقول به من الاعتماد علی المشهور لجبر الضعف و فی مقام الترجیح، فلا محالة یکون الترجیح لروایة ابن خالد لذهاب المشهور إلی مؤداها أی الحاجة إلی المرافعة و عدم القطع بدونها.

ثم یرد علیه أنه سلمنا عدم الترجیح بقول المشهور فهل لا یکون ذهاب المشهور إلی عدم القطع بدون المرافعة سببا للشبهة التی یدرء بها الحد؟

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۰ من مقدمات الحدود ح ۱.

(۲) تکملة المنهاج، ج ۱ ص ۳۱۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۷

و أما ما أورد علیه بعض المعاصرین قدس سره بقوله: و یمکن أن یقال: الظاهر أن نظر السائل إلی التفصیل بین الحقوق التی یکتفی فی ترتب الحد الإقرار بها مرة واحدة و بین الحقوق التی لا یکتفی فیها، فالسرقة مما یکتفی فیها بالإقرار و الإطلاق یقتضی عدم الحاجة إلی مرافعة المسروق منه و صحیح الحسین بن خالد یقیده إلخ. «۱».

ففيه أنه بالآخرة صرح فيها بأنه إذا أقر بالسرقة قطعه و صرح أيضا بأن السرقة من حقوق الله تعالى سواء قلنا باعتبار المرة أو المرتين فى الإقرار.

ثم لا يخفى أنه لا خلاف فى عدم اعتبار بينة الحسبة و لا فى عدم الاعتماد على علم الحاكم و إنما الكلام فى الإقرار و قد علمت أن المشهور هو عدم اعتباره بدون المرافعة.

و خالف فى ذلك الشيخ قدس سره فى الخلاف و المبسوط فقال بالقطع بالإقرار لعموم النص و لأنه إنما كان لا يقطع بدون مطالبة المالك لاحتمال الشبهة أو الهبة أو الملك و ينتفى عند الإقرار و لأنه إنما كان لا يقطع نظرا له و ابقاء عليه فإذا أقر فكأنه الذى أقدم بنفسه على إقامة الحد عليه [۱].

و قد نفى عنه البأس فى كشف اللثام. لكن قد ذكرنا أن الحق هو عدم الاعتداد بالإقرار بلا ترافع لرواية ابن خالد.

و فى المسالك و الجواهر أنه قد جوز بعض العامة القطع ببينة الحسبة نظرا إلى أنه حق الله. و قد ذكرنا أنه غلب عند الأصحاب جانب الناس فى السرقة كما يظهر ذلك من الفرع الآتى:

---

[۱] هكذا نقل فى كشف اللثام ج ۲ ص ۲۵۰ عن الخلاف و المبسوط و كأن صاحب الجواهر قد أخذ منه. إلا أنى كلما فحصت لم أجد تمام هذه العبارة و الاستدلالات بل كان قد ذكر ما يناسب المقام فى مسألة ۱۷ من الخلاف. نعم ذكر فى مسألة ۴۲ ما يقرب مما نقل فى كشف اللثام.

---

(۱) جامع المدارك ج ۷ ص ۱۶۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۸

فى هبة المسروق أو العفو عن القطع

قال المحقق: و لو وهبه المسروق منه سقط الحد و كذا لو عفا عن القطع فأما بعد المرافعة فإنه لا يسقط بهبة و لا عفو.

أقول: إذا كان القطع موقوفا على المطالبة كما هو المفروض المحقق فلو وهب المسروق منه المال الذى سرق عنه قبل الرفع إلى الحاكم فله ذلك و النتيجة سقوط الحد عنه و هكذا لو عفى عن خصوص القطع دون المال فإنه يسقط حده.

و فى الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، و قد صرح بذلك بعض الأخبار.

عن الحلبى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأخذ اللص يرفعه أو يتركه؟ فقال: إن صفوان بن أمية كان مضطجعا فى المسجد الحرام فوضع رداءه و خرج يهريق الماء فوجود رداءه قد سرق حين رجع إليه فقال: من ذهب بردائى؟ فذهب يطلبه فأخذ يطلبه فأخذ صاحبه فرفعه إلى النبى صلى الله عليه و آله فقال النبى صلى الله عليه و آله: اقطعوا يده فقال الرجل: تقطع يده من أجل ردائى يا رسول الله؟ قال: نعم قال: فأنا أهبه له. فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: فهلا كان هذا قبل أن ترفعه إلى؟ قلت: فالإمام بمنزلته إذا رفع اليه؟ قال:

نعم. قال و سألته عن العفو قبل أن ينتهى إلى الإمام؟ فقال: حسن «۱».

و فى خبر سماعة بن مهران عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من أخذ سارقا فعفا عنه فذلك له فإذا رفع إلى الإمام قطعه، فإن قال الذى سرق له: أنا أهبه له لم يدعه إلى الإمام حتى يقطعه إذا رفعه إليه و إنما الهبة قبل أن يرفع إلى الإمام و ذلك قول الله عز و جل: و الحافظين لحدود الله. فاذا انتهى الحد إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه «۲».

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۷ من مقدمات الحدود ح ۲.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۷ من مقدمات الحدود ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۰۹

و عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: لا یشفعن أحد فی حد إذا بلغ الإمام فإنه لا یملکه و اشفع فیما لا یبلغ الإمام إذا رأیت الندم و اشفع عند الإمام فی غیر الحد مع الرجوع من المشفوع له و لا یشفع فی حق امرئ مسلم و لا غیره إلا بإذنه «۱».

لو ملک السارق ما سرقه.

قال المحقق: فرع: لو سرق مالا فملکه قبل المرافعهٔ سقط الحد و لو ملکه بعد المرافقهٔ لم یسقط.

أقول: و قد ظهر حکم هذا الفرع مما تقدم علیه و ذلک لأن التملک أیضا کالهبهٔ لعدم خصوصیهٔ لها فی ذلک فکما أن الهبهٔ قبل الرفع إلی الحاکم یوجب سقوط الحد کذلک سائر أنواع التملک، و لم یبق مجال للترافع هنا بخلاف ما إذا وقع الترافع و ثبت السرقهٔ ثم ملک المال فإنه لا وجه لسقوط الحد للأصل و غیره.

المسألهٔ الخامسهٔ فی إعادهٔ السارق المال الی الحرز

اشارهٔ

قال المحقق: لو أخرج المال و أعاده إلی الحرز لم یسقط الحد لحصول السبب التام و فیه تردد من حیث أن القطع موقوف علی المرافعهٔ فإذا دفعه إلی صاحبه لم تبق له المطالبهٔ.

أقول: قد حکی الوجه الأول أی عدم سقوط الحد لحصول السبب التام، عن الخلاف و المبسوط [۱] و الوجه فی ذلک أن السبب للقطع قد حصل و هو إخراج النصاب من الحرز علی وجه السرقهٔ فیثبت به القطع و یستصحب حکم الوجوب.

[۱] کما فی کشف اللثام و الجواهر لکنی کلما بالغت فی الفحص لم أجد ذلک فی المبسوط و الخلاف بالعنوان الخاص نعم یستفاد ذلک من الفروع التی ذکرها تحت قوله: فإن نقبا معا إلخ.

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۲۰ من مقدمات الحدود ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۰

و فی قباله الوجه الثانی و هو سقوط الحد. و الوجه فیه أن القطع موقوف علی المرافعهٔ و بعد إعادهٔ المال لم تبق له مطالبهٔ و قد تردد المحقق فی الحکم بعدم السقوط، لذلک.

و یمکن الإشکال بأن من سرق ثم رد المال إلی حرزه فلعله لا یصدق علیه عرفا أنه قد سرقه بل یقال فیه إنه کان یرید السرقهٔ لکنه لم یسرق و علیه فلا وجه لقطعه.

و کیف کـان فوجه الترديـد فی نظر المحقق هو أنه بلحـاظ هـذا الوجه يکون المقـام من قبيل الشـبهة حيث إنه لا مورد للمرافعـة حتی يجری الحد، و مآل هذا إلی الإشکال فی حصول السبب لقطع بمجرد إخراج النصاب. و هذا يرجع إلی منع کون السرقة سببا تاما فی القطع و توقفه علی المرافعة و لم تحصل.

ثم إن الظاهر أنه لا إشکال فی عـدم المرافعـة و القطع إذا دفع المال إلی يد صاحبه و إنما الإشـکال فيما إذا رده إلی الحرز و لذا تری صاحب الجواهر قال: فإذا دفعه إلی محل حرزه فکأنه دفعه إلی صاحبه.

و لا يخفی أن الإشـکال المـذکور فی عبارة المحقق قـد ذکره العلامة أعلی الله مقامه أيضا فی القواعد فقال: و لو أخرج المال و أعاده إلی الحرز لم يسقط الحد لحصول السبب التام و فيه إشکال ينشأ من أن القطع موقوف علی المرافعة.

و فی کشف اللثام بعد ذلک: فإذا أعاده فکأنه دفعه إلی مالکه و إذا دفعه إليه سقطت المطالبة و إنما يکون المطالبة لو أعاده و لم يعلم المالک و لا أظهره السارق أو تلف فی الحرز قبل الوصول إلی المالک انتهی و ذکر ذلک فی الجواهر أيضا.

و هـذا الکلام أيضا لا يخلو عن إشـکال فإنه إذا أعاده إلی الحرز و لم يعلم المالک و لا أظهره السارق فإنه تکون له المطالبـة لجهله و إلا فلو کان عالما بأن السارق قـد أعاده فهناک لم تکن للمالک المطالبـة، و النتيجة کون المطالبة ظاهرية و بمقتضـی جهله فاذا يکون القطع خطأ و لا بد من الضمان کمن توهم أن فلانا سرق منه المال و أقام البينة و قطع يد ذاک الشخص ثم تبين عدم السرقة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۱

و لا يجاب بأن السارق حيث لم يعلم ذلک فکأنه قد أقدم علی قطع يده و ذلک لأنه التقصير هنا کما يکون من السارق کذلک يکون من المالک حيث لم يتفحص و إنما أقـدم علی المرافعة و القطع بمجرد العلم بالسرقة بلا فحص عن أنه رده إلی الحرز ثانيا أم لا و لو کان يتفحص عن ذلک لما أقدم علی المرافعة و قطع يد السارق فهذه المرافعة لم تکن موضوعا للقطع.

کما أن الصورة الثانية أيضا محل الکلام و الإشـکال لأنه بعد أن فرض أن الدفع إلی الحرز کالدفع إلی صاحبه علی ما تقدم فلا يمکن المرافعة فکيف نقول هنا بأنه إذا تلف فی الحرز قبل الوصول إلی المالک يمکن المرافعة؟

ثم إن کاشف اللثام بعد أن ذکر اشـکال العلامة و تعرض لوجه اشکاله صار بصدد دفعه فقال: و يندفع بالنظر إلی عبارة المبسوط فإنها کـذا: فإن نقبا معا فـدخل أحدهما فأخذ نصابا فأخرجه بيده إلی رفيقه و أخذه رفيقه و لم يخرج هو من الحرز کان القطع علی الداخل دون الخارج و هکـذا إذا رمی به من داخل فأخـذه رفيقه من خارج و هکـذا لو أخرج يـده إلی خارج الحرز و السـرقة فيها ثم رده الی الحرز، فالقطع فی هـذه المسائل الثلاث علی الـداخل دون الخارج و قال قوم: لا قطع علی واحـد منهما و الأول أصـح انتهت. و نحوها عبارة الخلاف و ظاهرها تلف المال بعـد الرد إلی الحرز قبل الوصول إلی المالک کما فی المسألتين الأوليين و إنما ذکر المسألـة لبيان أن القطع علی الـداخل و الخارج أو لا قطع و لو أراد العموم أمکن ان أريـد أنه لا يسـقط عنـد القطع و إن لم يقطع لعدم المطالبة کما قال بعيد ذلک: إذا سرق عينا يجب فيها القطع فلم يقطع حتی ملک السرقة بهبة أو شراء لم يسقط القطع عنه سواء ملکها قبل الرفع إلی الحاکم أو بعـده إلا أنه إن ملکها قبل الترافع لم يقطع لا لان القطع يسـقط لکن لأنه مطالب له بها و لا قطع بغير مطالبة بالسـرقة و نحوه فی الخلاف. انتهی.

و قد أورد عليه فی الجواهر بأنه لا إشعار فی کلام الشيخ بتلف المال بعوده الی الحرز فضلا عن الظهور إلی آخر ما أفاده فراجع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۲

ثم إن الشـهيد الثانی قد نقل فی المسالک قول الشـيخ فی المبسوط و الخلاف بثبوت القطع و إن رده إلی الحرز و تعرض لوجهه و هو تحقـق السبب أی سـرقة النصـاب من الحرز و بعـد ذلـک يستصـحب حکم الوجـوب و أن وجه تردد المحقـق انه مع رد المـال ينتفی موضوع القطع و هو المرافعة و هو راجع الی ان السبب السرقة مع المرافعة.

ثم تنظر فيه و قـال: و فيه نظر لأن مجرد رده إلی الحرز لا يکفی فی براءة السارق من الضـمان من دون أن يصل إلی يـد المالک و من

ثم لو تلف قبل وصوله إليه ضمنه فله المرافعة حينئذ و يترتب عليها ثبوت القطع نعم لو وصل إلى يد المالك ضعف القول بالقطع جدا و بهـذا يصير النزاع فى قوة اللفظى لأنه مع وصوله إلى المالک لا يتجه القطع أصـلا و بدونه لا يتجه عدمه و التعليلان مبنيان على هذا التفصيل. انتهى.

و يرد عليه أن الرد الى الحرز كالرد إلى صاحبه و هو كاف فى سقوط الحد و إن فرض أن الضمان غير ساقط و لا ملازمة بين الضمان و صدق السرقة الموجبة للقطع و لا أقل من كون العام من الشبهة الموجبة للدرء.

إذا هتک جماعة و اخرج واحد منهم

قـال المحقق: و لو هتک الحرز جماعـة فأخرج المال أحـدهم فالقطع عليه خاصـة لانفراده بالموجب و لو قرّبه أحـدهم و أخرج للآخر فالقطع على المخرج.

أقول: أما الفرض الأول و هو أنه إذا هتک الحرز جماعـة إلا أن واحـدا منهم قـد أخرج المال دون الآخرين فالقطع على هـذا الذى قد أخرج المـال و ذلـک لاجتمـاع الشـرطين فى القطع، فيه، لأـنه قـد هتـک و أخرج المال و إن كان هتكه للحرز على سبيل الاشتراک و التعـاون سواء كـان عمله و مقـدار جهـده فى الهتـک مساويا لعمل الباقين أو كان يتفاوت و لا خلاف فى ذلک بيننا كما صـرح به فى الجواهر.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۳

نعم حكى عن أبى حنيفـة أنه قـال بتوزيع السـرقة عليهم فـإن أصـاب كل منهم قـدر النصاب قطعهم. لكنه لا ينطبق على القواعـد و هو واضح الفساد لعدم صدق السرقة بلا إخراج.

و أما الفرض الثانى و هو ما لو قرب المال أحدهم و أخرجه الآخر فالقطع على المخرج فذلک لأن الكل قد اشتركوا فى النقب كما هو مقتضى العبارة فمن قرب المال لا يصدق عليه السارق و أما المخرج فهو سارق لتحقق الشرطين فيه فيقطع يده خاصة.

و حكى عن أبى حنيفـة أنه قال بعدم القطع على أحد منهما متمسـكا بعدم صدق الإخراج من الحرز على كل منهما، و هو أيضا فاسـد فإنه كما ذكرنا يصدق الإخراج من الحرز على من أخرجه و إن كان قد قرّبه الآخر.

فرض آخر

قال المحقق: و كـذا لو وضـعها الـداخل فى وسط النقب و أخرجها الخارج و قال فى المبسوط: لا قطع على واحد منهما لأن كل واحد لم يخرّجه عن كمال الحرز.

أقول: إذا وضع الـداخل المال فى وسط النقب و قـد أخرجه الخارج فعنـد المحقق يقطع المخرج خاصـة و قـد قال بذلک ابن إدريس أيضا.

لكن خالف فى ذلک الشـيخ فى كتاب السرقة من المبسوط ص ۲۶ فقال: و إذا نقبا معا و دخل أحدها فوضع السـرقة فى بعض النقب فأخـذها الخـارج قـال قوم: لا قطع على واحـد منهما و قال آخرون عليهما القطع لأنهما اشتركا فى النقب و الإخراج معا فكانا كالواحد المنفرد بذلک بدليل أنهما لو نقبا معا و دخلا فأخرجا معا كان عليهما الحد كالواحد و لأنا لو قلنا لا قطع كان ذريعة إلى سقوط القطع بالسرقة لأنه لا يشاء شيئا إلا شارک غيره فسرقا هكذا فلا قطع، و الأول أصح لأن

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۴

کل واحد منهما لم یخرجه من کمال الحرز فهو کما لو وضعه الداخل فی بعض النقب و اجتاز مجتاز فأخذه من النقب فإنه لا قطع علی واحد منهما. انتهی.

أقول: الظاهر أنه لا یعتبر فی السرقة سوی الإخراج من الحرز و أما کمال الحرز الذی قاله الشیخ فهو غیر معتبر و علی هذا فتقطع المخرج لأنه أخرجه من الحرز أما الآخر فلم یخرجه و إنما أتی ببعض مقدمات الإخراج.

و قد أورد علیه فی السرائر بقوله: الذی یقتضیه أصول مذهبنا أن القطع علی الأخذ الخارج لأنه نقب و هتک الحرز و أخرج المال منه و لقوله تعالی: و السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما. و هذا صادق فمن أسقط القطع عنه فقد أسقط حدا من حدود الله بغیر دلیل بل بالقیاس و الاستحسان و هذا من تخریجات المخالفین و قیاساتهم علی المجتاز و أیضا فلو کنا عاملین بالقیاس ما ألزمنا هذا لأن المجتاز ما هتک حرزا و لا نقب فکیف یقاس الناقب علیه «۱».

ثم قال: و أیضا فلا یخلو الداخل من أنه أخرج المال من الحرز أو لم یخرجه فإن کان أخرجه فیجب علیه القطع و لا أحد یقول بذلک فما بقی إلا أنه لم یخرجه من الحرز و أخرجه الخارج من الحرز الهاتک له فیجب علیه القطع لأنه نقب و أخرج المال من الحرز إلخ «۲».

أقول: و آخر کلامه لا یخلو عن إجمال و ذلک لأنه علی فرض إخراجه من الحرز فلا محالة یجب القطع فما معنی قوله: و لا أحد یقول بذلک، بل هذا لا محصل له فی الحقیقة.

و إن قلت: معناه أن هذا خلاف المفروض.

ففیه أن هذا خلاف الظاهر و کان یمکن أن یعبر بنفس هذه العبارة لا أن یقول: فلا أحد یقول بذلک.

و هنا فرع قد تعرض له صاحب الجواهر و هو أنه لو هتک الحرز صبیا أو مجنونا ثم کمل فأخرج قبل اطلاع المالک و إهماله ففی القطع نظر إلخ.

---

(۱) السرائر ج ۳ ص ۴۹۷ و ۴۹۸.

(۲) السرائر ج ۳ ص ۴۹۷ و ۴۹۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۵

و وجه القطع أنه الأخذ و الهاتک و وجه عدمه عدم کونه مکلفا حین الهتک، و حین التکلیف إنما أخذ من حرز منهتک، و القطع إنما یترتب علی کلیهما- و لم یحصل ذلک- و المتیقن من النص و الفتوی ذلک.

هذا هو مقتضی القاعدة، و لو شک فقاعدة الدرء تقتضی عدم القطع.

السادسة فیما إذا أخرج النصاب مرارا

قال المحقق: لو أخرج قدر النصاب دفعه وجب القطع و لو أخرجه مرارا ففی وجوبه تردد أصحه وجوب الحد لأنه أخرج نصابا و اشتراط المرة فی الإخراج غیر معلوم.

أقول: أما الفرض الأول فواضح و أما الثانی و هو ما إذا أخرج النصاب بدفعات فقد تردد فیه المحقق أولا، و وجه التردد هو ادعاء صدق سرقة النصاب و إخراجه فیشمله عموم الآیة، و ادعاء عدم صدق سرقة النصاب فی کل مرة.

و بتقریر آخر: لا إشکال فی اشتراط القطع بإخراج النصاب من الحرز و المتیقن منه إخراجه دفعة و أما کفایة إخراجه بدفعات فهو خلاف ظاهر الآیة و لا أقل من الشبهة، و الحدود تدرء بالشبهات.

و الأصح عنده هو وجوب الحد لعدم العلم باشتراط المرة.

لکن الظاهر عدم تمامیة ذلک للشک فی صدق السرقة الموجبة للقطع مع الشک فی اعتبار المرة و لا یمکن التمسک بأصالة عدم الاشتراط بعد الشک فی صدق عنوان السرقة المعتبرة فی القطع لو لم نقل بانصراف الأدلة عن المرات و الدفعات و إلا فالأمر أوضح.

و علی الجملة فالشک فی صدق عنوان السرقة، فإن الذی یصدق علیه مسلما هو سرقة النصاب و إخراجه دفعة واحدة و اما إخراجه بدفعات فیشک فی أنه سرقه أم لا فیشک فی حصول الشرط. و ظاهر الأدلة هو الدفعة، و لا أقل من الشک فیدرء الحد، و الحاصل انه لا شک فیما إذا کانت دفعة فإنه یقطع مع حصول باقی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۶

الشرائط و کذا إذا کانت فی مرات بلا فصل کثیر و اما إذا کانت بدفعات مع عدم قصر الفصل فلا.

و لذا أورد فی الجواهر علی المحقق بعد نقل کلامه قائلًا: و فیه منع صدق سرقة النصاب من الحرز مع عدم قصر الزمان بحیث یعد الجمیع فی العرف سرقة واحدة.

و قال: نعم لو أخرج المسروق علی التواصل کالطعام و نحوه فهو کالدفعة إذ الإخراج إنما یتم بإخراج جمیعه و هو إنما یقع دفعة.

ثم قال: و لو أخرج النصاب من حرزین فصاعدا لم یقطع بناءا علی ما ذکرنا من اعتبار الاتحاد عرفا الا أن یکونا فی حکم الواحد بأن یشملهما ثالث کبیتین فی دار فإن إخراجهما من الدار سرقة واحدة و الله العالم انتهی.

و هذه الفروع أمور عرفیة یتعرضون لها لا مطالب علمیة یبحث فیها.

السابعة فی ما إذا أخذ النصاب و أحدث فیه حدثا

قال المحقق: لو نقب فأخذ النصاب و أحدث فیه حدثا تنقص به قیمته عن النصاب ثم أخرجه مثل أن خرق الثوب أو ذبح الشاة فلا قطع و لو أخرج نصابا فنقصت قیمته قبل المرافعة ثبت القطع.

أقول: إذا نقب و أخذ النصاب الا أنه قبل إخراجه قد أخذ فهنا لا یقطع و هکذا لو أخذه و کان قد أحدث فیه حدثا أوجب نقصان قیمته عن النصاب ثم أخرجه عن الحرز کما إذا خرق الثوب و صار خرقه موجبا لذلک فهنا أیضا لا یقطع.

و یمکن ان یستدل لذلک ببعض الأخبار کخبر إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبیه أن علیا علیه السلام کان یقول: لا قطع علی السارق حتی یخرجه بالسرقة من البیت و یکون فیها ما یجب فیه القطع «۱».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۸ من أبواب حد السرقة ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۷

و خبر السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام فی السارق إذا أخذ و قد أخذ المتاع و هو فی البیت لم یخرج بعد، قال:

لیس علیه القطع حتی یخرج به من الدار «۱».

و ذلک لأنه لم یخرج النصاب عن الحرز فی الفرضین فلا تقطع یده، نعم لا ینافی ذلک کونه ضامنا للنقصان الذی حصل بما أحدثه فیه فی الفرض الثانی.

و هذا بخلاف ما لو أخرج النصاب من الحرز إلا أنه نقصت قیمته بعد ذلک سواء کان قبل المرافعة أو بعده فإنه وجب القطع و ذلک لتحقق الموجب ای صدق إخراج النصاب من الحرز.

[و بذلک یجاب عن أبی حنیفة القائل بعدم القطع ان نقصت قیمته للسوق قبل القطع.]

الثامنة فی ابتلاعه مقدار النصاب فی الحرز

قال المحقق: لو ابتلع داخل الحرز ما قدره النصاب كاللؤلؤة فإن كان يتعذر إخراجه فهو كالتالف فلا حد و لو اتفق خروجها بعد خروجه و هو ضامن و إن كان خروجها مما لا يتعذر بالنظر إلى عادته قطع لأنه يجری مجری إيداعها فی الوعاء.

أقول: إذا دخل فی الحرز و أخذ مقدار النصاب أو أكثر الا أنه قبل إخراجه قد ابتلعه فتارة يكون المبتلع (بالفتح) تالفا بالابتلاع كالماء و الطعام فلا قطع لأنه لم يخرج النصاب من الحرز حتی يقطع و كذا ما إذا كان مثل اللؤلؤ لكن تعذر خروجه أو إخراجه فإنه كالتالف أيضا و ان كان ضامنا.

و أخری ليس كذلك بان كان لا يتعذر إخراجه أو خروجه بحسب العادة مثلا فابتلع السارق بقصد خروجه أو إخراجه و هنا لا إشكال فی وجوب القطع إذا كان المالك مطالبا له، و ابتلاعه و كونه فی الباطن بمنزلة إيداعه فی الوعاء.

و هنا فرع و هو أنه لو اتفق فساده قبل قطع اليد فخرج فاسدا علی خلاف

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۸ من أبواب حد السرقة ح ۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۸

العادة فهل هنا يقطع أم لا؟ اختار فی المسالك العدم.

ثم إنه قال فی المسالك: و يظهر من العبارة- أی قول المحقق: و ان كان خروجها مما لا يتعذر بالنظر إلی عادته قطع إلخ- جواز تعجيل قطعه قبل الخروج حيث يكون الخروج معتادا و الأولی الصبر إلی أن يخرج دفعا للاحتمال.

و فی الجواهر: قلت: لا بأس بالتعجيل مع العلم بأنه خرج مع كونه فی جوفه من الحرز و هو بالغ للنصاب إذ الفساد بعد ذلك غير قادح فی ترتب القطع بعد حصول سببه، نعم لو خرج فاسدا و لم يعلم بحاله قبل الخروج أو بعده أمكن عدم القطع للشبهة التی لا تجدی الأصول هنا فی ارتفاعها.

و كيف كان فالحق انه فی الفرع الأخير أی ما إذا لم يتعذر خروجها تقطع يده.

خلافا لبعض العامة حيث قال: لا قطع عليه لأنه بالابتلاع فی حكم المستهلك و قد ضمنها بقيمتها بابتلاعها و لأنه أخرجها معه مكرها بدليل أنه ما كان يمكنه تركها و الخروج دونها فهو كما لو نقب و أكره علی إخراج المتاع. و هذا ممنوع.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۱۹

حدّ المحارب

اشارة

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۲۱

الباب السادس فی حدّ المحارب

قال المحقق قدس سره: المحارب كل من جرد السلاح لإخافة الناس فی بر أو بحر ليلا أو نهارا فی مصر و غيره.

أقول: الأصل فی ذلك قوله تعالی: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. المائدة- ۳۳.

و الكلام هنا فی مواضع.

۱- فی تعريف المحارب و أن المحارب من هو؟

۲- فی شرائطه.

۳- فی حکمه.

۴- فی کیفیة إجراء حکمه و إقامة حده.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۲۲

اما الأول فقد عرفه بعض کالشرائع بأنه کل من جرد السلام لإخافة الناس. [۱]

و آخر بأنه من شهر السلاح.

و ثالث بأنه من حمل السلاح.

و هذه التعابیر و التفاسیر مختلفة لوضوح الفرق بین تجرید السلاح أو شهره و بین حمل السلاح.

و لا شک فی أنه یعتبر فیه الإخافة بأن یکون حمله للسلاح لذلک، فمن حمله لا لذلک بل لحفظ نفسه و الدفاع عنه فلیس هو بمحارب قطعا و إن کان مجرد ذلک أوجب خوف بعض و خاف منه أحد.

و لا یخفی أن الظاهر أن هذا المفهوم أی الإخافة مفهوم عرفی و أنه لا مفهوم له شرعی فإنه لم یعلم ذلک من الشرع لکن مع ذلک فقد یری توسع فی هذا المفهوم العرفی فی کلماتهم یشکل تصدیقهم فی جمیع ما ذکروه.

و من جملة ذلک أنهم قد یقولون بأنه و ان کانت الإخافة بالنسبة إلی شخص واحد کما صرح بذلک صاحب الجواهر فإنه بعد قول المحقق: لإخافة الناس. قال:

و لو واحد لواحد علی وجه یتحقق به صدق إرادة الفساد فی الأرض.

و منها أنه قد یذکر فی بعض الکلمات أن المدار علی قصد الإخافة و أنه محارب مع القصد المزبور و إن لم یحصل معه خوف منه أو أخذ مال فإن صدق المحارب علی من لم یخف منه محل تأمل، و کیف نقول أنه بمجرد قصد الإخافة یکون محاربا و إن لم یصدر منه شیء و لم یحصل معه خوف منه أو أخذ مال أصلا و هل مجرد القصد یکفی فی ترتب الأحکام الجاریة علی المحارب، علیه؟.

---

[۱] و فی کنز العرفان للفاضل السیوری ص ۳۵۱ ج ۲: محاربة الله و رسوله محاربة المسلمین.

جعل محاربتهم محاربة لله و رسوله تعظیما للفعل. و أصل الحرب السلب. و عند الفقهاء کل من جرد السلاح لإخافة الناس.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۲۳

کما أنه یشکل ما قیل من أنه لا حاجة إلی قصد الإخافة بل یکفی شهره بالسلاح سواء قصد الإخافة أم لا کما فی الروضة.

و کیف کان فعند المحقق، المحارب هو من جرد السلاح لإخافة الناس و قد زاد فی الجواهر علی کلمة (جرد) قوله: أو حمله، و علیه فلا یعتبر تجرید السلاح بل یکفی حمله مع کونه بهذا الصدد.

و قد عبر المحقق فی الشرائع و العلامة فی القواعد بإخافة الناس، و لکن قید کاشف اللثام، الناس، بالمسلمین، و إلیک عبارته فی الکشف: المحارب عندنا کل من أظهر السلاح أو غیره من حجر أو نحوه کما سیأتی و جرده لإخافة الناس المسلمین.

ثم قال: و لعله الذی أراده المفید و سلار حیث قیدا بدار الإسلام فی بر أو بحر لیلا کان أو نهارا فی مصر أو غیره فی بلاد الإسلام أو غیرها لإطلاق النصوص و الإجماع إلخ.

و قال المفید: و أهل الزعارة إذا جردوا السلاح فی دار الإسلام و أخذوا الأموال کان الإمام مخیرا فیهم ان شاء قتلهم بالسیف و إن شاء صلبهم حتی یموتوا و إن شاء قطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف و إن شاء نفاهم عن المصر إلی غیره و وکل بهم من ینفیهم عنه إلی ما سواه حتی لا یستقر بهم مکان إلا و هم منفیون عنه مبعدون إلی أن تظهر منهم التوبة و الصلاح فإن قتلوا النفوس مع اشهارهم السلاح وجب قتلهم علی کل حال بالسیف و الصلب حتی یموتوا و لم یترکوا علی وجه الأرض أحیاء. انتهی «۱».

و أورد علیه صاحب الجواهر بأن تجرید السلاح فی دار الإسلام یشمل المسلمین فی دار الإسلام و غیرهم من المعاهدین و أهل الذمة و الأمان، و الحال ان کاشف اللثام قد قید بالمسلمین کما أن تقییده بالمسلمین یشمل المسلمین الذین هم فی دار الإسلام، و المسلمین الذین هم فی غیر دار الإسلام.

---

(۱) المقنعة الطبع القدیم ص ۱۲۹. الطبع الجدید ص ۸۰۴ و ۸۰۵.

و لعل الظاهر هو التعمیم لکل من یحرم إخافته سواء کان مسلما أو غیر مسلم کما إذا کان من أهل الذمة و الأمان، کان فی دار الإسلام و غیرها و ذلک لعموم الأدلة کتابا و سنة فلا یشترط فی ذلک الإسلام و لا دار الإسلام.

فإن من یحرم إخافته فهو فی أمان الله و داخل تحت کنف عصمته سبحانه و أمان رسوله، فمن أخافه فقد حارب الله سبحانه و رسوله کما أن من کان تحت أمان زید مثلا فحمل و هجم علیه أحد و أخرجه من دار زید و أخافه فإنه یعتبر عمله هذا محاربة لزید صاحب الدار الذی کان منه الأمان.

و قد ظهر بهذا البیان وجه مناسبة إطلاق محاربة الله و رسوله علی من أخاف من یحرم إخافته.

کما أنه قد ظهر منه أنه إذا کان المسلم مهدور الدم فاخافته لیست من باب المحاربة، و ذلک لعدم کونه فی أمان عصمة الله و تحت رعایة حمایته فی حین أن المعاهد کان تحت أمان الله مع کونه کافرا.

و أما السلاح المذکور فی الروایات ففی المنجد: السلاح جمع: أسلحة و سلح و سلحان، اسم جامع لآلات الحرب و القتال، یذکر و یؤنث.

و الظاهر أنه لا یعتبر فیه کونه من الحدید من نفس الآلات المتداولة فی الحرب بل الملاک هو ما أوجب الإخافة بأن یکون مما یقتل به سواء کان من قبیل السیف و غیره مما کان رائجا فی السابق أو کان هو البندقیة و الرشاش و غیر ذلک من الوسائل الحربیة العصریة أو غیر ذلک حتی مثل العصا و الحجر، و إن کان قد خص بعض أهل اللغة السلاح بالحدید، لکنه کما فی کشف اللثام ممنوع قال: بل الحق ما صرح به الأکثر من أنه کل ما یقاتل به، و عن أبی حنیفة اشتراط شهر السلاح من الحدید و یظهر احتماله من التحریر. انتهی.

ثم إنه لا فرق فی ذلک بین کونه فی بر أو بحر و فی اللیل أو النهار و فی مصر

أو غیره [۱] خلافا لبعضهم حیث اعتبر کونه فی البر و المواضع البعیدة، و لکن عموم الآیة یدفع ذلک.

و هل یعتبر کون المحارب من أهل الریبة؟

قال المحقق: و هل یشترط کونه من أهل الریبة؟ فیه تردد أصحه أنه لا یشترط مع العلم بقصد الإخافة.

أقول: اختلفوا فی اعتبار کون المحارب من أهل الریبة و عدمه. فذهب جمع کالشیخ فی النهایة و القاضی و الراوندی و الشهید فی الدروس إلی الأول [۲].

و ذهب الأکثر و منهم المحقق فی الشرائع إلی عدم الاشتراط بعد أنه کان بصدد الإخافة.

و المراد من کونه من أهل الریبة کونه بحیث یحتمل فی حقه ذلک بأن کان من قبل من أهل الشر و الفساد فی قبال من کان من الصلاح و السداد علی حال لا یحتمل فی حقه ذلک و حیث ان المراد من المحارب هنا لیس کل من أتی بحرام

---

[۱] أقول: خلافا لمالک حیث اعتبر البعد من البلد بثلاثة أمیال و لأبی حنیفة حیث اعتبر مسافة السفر، راجع کشف اللثام.

[۲] قال الشیخ فی النهایـۀ ص ۷۲۰: المحـارب هو الـذی یجرد السـلاح و یکون من أهـل الریبـۀ فی مصـر کان أو غیر مصـر، فی بلاد الشرک کان أو بلاد الإسلام لیلا کان أو نهارا فمتی فعل ذلک کان محاربا. انتهی.

و قال ابن البراج فی المهذب ج ۲ ص ۵۵۳: من کان من أهل الریبۀ و جرد سلاحا فی بر أو بحر أو فی بلد أو غیر بلد فی دیار الإسلام أو فی دیار الشرک لیلا أو نهارا کان محاربا.

و قال الراوندی فی فقه القرآن ج ۲ ص ۳۸۷: من جرد السلاح فی مصر أو غیره و هو من أهل الریبۀ علی کل حال کان محاربا إلخ.

و قال فی الدروس الطبع القدیم ص ۱۶۷ و الطبع الجدید ج ۲ ص ۵۹: المحارب و هو من جرد السـلاح للإخافۀ فی مصر أو غیره لیلا أو نهارا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۲۶

و ارتکب معصـیۀ بـل المراد کمـا تقـدم هو من حـارب المسـلمین فقـد أطلق علیه المحارب لله و رسوله تعظیما للفعل فمن قال باعتبار الریبۀ لعله یقول به باعتبار دخل ذلک فی صدق عنوانه و أنه إذا کانت له سابقۀ فی الشرارۀ و الفساد فإنه یوجب کونه محاربا.

و لکن الکلام فیما إذا علم منه قصد الفساد و عمل عملا کانت فی العرف امارۀ علیه من خروجه مسلحا لابسا لباس الحرب مهاجما.

و کیف کان فیـدل علی قول المشـهور أی عـدم الاشتراط عموم الأدلـۀ من الکتاب و السـنۀ، فإن قوله تعالی: إن الـذین یحاربون الله و رسوله إلـخ یشـمل ما إذا کان مع الریبۀ و عدمها و مفهوم الخوف کما یصدق إذا صدر الفعل من أهل الریبۀ کذلک یصدق إذا صدر من غیرهم.

و اما الاستدلال علی اعتبار الریبۀ بالاقتصار علی القدر المتیقن. ففیه أن ذلک خلاف عموم الآیۀ الکریمۀ و الروایات.

الحکم فی الذکر و الأنثی سواء

قال المحقق: و یستوی فی هذا الحکم الذکر و الأنثی إن اتفق.

أقول: کلاـم بعض کالسـیوری رضوان الله علیه مشـعر بالإجماع علیه فإنه قال عنـد ذکر المحارب: و عنـد الفقهاء کل من جرد السـلاح لإخافۀ الناس فی بر أو بحر، لیلا أو نهارا، ضعیفا کان أو قویا، من أهل الریبۀ کان أو لم یکن، ذکرا کان أو أنثی، فهو محارب «۱».

و الدلیل علی العموم و عدم اختصاص بالرجال هو عموم النصوص کالآیۀ.

نعم خالف ابن الجنیـد فی المسألـۀ فقال معترضا علی الشـیخ الـذاهب إلی التعمیم فی الخلاف و المبسوط: و هـذان الکتابان معظمهما فروع المخالفین و هو قول

---

(۱) کنز العرفان ج ۲ ص ۳۵۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۲۷

بعضهم اختاره رحمه الله و لم أجد لأصحابنا المصنفین قولا فی قتل النساء فی المحاربۀ.

و الـذی یقتضـیه أصول مـذهبنا أن لا یقتلن إلا بـدلیل قاطع فأما تمسـکه بالآیـۀ فضـعیف لأنها خطاب للـذکور دون الإناث، و من قال: تـدخل النسـاء فی خطـاب الرجـال علی طریـق التبع فـذلک مجـاز و الکلاـم فی الحقـائق و المواضـع الـتی دخلن فی خطـاب الرجـال فبالإجماع دون غیره فلیلحظ ذلک.

أقول: أما بالنسبۀ للآیـۀ فالظاهر کما ذکرنا عـدم اختصاص لها بالـذکور. و أما عـدم قتلهن ففیه أنه یحکم بـذلک لظاهر الدلیل کما و أنهن یقتلن بالقصاص [۱].

لا یقال: إن لفظۀ (الذین) حیث کانت موضوعۀ للذکورۀ فإرادۀ العموم منها مجاز و هو موقوف علی دلیل قاطع و قرینۀ ظاهرۀ [۲].

[۱] أقول: لعل الجواب لا يقع على عين ما ادعاه ابن الجنيد و ذلك لأنه قال بأن إرادة العموم مجاز، و الكلام فى الحقائق كما و أنه لم يدع ان النساء لا يقتلن مطلقا حتى ينقض عليه بقتلهن فى القصاص. و لذا ترى أنه قد صدق صاحب الرياض ورود الإشكال بالنسبة للآية و قد تمسك هو فى إثبات المطلوب بالروايات فقال بعد ذكر الآية: و شموله للإناث و إن كان فيه نوع غموض بناء على أن الضمير للذكور و دخول الإناث فيهم مجاز الا أن العموم جاء من قبل النصوص ففى الصحيح:
من شهر السلاح فى مصر من الأمصار الحديث. و من عام حقيقة فى الذكور و الإناث. انتهى.
و لقد أجاد الفاضل الجواد فى مسالك الأفهام ج ۴ ص ۲۰۹ فقال: و الحكم عام فى الرجال و النساء عند الشيخ و أكثر الأصحاب و أخذ ابن الجنيد فخص الحكم بالرجال و وافقه ابن إدريس فى ذلك قال: و لم أجد لأصحابنا المصنفين قولا ـ فى قتل النساء فى المحاربة. و الذى يقتضيه أصول مذهبنا ألا يقتل إلا بدليل قاطع فاما التمسك بالآية فضعيف لأنها خطاب للذكران دون الإناث، و من قال يدخل النساء فى خطاب الرجال على طريق التبع فذلك مجاز و الكلام فى الحقائق فأما المواضع التى دخلن فى خطاب الرجال فبالإجماع، و اختار العلامة فى المختلف الأول و احتج عليه بصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: من شهر السلاح فى مصر من الأمصار فعقر أقتص منه الحديث. و لفظة من، يتناول المذكر و المؤنث بالحقيقة إجماعا و فى هذا الاستدلال نظر فإن من، و ان كانت للعموم إلا أن ظاهر الآية خاص كما عرفت فليحمل عليه و بالجملة فالحكم لا يخلو عن إشكال.
[۲] أورده هذا العبد فى ۱۶ ربيع المولود سنة ۱۴۱۰ ه.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۲۸

لأنا نقول: الدليل موجود و القرينة حاصلة فإن الشارع قد أراد قطع مادة الفساد عن صفحة الأرض، و الفساد فى الأرض قبيح من كل أحد بلا اختصاص ذلك بالرجال و عدم خصوصية لهم فى ذلك بل هو من العمومات الآبية عن التخصيص.
و بذلك يظهر أنه يستفاد المطلب من الآية الكريمة فإن هذه الأحكام مجعولة لحفظ النظام نظير قوله تعالى:
الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوٰالَ الْيَتٰامىٰ ظُلْماً إلخ.
و قوله: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبٰا لٰا يَقُومُونَ إِلّٰا كَمٰا يَقُومُ الَّذِی يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰانُ مِنَ الْمَسِّ.
و قوله تعالى: و مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسٰادٍ فِی الْأَرْضِ فَكَأَنَّمٰا قَتَلَ النّٰاسَ جَمِيعاً.
فان نفس المطلب يدل على عدم خصوصية للرجال.

حكم المجرد للسلاح مع ضعفه عن الإخافة

قال المحقق: و فى ثبوت هذا الحكم للمجرّد مع ضعفه عن الإخافة تردد أشبهه الثبوت و يجتزى بقصده.
أقول: إذا كان المجرد للسلاح الحامل له ضعيفا عن الإخافة فهل يجرى عليه حكم المحارب أم لا؟ قد تردد المحقق فيه و جعل الأشبه هو الثبوت و أنه يكتفى بقصده الإخافة و إن كان ضعيفا.
و مستند القول بالثبوت هو عمومات الآية و الروايات.
و قد أورد على ذلك بمنع اندراج الفروض تحت العمومات فان المفروض كونه ضعيفا لا يقدر على إيراد شىء و لذا اعتبر العلامة أعلى الله مقامه فى القواعد الشوكة و من المعلوم انتفاءها فى فرض الضعف و على هذا فإن كان إجماع فهو و إلا فيحكم بعدم كونه محاربا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۲۹

و فيه أولا أن فوق كل ضعيف ضعيف و من هو أضعف منه و لا يفرض ضعيف لا يوجد أضعف منه إلا أن يكون ميتا.

و ثانیا أنه و لو فرض بلوغه فی الضعف غایته فقد یری أنه یؤذی الضعیف من هو أقوی منه و لا یبالی.
و ثالثا أنه لا یخلو عن کونه فی أعلی مراتب الضعف بحیث لا یتمشی منه قصد الإخافة أو لیس کذلک فعلی الأول فهو لیس بمحارب لا لضعفه بل لعدم کونه قاصدا فإنه إذا کان ضعیفا بحیث لا یتمشی و لا یصدر منه قصد الإخافة فإنه لم یتحقق الموضوع.
و علی الثانی أی ما إذا تمشی منه القصد و تجاهر بالسعی فی الفساد فی الأرض و جرد السلاح للقتل و سلب المال و أخذه فإنه یصدق علیه المحارب و تشمله الأدلة سواء قصد التخویف أو قصد إیقاع المخوف فإنه أیضا ملازم لقصد الإخافة.
و علی الجملة فلا یعتبر فی المحارب أن یکون قویا بل قد یتحقق ذلک بالنسبة إلی الضعیف. و من هذا الباب ما إذا کان بصدد الإخافة و جرد سلاحه مریدا سلب مال أحد أو قتله أو جرحه خائفا ممن هو أقوی منه فإن الظاهر أن خوفه منه لا ینافی کونه محاربا حیث إنه قد شهر السلاح علی غیره للإخافة و الإیذاء.
ثم لا یخفی أن هذه الاختلافات ترجع إلی الاختلاف فی المفهوم العرفی و ذلک لعدم ورود شیء صریح فی الروایات فی تعریف المحارب. نعم قد ذکر فی موارد منها بعض مصادیق المحارب.
و لا بد من المراجعة إلی الآیة الکریمة و الروایات الشریفة فکل ما استفید و استظهر منها من القیود نقول به فی تحقق مفهوم المحارب و بیان معناه.
أما الآیة فهی قوله تعالی: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِینَ یُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِکَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیمٌ «۱».

(۱) سورة المائدة الآیة ۳۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۳۰
و المستفاد منها أنه یعتبر فیه أن یکون بانیا علی الفساد و الإخلال و ساعیا لإیجاد الفساد فی الأرض و من هنا یستفاد اعتبار قصده لذلک.
و اما الروایات: عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: من شهر السلاح فی مصر من الأمصار فعقر اقتص منه و نفی من تلک البلد و من شهر السلاح فی مصر من الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم یقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب و أمره الی الإمام إن شاء قتله و صلبه و إن شاء قطع یده و رجله قال: و إن ضرب و قتل و أخذ المال فعلی الإمام ان یقطع یده الیمنی بالسرقة ثم یدفعه إلی أولیاء المقتول فیتبعونه بالمال ثم یقتلونه قال: فقال له أبو عبیدة: أ رأیت إن عفا عنه أولیاء المقتول؟ قال: فقال أبو جعفر علیه السلام: إن عفوا عنه کان علی الإمام أن یقتله لأنه قد حارب و قتل و سرق قال: فقال أبو عبیدة: أ رأیت إن أراد أولیاء المقتول أن یأخذوا عنه الدیة و یدعونه أ لهم ذلک؟ قال: لا علیه القتل «۱» و قد کرر فی هذه الصحیحة ذکر مصر من الأمصار، فهل یعتبر کونه فی مصر حتی لا یترتب أحکام المحارب إذا کانت المحاربة فی الصحاری و البراری أو أن ذکر ذلک لأجل المثال؟ الظاهر هو الثانی.
و کیف کان ففی الفرض الأول الذی کان قد شهر و عقر، حکم علیه السلام بالاقتصاص و نفی البلد و فی الفرض الثانی [۱] و هو ما إذا شهر السلاح و ضرب و عقر و أخذ المال لکنه لم یقتل کان جزاؤه جزاء المحارب و أمره إلی الإمام.
لا یقال: إن الفرض الأول لیس من مصادیق المحارب مع أنه کان قد شهر السلاح و عقر أیضا [۲].
فإنه یقال: إن الأول أیضا محارب و وجه ذکر ذلک فی الفرض الثانی مع عدم

[۱] لکن فی الکافی ج ۷ ص ۲۴۸ و کذا فی التهذیب ج ۱۰ ص ۱۳۲ فی الفرض الثانی: (فی غیر الأمصار) بدل: فی مصر من الأمصار.
[۲] أورده هذا العبد و أجاب سید مشایخنا بما فی المتن.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۳۱

ذکره فی الأول هو أنه فی الفرض الثانی قد أخذ المال و حیث إنه کان یتوهم أنه تقطع یده لذلک فلذا صرح بأنه محارب و جزاؤه جزاؤه، بخلاف الفرض الأول فإنه لما لم یکن فیه فرض أخذ المال فلا حاجة إلی ذلک لعدم توهم قطع الید فیه و علی هذا فهو محارب.

ثم إنه ذکر فی هذه الروایة أنه شهر و عقر، فهل یعتبر فی المحارب أن یأتی بعقر أیضا مضافا إلی الإخافة؟ لا تعرض لذلک کما لا تعرض فیها لفرض مجرد قصد الإخافة بلا إتیان عمل أصلا بل المذکور فی الروایات الواردة فی الباب أیضا هو صورة شهر السلاح و أخذ المال أو ارتکاب العقر أو القتل.

و عن برید بن معاویة قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عز و جل:

إنما جزاؤ الذین یحاربون الله و رسوله. قال: ذلک إلی الإمام یفعل ما شاء، قلت:

فمفوض ذلک إلیه؟ قال: لا و لکن نحو الجنایة «۱».

یعنی إنه لا یفوض الأمر من أصله إلی الإمام کی یکون له العفو أیضا. نعم کیفیة إجراء العقوبة مفوضة إلیه.

و عن جمیل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عز و جل: إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الأرض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم إلی آخر الآیة أی شیء علیه من هذه الحدود التی سمی الله عز و جل؟ قال: ذلک إلی الإمام إن شاء قطع و إن شاء نفی و إن شاء صلب و إن شاء قتل. قلت: النفی إلی أین؟ قال: من مصر إلی مصر آخر و قال: إن علیا علیه السلام نفی رجلین من الکوفة إلی البصرة «۲».

و عن عبد الله المدائنی عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: سئل عن قول الله عز و جل: إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الأرض فسادا الآیة

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۳۲

فما الذی إذا فعله استوجب واحدة من هذه الأربع؟ فقال: إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الأرض فسادا فقتل قتل به و إن قتل و أخذ المال قتل و صلب و إن أخذ المال و لم یقتل قطعت یده و رجله من خلاف و إن شهر السیف و حارب الله و رسوله و سعی فی الأرض فسادا و لم یقتل و لم یأخذ المال نفی من الأرض «۱».

و هذه الروایات و ان کانت تتضمن السؤال عن حکم من حارب الله و رسوله و کان الرواة عالمین بالموضوع و عنوان من حارب الله و لذلک کانوا لا یسألون عن ذلک إلا أنه قد یری فیها ما یمکن استفادة المطلب منه فمثلا تری أنه فی الفرض الأخیر من روایة المدائنی قد إطلاق علی من لم یقتل و لم یأخذ المال أنه قد شهر السیف و حارب الله و رسوله و سعی فی الأرض فسادا.

و علیه فلا یعتبر فی المحارب أخذ المال أو العقر أو غیر ذلک و إنما المعتبر علی ما هو المستفاد من هذه الروایة و من الآیة هو اعتبار کون بناؤه علی الفساد و الحرکة لذلک. و ما ذکرنا من اعتبار قصد الإخافة فی المحاربة یستفاد من الآخر هذه الروایة الشریفة.

عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم و عن حمید بن زیاد عن سماعة عن غیر واحد جمیعا عن أبان بن عثمان عن أبی صالح عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قدم علی رسول الله صلی الله علیه و آله قوم من بنی ضبة مرضی فقال لهم رسول الله

صلى الله عليه و آله: أقيموا عندى فإذا برئتم بعثتكم فى سرية فقالوا أخرجنا من المدينة فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها و يأكلون من ألبانها فلما برأوا و اشتدوا قتلوا ثلاثة ممن كان فى الإبل فبلغ رسول الله صلى الله عليه و آله الخبر فبعث إليهم عليا عليه السلام و هم فى واد قد تحيروا ليس يقدرون أن يخرجوا منه قريبا من أرض اليمن فأسرهم و جاء بهم إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فنزلت هذه الآية: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحاربة ح ۴.

وَ يَسْعَوْنَ فِى الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، فاختار رسول الله صلى الله عليه و آله القطع فقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف «۱».

يعلم و يستفاد من هذه الرواية صدق المحارب على مثل هؤلاء الذين قتلوا ثلاثة ممن كان فى الإبل و هم لم يكونوا بحيث خرجوا من منازلهم للإخافة و القتل، بل بدا لهم ذلك بعد أن برأوا.

و عن أحمد بن الفضل الخاقانى من آل رزين قال: قطع الطريق بجلولا على السابلة من الحجاج و غيرهم و أفلت القطاع إلى أن قال: و طلبهم العامل حتى ظفر بهم ثم كتب بذلك الى المعتصم فجمع الفقهاء و ابن أبى داود ثم سأل الآخرين عن الحكم فيهم و أبو جعفر محمد بن على الرضا عليه السلام حاضر فقالوا قد سبق حكم الله فيهم فى قوله: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِى الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، و لأمير المؤمنين أن يحكم بأى ذلك شاء منهم قال: فالتفت إلى أبى جعفر عليه السلام و قال: أخبرنى بما عندك قال: إنهم قد أضلوا فيما أفتوا به و الذى يجب فى ذلك أن ينظر أمير المؤمنين فى هؤلاء الذين قطعوا الطريق فإن كانوا أخافوا السبيل فقط و لم يقتلوا أحدا و لم يأخذوا مالا أمر بإيداعهم الحبس فإن ذلك معنى نفيهم من الأرض بإخفاتهم السبيل و إن كانوا أخافوا السبيل و قتلوا النفس أمر بقتلهم و إن كانوا أخافوا السبيل و قتلوا النفس و أخذوا المال أمر بقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف و صلبهم بعد ذلك فكتب إلى العامل بأن يمتثل ذلك فيهم «۲».

و يستفاد منها أيضا أن من أخاف السبيل و لو لم يأت بشىء من القتل و أخذ

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۷.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۸.

المال فهو من مصاديق المحارب غاية الأمر أن حكمه فى هذا الفرض هو النفى كما أنه قد تعرض فى هذا الخبر و سائر الأخبار لما إذا أخذ المال و لما إذا تعرض للقتل.

و هل فى الروايات ذكر عن تعرضه للعرض و لحرم الإنسان أم لا؟

نعم. ففى رواية غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: إذا دخل عليك اللص يريد أهلك و مالك فإن استطعت ان تبدره و تضربه فابدره و اضربه و قال: اللص محارب لله و لرسوله فاقتله فما منك فهو علىّ [۱].

و عن أبى أيوب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من دخل على مؤمن داره محاربا له فدمه مباح فى تلك الحال للمؤمن و هو فى عنقى «۱».

فلو لا هذه الروايات لكان الإنسان يتردد فى بعض الفروض فى أنه محارب أم لا و لكنها تبين مصاديق المحارب و بمقتضى هذه الأخبار المعمول بها لا يعتبر فى صدق المحارب التعدد بل يكفى فى ذلك و إن كان واحدا لواحد كما فى كلام صاحب الجواهر

فیتحقق بالإخافة واحدا أو جمعا سواء کان فی طریق المسافرین أو فی الشوارع أو فی الدار سواء کان خروجه من داره بهذا القصد أم أنه بدا له ذلک بعد أن خرج عنها.

قال الشیخ فی الخلاف فی المسألة الأولی من قطاع الطریق: المحارب الذی ذکره الله تعالی فی آیة المحاربة هم قطاع الطریق الذین یشهرون السلاح و یخیفون السبیل و به قال ابن عباس و جماعة الفقهاء و قال قوم هم أهل الذمة إذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربوا المسلمین و قال ابن عمر: المراد بالآیة المرتدون لأنها نزلت فی العرینیین.

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۲. أقول: و قال السیوری فی الکنز ص ۳۵۲: و یدخل فی ذلک قاطع الطریق و المکابر علی المال أو البضع انتهی.

و قال کاشف الغطاء فی کشفه ص ۴۱۹: المحارب اسم فاعل و هو من جرد السلاح لإخافة الناس ظلما و عدوانا قاصدا لمجرد الإخافة مع الاعتیاد أو طالبا لمجرد الفساد أو مریدا لقتل أو هتک عرض أو أسر رجال أو أطفال أو نساء انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۷ من أبواب حد المحارب ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۳۵

دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و أیضا قوله تعالی فی سیاق الآیة إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ، فأخبر أن العقوبة تسقط بالتوبة قبل القدرة علیه و لو کان المراد بها أهل الذمة و أهل الردة کانت التوبة منهم قبل القدرة و بعد القدرة سواء فلما خص بالذکر التوبة قبل القدرة و أفردها بالحکم دلت الآیة علی ما ذکرناه. انتهی.

و قال فی المسألة ۶: إذا قتل المحارب ولدا أو عبدا مملوکا أو کان مسلما قتل ذمیا فإنه یقتل به و للشافعی فیه قولان أحدهما مثل ما قلناه و الثانی و هو أصحهما عندهم لا یقتل.

دلیلنا قوله تعالی: أن یقتلوا. و قد بینا أن معناه أن یقتلوا إن قتلوا و لم یفصل و تخصیصه یحتاج إلی دلیل. و القول الثانی قوی أیضا لقوله (ع) أ یقتل والد بولده و لا- یقتل مؤمن بکافر إلا- أن المحارب یتحتم علیه القتل لکونه محاربا الا تری أنه لو عفی الولی عنه لوجب قتله فلا یمتنع علی هذا أن یجب قتله و إن کان ولده أو ذمیا لکونه محاربا. انتهی.

و الظاهر أن ذکر قطاع الطریق فی عنوان المسألة الأولی من باب أحد المصادیق و إلا فلا فرق بینه و بین من کان یتعرض الأشخاص لا فی الطریق.

و قد صرح قدس سره بأن المحارب یقتل و إن کان قد قتل ابنه مع أنه لا یقتل الوالد بقتله ولده فلا یقتص منه فیقدم دلیل المحاربة علی دلیل عدم الاقتصاص من الوالد و یخصص دلیل لا یقتل الوالد بولده بهذا الدلیل.

و هل یعتبر فی قطاع الطریق ان یکون قاطعاً لطریق المسلمین أو لا یعتبر ذلک؟

ظاهر الآیة هو العموم إذا فلا فرق بحسب هذا الاستظهار بین کون الطریق للمسلمین أو غیرهم.

لا یقال لو کان غیر المسلمین فی ذمتهم لتم ذلک لکونهم محقونی الدم حینئذ و اما غیر المسلم بلا کونه فی ذمة المسلمین فلا [۱].

---

[۱] أورده هذا العبد و قد أجاب سید مشایخنا بما فی المتن.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۳۶

لأنا نقول: إنه یستظهر العموم حتی بالنسبة لغیر أهل الذمة و ذلک لأنه ربما أراد الشارع أمن الطریق و استقرار النظم و النظام فی المجتمع فلا اختصاص للحکم بطریق المسلمین.

و على الجملة ففى المقام فروع مختلفة يمكن الحكم فيها بعضها قد مر ذكره و بعضها لم يذكر بعد:

۱- إن مفهوم المحاربة من المفاهيم التى لا تتحقق بدون القصد و إن كان قد صدر منه القتل، و ليس عنوان المحاربة كبعض العناوين التى يصدق بدونه كما لعل الأمر كذلك فى باب الضرب فإنه يصدق ذلك و يتحقق و لو كان بدون قصد الضارب و بلا إرادة منه.

إن قلت: فاذا كان يعتبر فى صدق المحاربة إحراز القصد فهذا يشكل الأمر لأنه يمكن ان يجعل المحارب ذلك ذريعة إلى عمله الشنيع و يتشبث كل محارب بعدم كونه قاصدا للإخافة و يقضى ذلك الى أن يتعطل هذا الحد.

نقول: الظاهر أن خروجه شاهرا بسيفه يعتبر امارة على قصده ذلك لا يقال: إن اللازم هو عدم ثبوت قصد الخلاف.

لأنا نقول: ان المعتبر هو إحراز قصد الإخافة لا عدم إحراز قصد الخلاف غاية الأمر أنه جعل هذا العمل أمارة على قصده [۱].

۲- لا- بد فى المحاربة من كون الأمر ظاهرا و كون المحارب معلنا بها فلو ذهب إلى أحد فى الخفاء و جز رأسه فليس هو بمحارب كى يجرى عليه الأحكام الخاصة بل هو القاتل يترتب عليه أحكامه.

---

[۱] أقول: يدل على اشتراط الإخافة فى المحاربة أمور:

الأول عدم صدق المحاربة بدون ذلك كما تمسك به سيدنا الأستاذ الأكبر.

الثانى الاتفاق عليه على الظاهر إلا من نادر كما ذكر ذلك فى الرياض.

الثالث خبر قرب الاسناد فراجع الوسائل ج ۱۸ ب ۲ من أبواب حد المحارب ح ۴ حيث قال: ان كان يلعب فلا بأس. قال السيد فى الرياض: و ربما يفهم من الروضة عدم اشتراط قصد الإخافة و أن به قولا- و هو مع ضعفه و شذوذه لم أجده مع أنه اشتراط فى المسالك من دون خلاف يذكر.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۳۷

۳- لا فرق فى صدق المحاربة بين أن يهجم على الناس فى الخلوات كالصحارى و البرارى و بين ان يكون ذلك فى الجلوات.

۴- لا فرق بعد ان كان بصدد الإخافة بين الأمكنة من الأمصار أو القرى و الرساتيق أو غير ذلك.

لا يقال: إن المذكور فى رواية محمد بن مسلم و غيره هو: مصر من الأمصار.

فكيف نقول بعدم الفرق بين الأماكن؟

لأنه يقال: إنه من باب المثال و إلا فالملاك هو إخافة الناس.

۵- لا- بد فى صدق المحاربة من إظهار ما اراده من السوء بحيث يصدق الإخافة عرفا بإتيان عمل يوجب خوف نوع الناس و إن لم يوجب خوف خصوص الشخص الذى صار المحارب بصدد إخافته و لا- يعتبر مضافا إلى ذلك شىء آخر كأخذ المال أو إيراد الجرح.

۶- لا- فرق فى السلاح الذى يحمله و يجرده بين السيف و الرمح و غير ذلك من الأسلحة القديمة و بين ما هو رائج من الأسلحة العصرية و هو أعم من المحدد و غيره فيشمل مثل العصى و الحجر و غير ذلك أيضا بل و إن كان إخافته بإحراق النار عليه كما تدل على ذلك رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عن على عليه السلام فى رجل أقبل بنار فأشعلها فى دار قوم فاحترقت و احترق متاعهم: إنه يغرم قيمة الدار و ما فيها ثم يقتل «۱».

۷- المحارب غير المدافع فليس مطلق من شهر السلاح محاربا و لا مجرد شهر السلاح بمحاربة بل تارة يكون لذلك و اخرى للدفاع فالحكم يختص بمن كان محاربا و أما إذا شهر سلاحه و جرده للدفاع عن نفسه أو لدفع المحارب مثلا- فلا- يجرى عليه أحكام المحارب و إن قتله.

نعم لو كان كل واحد منهما قد جرد السلاح للاخافة و يريدان المحاربة فهنا يجرى على كليهما أحكام المحارب.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المحارب ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۳۸

۸- المحارب هو الذی شهر السلاح حراما ای للإخافة أو أخذ مال الغیر أو قتله أو لهتک عرض محترم، فلو شهر السلاح لأمر واجب أو جائز کما فی مورد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و الجهاد و غیر ذلک فلا یجری هناک أحکام المحارب.

۹- لا یشترط کونه من أهل الریبة کما أن المحقق قدس سره جعل الأصح ذلک- بعد أن تردد فیه- فلا یعتبر ذلک بعد أن علم منه قصد الإخافة و ظهر منه آثار المحاربة. نعم لو کان من أهل الصلاح و لم یظهر منه آثار المحاربة فلا تجری علیه الأحکام و إن قتل أحدا.

و أما خبر ضریس عن أبی جعفر علیه السلام قال: من حمل السلاح باللیل فهو محارب إلا أن یکون رجلا لیس من أهل الریبة «۱».

فلاـ تدل علی اشتراط کونه من أهل الریبة فإنه و إن دلت علی عدم کون هذا الذی لیس من أهل الریبة بل کان من أهل الصلاح محاربا لکن لا دلالة فیها علی أنه إذا علم منه قصد الإخافة لیس بمحارب.

نعم الریبة أمارة لقصد الفساد و ذلک لا ینافی کونه محاربا إذا لم تکن ریبة لکن علم قصده من جهة أخری. و إن شئت فقل إن حمل السلاح من أهل الریبة أمارة کونه محاربا بخلاف أهل الصلاح فلا یکون مجرد حمله السلاح أمارة علی ذلک لکن لو علم قصده الإخافة من أمارة أخری فلا بد من الأخذ بها و الحکم بکونه محاربا.

۱۰- مجرد خوف شخص أو أشخاص من أحد لا یکفی فی صدق المحارب علیه ما لم یقصد هو الإخافة فکم یتفق الخوف من أحد مع عدم کونه بصدد الإخافة أصلا کما فی قصة مجیء رسل الله و ملائکته إلی إبراهیم حیث إنه علیه السلام خاف فی نفسه منهم عند ما رأی أنهم لم یأکلوا من طعامه و قد حکی الله تعالی ذلک فی القرآن الکریم قال تعالی:

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲ من أبواب حد المحارب ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۳۹

وَ لَقَدْ جٰاءَتْ رُسُلُنٰا إِبْرٰاهِیمَ بِالْبُشْریٰ قٰالُوا سَلاٰماً قٰالَ سَلاٰمٌ فَمٰا لَبِثَ أَنْ جٰاءَ بِعِجْلٍ حَنِیذٍ فَلَمّٰا رَأیٰ أَیْدِیَهُمْ لاٰ تَصِلُ إِلَیْهِ نَکِرَهُمْ وَ أَوْجَسَ مِنْهُمْ خِیفَةً قٰالُوا لاٰ تَخَفْ إِنّٰا أُرْسِلْنٰا إِلیٰ قَوْمِ لُوطٍ «۱».

و قال سبحانه أیضا:

هل أتاک حدیث ضیف إبراهیم المکرمین إذا دخلوا علیه فقالوا سلاما قال سلام قوم منکرون فراغ إلی أهله فجاء بعجل سمین فقربه إلیهم قال ألا تأکلون فأوجس منهم خیفة قالوا لا تخف و بشروه بغلام علیهم «۲».

فکانوا قد جاءوا إلیه لبشارة الولد و سلموا علیه و بعد أن سلموا علیه و رد هو السلام علیهم جاء بعجل مشوی سمین و لکنه رای أنهم لا یأکلون منه و لا تصل أیدیهم إلیه فأضمر سلام الله علیه فی نفسه الخوف فإن ذلک مظنة إرادة سوء و ضرر بالنسبة إلی المضیف إذا أبی الضیف من أکل طعامه.

ثم إن لصاحب الجواهر قدس سره هنا کلاما نتعرض له قال:

بقی الکلام فی شیء و هو اعتبار قصد الإخافة من حیث إنها کذلک لإرادة الفساد فی تحقق المحاربة فلا یکفی حینئذ قصد إخافة شخص خاص لعداوة أو لغرض من الأغراض و إن لم یکن شرعیا، أو لا یعتبر ذلک، کما هو مقتضی إطلاق التفسیر المزبور بل قد یشعر به خبر قرب الاسناد و خبر السکونی [۱]

[۱] خبر قرب الاسناد عن علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قال: سألته عن رجل شهر إلی صاحبه بالرمح و السکین فقال: ان کان یلعب فلا بأس. الوسائل ج ۱۸ باب ۲ من أبواب حد المحارب ح ۴ و وجه إشعاره إن المفهوم من قوله ان کان. إلخ هو أنه ان کان بالجد و القصد ففیه بأس.

و خبر السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام فی رجل أقبل بنار فأشعلها فی دار قوم فاحترق و احترق متاعهم، إنه یغرم قیمة الدار و ما فیها ثم یقتل. باب ۳ ح ۱.

---

(۱) سورة هود الآیة ۷۰.

(۲) سورة الذاریات الآیة ۲۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۳، ص: ۲۴۰

فیتحقق حینئذ صدق المحاربة بما هو فی مثل زماننا من محاربة جماعة خاصة لجماعة أخری کذلک لأغراض خاصة فی ما بینهم فاسدة. لم أجد تنقیحا لذلک فی کلام الأصحاب، و الحد یدرأ بالشبهات، و لکن التحقیق جریان الحکم علی الجمیع مع فرض صدق المحاربة التی یتحقق بها السعی فی الأرض فسادا «۱».

و قد تقدم منا ما یناسب ذلک و ذکرنا أنه بمقتضی ما یستظهر و یستفاد من بعض الأخبار لا یعتبر فی المحاربة سوی إرادة الفساد و قصد الإخافة سواء کان بالنسبة إلی فرد أو جمع فاذا فرض صدق المحاربة فی الأحوال المختلفة فیجری علیه الأحکام.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه‌ ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج‌۳، ص: ۲۴۰

ثم إنه لا یخفی أنا و إن استرحنا ببرکة الروایات بالنسبة إلی فروع متعددة لکن بقی بعد موارد یتردد فی حکمها.

و من تلک الفروع ما إذا کان الصبی الممیز قد جرد السلاح بقصد الإخافة فهل یحکم علیه بأحکام المحارب أم لا؟ و بعبارة أخری هل یشترط فی المحارب أن یکون بالغا أم لا؟

أطلق المحقق و غیره فی المقام و لم یتعرضوا لذلک. نعم قال فی الجواهر و کان إطلاق المصنف و غیره هنا اتکالا علی معلومیة اعتبار البلوغ فی الحد فلا یجری فی غیر البالغ و إن جرد السلاح بالقصد المزبور، مع احتماله بل ظاهر الروضة إنه مراد المطلق [۱].

أقول: فقد احتمل إجراء حد المحارب علی الصبی. فکیف لم یحتمل ذلک فی سائر الحدود [۲] و الأحکام؟ فلا یجب علی الصبی الصلاة و لا الصوم و غیرهما و لا

---

[۱] قال فی الروضة ج ۲ ص ۳۶۲: و شمل إطلاقه- أی کلام المصنف- کغیره الصغیر و الکبیر لعموم الأدلة و یشکل فی الصغیر بأن الحد مشروط بالتکلیف خصوصا القتل و شرط ابن الجنید فیه البلوغ و رجحه المصنف ره فی الشرح و هو حسن.

[۲] أقول ذکر فی الجواهر ج ۴۱ ص ۶۰۹ عن محکی الخلاف هذا الخبر: الصبی إذا بلغ عشر سنین أقیمت علیه الحدود التامة و اقتص منه و تنفذ وصیته و عتقه. انتهی. لکنی تفحصت باب الوصیة و الارتداد و العتق من الخلاف و لم أجده.

---

(۱) جواهر الکلام ج ۴۱ ص ۵۶۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۳، ص: ۲۴۱

یقام علیه الحدود و یستندون فی جمیع ذلک إلی رفع القلم عن الصبی.

و التحقیق ان الصبی إذا کان غیر ممیز فلا أثر یترتب علی عمله إلا فی مثل الضمانات حیث إنها علیه و یخرج عن عهدتها بعد البلوغ کما أن قسما مما یترتب علی عمله کالدیهٔ یکون علی عاقلته إذا أتی هو بموجبها.

و أما إذا کان ممیزا فالظاهر أنه یصدق علیه المحارب إذا شهر السلاح بقصد الإخافهٔ و صار بصدد ذلک و سلب الأموال و غیر ذلک إلا أن رفع القلم عن الصبی یمنع بظاهره عن ترتب الأحکام علیه. فمن احتمل ترتب الأحکام علیه مع عدم کونه بالغا فهو لا یری هذه الأحکام المترتبهٔ علی المحاربهٔ عقوبهٔ و مؤاخذهٔ لما صدر عنه کی ترتفع بحدیث رفع المؤاخذهٔ بل هو من قبیل ما یمنع عن تکرار عمله و إتیانه ثانیا و الا فمع احتمال کونه من باب العقوبهٔ و المؤاخذهٔ یشکل اجراء الحد فی مفروض الکلام.

و التخصیص خلاف الظاهر لان العام هنا مما یأبی عنه فهو نظیر أنه إذا هجم الصبی علی أحد قاصدا قتله فهل یقول الشرع دعه حتی یقتلک؟ کلا- کما فی حیوان هجم علی الإنسان و کان هذا الشخص فی معرض الهلاک فإنه یقاوم و لو کان یقتل هذا الحیوان المحترم، و علی الجملهٔ فوجه الاحتمال المزبور و توجیهه أن نظر الشرع إلی رفع الفساد فی الأرض و قطع مادته و أصله حتی لا ینتشر الفساد فی الأرض.

و من هذا الباب الحکم بتعزیر الصغیر فی بعض الموارد فإنه لا وجه له لو کان ذلک من باب العقوبهٔ فلا بد أن یکون لمنعه عن الإتیان بموجبه ثانیا لا أن یکون ذلک مؤاخذهٔ له علی المعصیهٔ.

لا یقال: إن هذه التوجیه خلاف ظاهر الآیهٔ الکریمهٔ: جَزٰاءً بِمٰا کَسَبٰا نَکٰالًا مِنَ اللّٰهِ «۱» فإن مفادها أن الحدود من باب العقوبهٔ و الجزاء.[۱]

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب سید مشایخنا بما فی المتن.

---

(۱) سورهٔ المائدهٔ الآیهٔ ۳۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۴۲

لأنا نقول: یمکن ان یکون جزاء نوعا فلا ینافی فی عدم کونه جزاء فی مورد لا یصلح لذلک کالصبی.

حکم الطلیع و الرده

قال المحقق: لا یثبت هذا الحکم للطلیع و لا للرده.

أقول: قد فسر الطلیع للمحارب بالذی یرقب له من یمر بالطریق فیعلمه به أو یرقب له من یخاف علیه منه فیحذره منه. و الرده بکسر الراء و سکون الدال بعده الهمزهٔ هو المعین له فیما یحتاج إلیه من غیر أن یباشر عمل المحاربهٔ فعمله ضبط الأموال و حفظها و نحو ذلک.

فالحکم مختص بالمحارب و لا یشملهما و یکفی عدم الدلیل دلیلا لذلک بعد عدم صدق المحارب علیه.

و خالف فی ذلک أبو حنیفهٔ فسوی بین المباشر و غیره. قال الشیخ فی الخلاف المسألهٔ ۹ من کتاب المحاربهٔ: لا- یجب أحکام المحاربین علی الطلیع و الرده و إنما تجب علی من یباشر القتل أو یأخذ المال أو یجمع بینهما و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفهٔ: الحکم یتعلق بهم کلهم فلو أخذ واحد المال قطعوا کلهم کما أنه لو قتل واحد قتلوا کلهم الی آخر کلامه.

و الظاهر أن مبنی کلام أبی حنیفهٔ هو الاستحسان فرأی أن مآل الأمر إلی کون هذا الجمع المرکب من أهل السلاح و الطلیع و الرده محاربین و لو من باب التغلیب.

و فیه أنه استعمال مجازی و لیس الردء محاربا حقیقة حیث انه جاء للسقایة مثلا أو الجراحیة أو حمل الجنائز و لا یباشر الحرب فلا یشمله حکم المحارب.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۴۳

الکلام فی إثباته

قال المحقق: و تثبت هذه الجنایة بالإقرار و لو مرة و بشهادة رجلین و لا تقبل شهادة النساء منفردات و لا مع الرجال.

أقول: فی الاکتفاء بالإقرار مرة فی إثبات المحاربة کلام و لکن الظاهر أنه یجتزی به و لا یعتبر التعدد و ذلک لعموم أدلة إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز فکل عاقل إذا أقر بشیء و کان علی نفسه و بضرر شخصه فإن إقراره هذا نافذ.

و عن محمد بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن رفقة کانوا فی طریق فقطع علیهم الطریق و أخذوا اللصوص فشهد بعضهم لبعض قال:

لا تقبل شهادتهم إلا بإقرار من اللصوص أو شهادة من غیرهم علیهم «۱».

فمقتضی هذا الخبر أیضا الإکتفاء بالإقرار بلا افتقار الی المرتین حیث اقتصر فیه بمجرد إقرار اللصوص و لم یقیده بالمرتین.

لا یقال: إن هذا لا یدل علی کفایة المرة و إلا فلیکن کذلک فی الشهادة فإنها أیضا لم تقید بالاثنین [۱].

لأنا نقول: بینهما فرق و ذلک لأن الشهادة مصطلحة فی شهادة الاثنین و هذا بخلاف الإقرار فلا مجال لاحتمال کفایة الواحد فی باب الشهادة و أما الاکتفاء بالمرة فی باب الإقرار فهو قریب، و عدم الاجتزاء به یحتاج إلی دلیل.

و خالف فی ذلک بعض کسلار و العلامة حیث قالا بان کل حد یثبت بشهادة عدلین یعتبر فی الإقرار به المرتان- و علیه فیعتبر فی الإقرار به المرتان- و علی ذلک فیعتبر فی الإقرار بالمحاربة التعدد و لا یثبت بمرة واحدة.

و فیه أنّ ذلک لیس بقاعدة کلیة جاریة فی جمیع الموارد فکلما کانت الفتوی

---

[۱] أورده هذا العبد و کان یوم ۲۰ من ربیع المولود عام ۱۴۱۰ ه- ق.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۷ من أبواب الشهادات ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۴۴

علی ذلک فهو و إلا فیؤخذ بعموم قاعدة الإقرار، و بعبارة أخری أنه یؤخذ بالإقرار و إن کان مرة واحدة إلا فیما خرج بالدلیل [۱].

و اما اعتبار التعدد فی الشاهد فبلحاظ عموم أدلة الشهادة کقوله تعالی:

فاستشهدوا شهیدین من رجالکم، و غیر ذلک فلا بد من اعتبار رجلین عدلین.

و أما النساء فلا اعتبار بشهادتین فی باب المحاربة لا منفردات و لا منضمات إلی الرجال کما فی غیر ذلک من أبواب الحدود و قد دلت الروایات العدیدة علی عدم قبول شهادتهن فی باب الحدود [۲] و قد مر البحث فی ذلک فی کتاب الشهادات فراجع.

فی شهادة بعض اللصوص علی بعض

قال المحقق: و لو شهد بعض اللصوص علی بعض لم تقبل.

أقول: و الدلیل علی ذلک هو أنه یعتبر فی قبول الشهادة عدالة الراوی، و من المعلوم أن اللص فاسق فلا- تقبل شهادة بعضهم علی بعض بأن یقول مثلا إنی لم ارتکب شیئا و لکن هذا قد قطع الطریق و أخذ المال و غیر ذلک.

فرع مثل السابق

قال المحقق: و كذا لو شهد المأخوذون بعضهم على بعض.

أقول: أى و كذا لا تقبل الشهادة فيما إذا شهد بعض المأخوذين لبعض. و فسره

---

[۱] هذا لا يوافق بظاهره ما تقدم منه فى باب السرقة من اعتبار الإقرار مرتين فى القطع و الاكتفاء بالمرة فى المال.

[۲] تقبل ذلك فى بعض أبواب الحدود كباب الزنا و غير ذلك فراجع الجواهر كتاب الشهادات ص ۱۵۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۴۵

صاحب الجواهر بقوله: بأن قالوا جميعا: تعرضوا و أخذوا منا جميعا [۱].

---

[۱] أقول: إن ما ذكره صاحب الجواهر فى تفسير شهادة بعض المأخوذين لبعض ليس هو تمام التفسير و الا فهو بظاهره محل الإشكال حيث إنه لو كان ما ذكره الجواهر و قرره سيدنا الأستاذ الأكبر عين صورة الشهادة المزبورة فهذا غير صحيح لأنها من شهادة الكل للكل و لذا أوردنا عليه فى الدرس بان ظاهر عبارة المحقق هو انه لو فرض كون المأخوذين عشرين شهد عشرة للعشرة الباقين بأن اللصوص أخذوا من أموالهم و العشرة الباقية للأولى هكذا.

و قد أجاب عن هذا بأن وجه تفسيره كذلك أن التهمة فى الصورة المزبورة فى كلام الجواهر أشد و أكثر مضافا الى أنه لو كان المراد شهادة العشرة للعشرة الأخرى و بالعكس فلم يبق فرق بين هذه الصورة الأولى التى ذكرها المحقق و الصورة اللاحقة.

لكن فيه أن الصورة اللاحقة متعلقة بما إذا كانت الشهادة بتعرض اللصوص للجميع و اختصاص البعض بالأخذ منهم. و الحق هو ما ذكرناه فإن ظاهر شهادة بعض لبعض بمقتضى المتفاهم العرفى أن يشهد هذا البعض لذاك و ذاك لهذا. فعبارة الجواهر فى تفسير المراد ناقصة.

و قد فسر فى كشف اللثام عبارة العلامة التى هى شبيهة بعبارة المحقق، بحيث لا يرد عليه إشكال.

فإنه قال العلامة: و لو شهد بعض اللصوص على بعض أو بعض المأخوذين لبعض لم يقبل و لو قالوا:

عرضوا لنا و أخذوا هؤلاء قبل إلخ.

فقال فى كشف اللثام ج ۲ ص ۲۵۱: مزجا: و لو شهد بعض اللصوص على بعض أو بعض المأخوذين لبعض مع تعرض كل منهم للأخذ بنفسه كأن قال كل منهم إن هؤلاء تعرضوا لنا فأخذوا منا جميعا فشهد بعضهم للآخرين أنهم أخذوا منهم كذا و كذا و شهد الآخرون للأولين كذلك لم يقبل فالأول لانتفاء العدالة و الثانى للتهمة بالعداوة و لو لم يتعرض الشهود لأخذ أنفسهم بل قالوا:

عرضوا اى اللصوص لنا جميعا و أخذوا هؤلاء قبل إن لم ينعكس الأمر قطعا، و كذا إن انعكس بأن قال المشهود لهم أيضا أنهم عرضوا لنا و أخذوا هؤلاء فى وجه كما إذا شهد بعض المديونين لبعضهم و بالعكس و الوجه الآخر عدم السماع حينئذ لحصول التهمة و إطلاق الخبر بل الشهادتان حينئذ من القسم الأول بعينه فإنها لا شهادة إلا مع الدعوى فلا يسمع شهادة الأولين إلا إذا كان الآخرون أدعو الأخذ و لا شهادة الآخرين إلا إذا ادعى الأولون الأخذ و هو كاف فى حصول التهمة ان سلمت و لا مدخل فيها لخصوص الذكر فى الشهادة إلا أن يدعى أن التهمة حينئذ أظهر انتهى.

ثم إن رواية محمد بن صلت هذه: عن محمد بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رفقة كانوا فى طريق فقطع عليهم الطريق فأخذوا اللصوص فشهد بعضهم لبعض قال: لا تقبل شهادتهم إلا بإقرار من اللصوص أو شهادة من غيرهم عليهم. هكذا نقله فى الكافى ج ۷ ص ۳۹۴ ح ۲ و فى التهذيب ج ۶ ص ۲۴۹ و كذا فى الفقيه ج ۳ ص ۴۰ ح ۳۲۸۳ إلا أن فيه: فأخذ اللصوص.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۴۶

و وجه عدم القبول هو التهمة للعداوة و خبر محمد بن الصلت عن الرضا علیه السلام المذکور آنفا.

فیما إذا لم یتعرضوا لأنفسهم

قال المحقق: أما لو قالوا عرضوا لنا و أخذوا هؤلاء قبل لأنه لا ینشأ من ذلک تهمة تمنع الشهادة.

أقول: إن ما ذکر کان بالنسبة لشهادة بعض لبعض و قد تقدم أنه لا تقبل هذه الشهادة و أما لو ذکروا تعرض اللصوص للجمیع إلا أنهم لم یذکروا بالنسبة للأخذ إلا من المشهود لهم و لم یتعرضوا جهة الأخذ من أنفسهم فهنا تقبل شهادتهم لعدم تهمة فی البین و هذا لا کلام فیه إذا لم یکن المشهود لهم أیضا یشهدون للشهود بمثل ذلک فإنه حینئذ لا تهمة أصلا حیث إن الشهود لم یتعرضوا لأخذ اللصوص منهم و إنما خصوا الشهادة بالنسبة إلی المشهود لهم فتهمة العداوة منتفیة هنا کما أن تهمة التبانی أیضا منتفیة لعدم شهادة المشهود لهم للشاهدین.

و فی روضة المتقین ج ۶ ص ۱۱۰: روی علی بن أسباط فی الموثق کالصحیح کالکلینی و الشیخ عن محمد بن الصلت- مجهول- قال: سألت أبا الحسن. و ذکر الحدیث. ثم قال:- عمل بمضمونه أکثر الأصحاب و حمله بعض علی کونهم شرکاء أو علی التقیة و هو أظهر لأن الغالب أنه کان فی مجلسه بخراسان جماعة من العامة و کان علیه السلام یتقی منهم کثیرا و إلا فالرفاقة و الصحبة لا یمنع من قبول الشهادة عندنا کما سیأتی. انتهی کلامه.

و عن الوافی: ینبغی تخصیص الحکم بما إذا کان المشهود به مما کان لهم فیه شرکة. انتهی.

و قال العلامة المجلسی قدس سره فی مرآة العقول ج ۲۴ ص ۲۴۵: بعد التصریح بأنه مجهول: و لا خلاف فی عدم قبول شهادة کل منهم فیما أخذ منه و لا فی قبول شهادته إذا لم یؤخذ منه شیء و فی قبول شهادته فی حق الشرکاء إذا أخذ منه أیضا خلاف، و الأشهر عدم القبول، و الخبر یدل علیه.

انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۴۷

و أما إذا أقام المشهود لهم أیضا الشهادة للشاهدین بمثل ما شهدوا بأن قالوا إن اللصوص تعرضوا لنا و أخذوا من هؤلاء ففیه الوجهان:

أحدهما قبول هذه الشهادة أیضا فهو نظیر شهادة بعض المدیونین لبعض و بالعکس.

ثانیهما عدم قبولها و ذلک لأمور:

منها تحقق التهمة حینئذ.

و منها إطلاق خبر محمد بن الصلت فإن شهادة بعضهم لبعض مطلقة تشمل ما إذا شهد البعض الآخر للأول أیضا أم لا قال فی الجواهر: بل الشهادتان حینئذ من القسم الأول نفسه فإنه لا شهادة إلا مع الدعوی فلا تسمع شهادة الأولین إلا إذا کان الآخرون أدعو الأخذ و لا شهادة الآخرین إلا إذا ادعی الأولون الأخذ و هو کاف فی حصول التهمة إن سلمت.

فی الحد الذی یقام علی المحارب.

قال المحقق: و حد المحارب القتل أو الصلب أو القطع مخالفا أو النفی و قد تردد فیه الأصحاب فقال المفید بالتخییر و قال الشیخ أبو جعفر بالترتیب، یقتل إن قتل و لو عفی ولی الدم قتله الإمام و لو قتل و أخذ المال استعید منه و قطعت یده الیمنی و رجله الیسری ثم قتل و صلب و إن أخذ المال و لم یقتل قطع مخالفا و نفی و لو جرح و لم یأخذ المال اقتص منه و نفی و لو اقتصر علی شهر السلاح

نفی لا غیر و استند فی التفصیل إلی الأحادیث الدالة علیه و تلک الأحادیث لا تنفک من ضعف فی اسناد أو اضطراب فی متن أو قصور فی دلالة فالأولی العمل بالأول تمسکا بظاهر للآیة.

أقول: لا خلاف فی أن حد المحارب هو الأمور المذکورة فی الآیة الکریمة فی الجملة کتابا و سنة و إجماعا.

نعم اختلفوا فی أن ذلک هل علی سبیل التخییر أو الترتیب و التفصیل فذهب جماعة إلی التخییر بین الأمور المذکورة و آخرون الی الترتیب و التفصیل.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۴۸

فذهب إلی الأول المفید و الصدوق و الدیلمی و الحلی و جمع آخرون. [۱]

و اختار القول الثانی الشیخ قدس سره و تبعه جماعة بل فی کشف اللثام:

و قیل فی أکثر الکتب بالترتیب. انتهی. و فی نکت الإرشاد للشهید قدس سره بعد نسبته إلی الشیخ و الإسکافی و التقی و ابن زهرة و أتباع الشیخ أنه ادعی علیه الإجماع.

و استدل للأول بوجوه:

الأول الآیة الکریمة: إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أن ینفوا من الأرض. «۱».

و ذلک لأن ظاهر (أو) هو التخییر.

الثانی ما ورد فی الأخبار من أن (أو) کلما وردت فی القرآن للتخییر ففی صحیح حریز قال أبو عبد الله علیه السلام: و کل شیء فی القرآن أو، فصاحبه بالخیار یختار ما یشاء «۲».

الثالث بعض الروایات الناطقة بالتخییر فی خصوص المقام کحسن جمیل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عز و جل: إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الأرض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع إلی آخر الآیة، أی شیء علیه من هذه الحدود التی سمی الله عز و جل؟ قال: ذلک إلی الإمام إن شاء قطع، و إن شاء نفی، و إن شاء صلب، و إن شاء قتل، قلت: النفی إلی

---

[۱] و اختاره المحقق فی الشرائع و النافع و العلامة فی القواعد و التبصرة و غیر ذلک و فخر المحققین فی الإیضاح و الشهید الثانی فی المسالک و المقداد فی التنقیح و الکنز و الفیض فی المفاتیح و الشیخ الکبیر فی کشف الغطاء و المامقانی فی المناهج و السید القائد فی تحریر الوسیلة. و قال بعض الأکابر فی جامع مدارکه: قیل: علیه أکثر المتقدمین قدس الله أسرارهم.

---

(۱) سورة المائدة الآیة ۳۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۹ ص ۲۹۵ ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۴۹

أین؟ قال: من مصر إلی مصر آخر و قال: إن علیا علیه السلام نفی رجلین من الکوفة إلی البصرة «۱».

و خبر سماعة بن مهران عن أبی عبد الله علیه السلام فی قول الله: إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله. قال: الإمام فی الحکم فیهم بالخیار إن شاء قتل و إن شاء صلب و إن شاء قطع و إن شاء نفی من الأرض «۲».

و صحیح برید بن معاویة قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عز و جل: إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله: قال: ذلک إلی الإمام یفعل ما شاء. قلت: فمفوض ذلک إلیه؟ قال: لا و لکن نحو الجنایة «۳».

فإن ظاهر الصدر هو التخيير.

و ظاهر القول بالتخيير هو كون الأمر بيد الإمام و الحاكم فى كل الموارد، فله أن يختار ما شاء من الأربعة فلو كان المحارب قد شهر السلاح و أخاف لكنه لم يأخذ مالا و لم يقتل نفسا فللحاكم أن يحكم عليه، بالقتل أو أى واحد من الأمور المذكورة فى الآية.

و أما القول الثانى فيدل عليه أمور:

أحدها و هو العمدة استبعاد اتحاد عقوبة القاتل و آخذ المال مع عقوبة من شهر السلاح و أخاف لكنه لم يأخذ مالا و لم يقتل نفسا و لم ترد منه على أحد جراحة بل العقل يأبى عن قبول ذلك [۱].

ثانيها الشهرة، على ما تقدم.

ثالثها الأخبار.

---

[۱] قال فى الميزان ج ۵ ص ۳۶۰: إن الآية لا تخلو عن إشعار بالترتيب بين الحدود بحسب اختلاف مراتب الفساد فإن الترتيب بين القتل و الصلب و القطع و النفى- و هى أمور غير متعادلة و لا متوازنة بل مختلفة من حيث الشدة و الضعف- قرينة عقلية على ذلك. انتهى.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب المحارب ح ۳.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب المحارب ح ۹.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب المحارب ح ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۰

و الظاهر أن المراد من الترتيب هو الترتيب بحسب الجناية و إلا فلم يقولوا بالترتيب على حسب تقدم الأمور المذكورة و تأخرها. فالمراد أن جناية كذا توجب العقوبة الخاصة من العقوبات الأربعة، و الجناية التى كانت أشد من الأول توجب عقوبة أخرى من بينها و هكذا فتكون عقوبة من جرد السلاح و أخاف الناس هو النفى عن البلد لا غير بخلاف من شهر السلاح و أخذ المال أيضا فهناك يقطع كما هو مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع فيكون كالسرقة غاية الأمر أنه يقطع يده و رجله من خلاف و كان أخذ المال يعتبر فى المحارب مثل السرقة الأولى و الثانية مع تخلل الحد بينهما، و لو قتل فلا بد من أن يقتل.

ثم لا يخفى أن الآية الكريمة و إن كانت ظاهرة و واضحة بالنسبة للفظة (أو) فإنها كما تقدم ظاهرة فى التخيير- و ان كان التخيير بين هذه الأمور غير مناسب لما مر من استبعاد اتحاد عقوبة القاتل و غيره- إلا أنها مجملة من حيث المراد و محتاجة إلى التفسير و البيان، و لا بد فى رفع ذاك الإجمال و الإبهام من الرجوع إلى الأخبار و تبيينها بروايات أهل البيت إذا أمكن و تيسر ذلك حيث لا يمكن تبيينها و تفسيرها من عند أنفسنا.

فمنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام التى تقدم نقلها فى أوائل باب المحاربة، و مفادها أن العقوبات بحسب الجنايات على حسب ما ذكر فيها ففى شهر السلاح مع العقر، الاقتصاص و النفى من تلك البلد، و فى شهر السلاح و الضرب و العقر و أخذ المال بلا قتل يكون امره موكولا إلى الإمام إن شاء قتله و إن شاء صلبه و إن شاء قطع يده و رجله، و هكذا.

و فى رواية المداينى عن ابى الحسن الرضا عليه السلام المذكورة سابقا إذا حارب الله و رسوله و سعى فى الأرض فسادا فقتل قتل به و إن قتل و أخذ المال قتل و صلب و إن أخذ المال و لم يقتل قطعت يده و رجله من خلاف و ذكر عليه السلام

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۱

فى من لم يقتل و لم يأخذ المال و إنما شهر السيف و حارب و سعى فى الأرض انه نفى من الأرض «۱».

و عن عبید بن بشر الخثعمی قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قاطع الطریق و قلت: الناس یقولون: ان الإمام فیه مخیر أی شیء شاء صنع قال: لیس أی شیء شاء صنع و لکنه یصنع بهم علی قدر جنایتهم من قطع الطریق فقتل و أخذ المال قطعت یده و رجله و صلب و من قطع الطریق فقتل و لم یأخذ المال قتل و من قطع الطریق فأخذ المال و لم یقتل قطعت یده و رجله و من قطع الطریق فلم یأخذ مالا و لم یقتل نفی من الأرض «۲».

و عن داود الطائی عن رجل من أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

سألته عن المحارب و قلت له: إن أصحابنا یقولون: إن الإمام مخیر فیه إن شاء قطع و إن شاء صلب و إن شاء قتل فقال: لا، إن هذه أشیاء محدودة فی کتاب الله عز و جل فاذا ما هو قتل و أخذ قتل و صلب و إذا قتل و لم یأخذ قتل و إذا أخذ و لم یقتل قطع و ان هو فر و لم یقدر علیه ثم أخذ قطع إلا أن یتوب فإن تاب لم یقطع «۳».

الی غیر ذلک من الأخبار.

و هذه الروایات صریحة فی نفی التخییر و إن علی کل جنایة قسما خاصا من العقوبات و ان لم تکن متحدة من حیث العقوبات المترتبة علی الجنایات فی بعض الفروض لکنها متفقة علی الأول و هذا هو الذی حکاه المحقق عن الشیخ قدس سرهما فی عبارة الشرائع المذکورة آنفا. و حیث انه قد اختار القول بالتخییر أورد علی الشیخ بأنه استند فی هذا التفصیل إلی أحادیث لا تنفک من ضعف فی إسناد أو اضطراب فی متن أو قصور فی دلالة.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۴.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۵.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۲

و فیه أنه لیس کلها ضعافا بل فیها بعض الصحاح و الموثقات و هو یدل علی ذلک و ذلک کصحیحة محمد بن مسلم المذکورة سابقا و کذا روایة علی بن حسان [۱] عن ابی جعفر علیه السلام قال: من حارب (الله) و أخذ المال و قتل کان علیه أن یقتل أو یصلب و من حارب فقتل و لم یأخذ المال کان علیه أن یقتل و لا یصلب، و من حارب و أخذ المال و لم یقتل کان علیه أن یقطع یده و رجله من خلاف. و من حارب و لم یأخذ المال و لم یقتل کان علیه أن ینفی ثم استثنی عز و جل: إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ. یعنی یتوبوا قبل أن یأخذهم الإمام «۱».

هذا مضافا إلی جبر الضعف سندا بعمل الأصحاب و قد تقدم الشهرة و الإجماع علی ذلک و لذا أورد علیه فی الجواهر بقوله: و فیه أن الشهرة و الإجماع المحکی السابقین و التعاضد و الاستفاضة و المخالفة للعامة- کما فی الثلاث و یومی الیه بعض النصوص و غیر ذلک- یجبر ذلک نعم هی مختلفة فی کیفیة الترتیب إلخ.

و علی الجملة فبهذه الاخبار المعمول بها الصریحة أو الظاهرة فی نفی التخییر و کذا بالوجه العقلی یرفع الید عن ظاهر لفظ (أو) فی الآیة الکریمة و یقال بأن (أو) فیها للتنویع و التقسیم أو التردید کما یرفع الید عما دل علی أن أو فی القرآن کلما کان فهو للتخییر.

و کیف لا یکون کذلک مع ما نری فی ذیل صحیح برید بن معاویة الذی استدل به للقول بالتخییر فإنه عند ما سئل الإمام علیه السلام عن آیة المحاربة إجابة

---

[۱] قال فی مبانی التکملة- ۳۱۹: قد یتوهم أن روایة علی بن حسان لا یعتمد علیها لأنه مشترک بین الضعیف- و هو الهاشمی- و الثقة- و هو الواسطی- و لم تقم قرینة علی أن راوی هذه الروایة هو الواسطی فلا تکون حجة. و لکنه یندفع بأن راویها علی بن إبراهیم

فی تفسیره و قد التزم بأن لا یروی إلا عن الثقة فمقتضی شهادته و التزامه یحکم بأن علی بن حسان فی هذه الروایة هو الثقة دون غیره انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب المحارب ح ۱۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۳

علیه السلام بقوله: ذلک إلی الإمام یفعل ما شاء فهناک قال برید: فمفوض ذلک إلیه؟ و اجابه الإمام علیه السلام بقوله: لا و لکن نحو الجنایة «۱».

فإذا صرح الإمام علیه السلام بنفی التفویض إلی الإمام و وجوب مراعاة نحو الجنایة فکیف یقال بالتخییر؟! [۱].

و علی الجملة فلا أقل من أن فی هذه الجملة إشعارا باختلاف الحکم باختلاف الجنایة.

و لعله لا- تنافی بین ما یدل علی التخییر و بین هذه الأخبار الدالة علی التفصیل و ذلک بأن یقال: إن الأمر بید الإمام و هو مخیر فی إجراء ما ورد فی حد المحارب و من المعلوم أنه لا یختار سوی حکم الله سبحانه فیختار ما قرر للجنایة التی رفع أمرها إلیه نعم هذا لیس تخییرا اصطلاحیا.

قال العلامة المجلسی رضوان الله علیه عند ذکر خبر برید: صحیح، و لا ینافی هذا الخبر القول بالتخییر إذا مفاده أن الإمام یختار ما یعلمه صلاحا بحسب جنایته لا بما یشتهیه و به یمکن الجمع بین الأخبار المختلفة. انتهی «۲».

و قال بعض المعاصرین قدس سره: و الأخبار المذکورة و ظاهر الآیة الشریفة التخییر کما ذکر فی بعض الأخبار الصحیح أن «أو» فی القرآن للتخییر لکن التخییر بحسب الأخبار بلحاظ نحو الخیانة. «۳»

---

[۱] أقول: یرد علیه أن هذا المعنی بعید عن لفظ الخبر غایته فإن الظاهر أن برید قد فهم التخییر من کلامه علیه السلام ثم سأل عن تفویض الأمر إلی الإمام حتی یکون له العفو فأجابه بعدم التفویض من رأس بل أمره بالنسبة إلی نحو عقوبة الجنایة بیده. و یؤید ذلک ان فی نسخة التهذیب ج ۱۰ ص ۱۳۴ هکذا: لا و لکن بحق الجنایة.

و العجب ان سیدنا الأستاذ الأکبر قد فسر الحدیث قبلا علی ما ذکرناه و هنا قد بالغ علی ما أفاده فی المقام.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب المحارب ح ۲.

(۲) مرآة العقول ج ۲۳ ص ۳۸۳.

(۳) جامع المدارک ج ۷ ص ۱۶۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۴

و علی هذا الوجه الذی لا- بعد فیه أصلا فی مقام جمع الأخبار یحمل خبر جمیل بن دراج خصوصا بلحاظ أن جمیل کان من أهل اللسان و عارفا بان (أو) ظاهر فی التخییر و مع ذلک فقد سأل عن الآیة الکریمة.

و اما ما ورد فی روایة أبی صالح عن أبی عبد الله فی قصة بنی ضبة من أن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اختار القطع فقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف مع أنهم کانوا قد قتلوا ثلاثة ممن کان فی الإبل «۱».

ففیه أنه قضیة فی واقعة، و حقیقة المطلب غیر معلومة و وجه القضیة مستور علینا فربما کان ذلک لخصوصیة لم نقف علیها کعدم کون القاتل بعینه معلوما من بینهم أو أنه کان المورد بحیث کان القطع أردع فأنفذ من القتل. و علی الجملة فکان هناک مانع من القتل فلا یمکن الاستدلال به.

لا یقال لیس فی الخبر الموثق عن أخذ المال عین و لا أثر و مع ذلک قطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف «۲».

لأنه یقال: یمکن أن یستکشف من هذا أنهم کانوا قد أخذوا المال أیضا.

و علی الجملة فهذه الموثقة لا تفید فی المقام شیئا و ذلک لکون القضیة شخصیة مجهولة الجهات و إلا فلا أقل من لزوم القتل قصاص بإرادة الولی مع أنه لا ذکر فیها عن ذلک أیضا و هذا بنفسه یوجب صیرورة الخبر مرجوحا غیر قابل للتمسک به و کیف یقتل القاتل فی سائر الموارد و لا یقتل هنا مع کون المقام أشد لکونه محاربا أیضا؟

لا یقال: إن مقتضی روایة السکونی (عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام فی رجل أقبل بنار فأشعلها فی دار قوم فاحترقت و احترق متاعهم أنه یغرم قیمة

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲ من أبواب حد المحارب ح ۷.

(۲) أورده هذا العبد و کذا الإیراد السابق بشکله الخاص.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۵

الدار و ما فیها ثم یقتل. «۱» هو أنه یقتل فی إحراق الدار و الأمتعة مع عدم ارتکابه القتل. [۱].

لأنه یقال: ان ما ذکرنا من أنه یقتل بالقتل لیس من باب انحصار عقوبة القتل بمن قتل، فیقتل من أقدم علی القتل و کذا من أحرق دار غیره و أحرق متاعه.

نعم یشکل الأمر الاختلاف الواقع بین الروایات فی ترتیب هذه العقوبات و تفصیلها فقد وردت روایات تدل واحدة منها علی عقوبة خاصة فی بعض الموارد و الأخری علی عقوبة أخری [۲].

و لعل حل ذلک بأن یؤخذ بالصحیح منها و العمل به و إلا فیحکم بالتخییر فی خصوص المورد فإن ذلک هو مقتضی ورود روایات فی مورد یدل بعضها علی شیء و آخر علی شیء آخر کما فی الروایات الواردة فی کفارة الصوم فإن مقتضی الجمع بینها هو القول بالتخییر بین الأمور الثلاثة.

و قال فی الجواهر بعد ذکر الاختلاف فی کیفیة الترتیب فی الروایات و ذکر قسم من هذه الأخبار المختلفة: إلی غیر ذلک من النصوص التی یمکن حمل ما فیها من الاختلاف علی إرادة بیان مراعاة المرجحات لأفراد التخییر المختلفة زمانا

---

[۱] کان الإیراد منی و قد أجاب سید مشایخنا الأستاذ الأکبر بما فی المتن و لکن یرد علیه أن مقتضی صریح بعض الروایات أنه لا یقتل بدون القتل ففی روایة الطائی باب ۱ ح ۶: و إذا أخذ و لم یقتل قطع. و فی روایة الخثعمی ح ۵: و من قطع الطریق فأخذ المال و لم یقتل قطعت یده و رجله.

و فی روایة المدائنی ح ۴: و إن أخذ المال و لم یقتل قطعت یده و رجله من خلاف. و إن شهر السیف و حارب الله و رسوله و سعی فی الأرض فسادا و لم یقتل و لم یأخذ المال نفی من الأرض.

نعم یمکن ان یقال إن القتل فی المقام لیس من باب المحارب بل هو لخصوصیته و عنوانه الخاص أی إحراق دار الغیر.

[۲] من جملة تلک الموارد من قتل و أخذ المال ففی روایة المدائنی: یقتل و یصلب. و فی روایة الخثعمی یقطع مخالفا و یصلب. و فی صحیح ابن مسلم: یقطع یده الیمنی بالسرقة ثم یدفع إلی أولیاء المقتول فیتبعونه بالمال ثم یقتلونه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب المحارب ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۶

و مکانا و حالا و الظاهر أن المدار علی ذلک و لا یقدح الاقتصار فی بعض الأحوال علی النفی و إن قتل و أخذ المال لوجود مرجحات تقتضی ذلک کما أنه یقتل و یصلب بمجرد الإخافة لها أیضا و من هنا لم یستقص فیها جمیع الصور الممکنة.

(ثم قال): و بذلک یظهر لک ما فی جملة من الکتب حتی ما فی الریاض فإنه مال إلی اعتبار الترتیب و توقف فی کیفیته ثم مال إلی ما فی النهایة.

و قال أیضا: و علی التخییر هل هو مطلق حتی فی صورة ما إذا قتل المحارب فللإمام فیها أیضا الاقتصار علی النفی مثلا کما هو ظاهر المتن و غیره أم یتعین فیه اختیار القتل کما صرح به المفید و کثیر؟ وجهان أجودهما الثانی لکن قصاصا لا حدا فلو عفا ولی الدم أو کان المقتول ممن لا یقتص له من القاتل سقط القتل قصاصا و ثبت حدا مخیرا بینه و بین باقی الأفراد و لعله إلی هذا نظر شیخنا فی روضته حیث تنظر فی ما أطلقه الجماعة من تعین القتل فی تلک الصورة فقال بعد نقل القول بالتخییر: نعم لو قتل المحارب تعین قتله و لم یکتف بغیره من الحدود سواء قتل مکافئا أم لا و سواء عفی الولی أم لا علی ما ذکره جماعة من الأصحاب و فی بعض أفراده نظر انتهی و لکن الأحوط ما ذکروه بل لعله المتعین کما فی الصحیح إلخ.

أقول: ان هنا آیتین إحدیهما آیة القصاص و الأخری آیة المحاربة.

قال الله تعالی: وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیِّهِ سُلْطاناً. «۱»

و قال تعالی: إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ اللّهَ. «۲»

و مقتضی الأولی تعین القتل و القصاص فلو کان مقتضی آیة المحاربة التخییر بین الأمور الأربعة فلا بد من تخصیص الأولی بباب المحاربة بأن یقال: إن للولی أن یقتل القاتل إلا إذا کان قاتلا محاربا فإنه لا یتحتم قتله بل هناک یتخیر، و هو بعید

(۱) سورة الإسراء الآیة ۳۳.

(۲) سورة المائدة الآیة ۳۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۷

غایته فإن أمر القاتل المحارب أشد فلا بد من العمل بهما کلا فی مورده فلولی الدم الحق الثابت له و هو القصاص فإن حق الناس مقدم علی حق الله کما هو المستفاد من کلماتهم فلو اقتص منه فهو و لو عفی عنه أو لم یکن المقتول کفوا للقاتل فهناک تصل النوبة إلی حد المحارب فعلی هذا لا بد فی مورد القتل من إرجاع الأمر إلی الولی فلو أراد القصاص فهذا حق له و قد سلطه الله علیه و لا یصح التمسک بالموثقة فی الحکم بجواز غیر ذلک من بدو الأمر.

نعم لو عفی الولی فهناک تصل التوبة إلی حد المحارب و یأتی القول بجواز غیر القتل علی القول بالتخییر و هنا یرد الإشکال علی من قال بتعین القتل مع القول بالتخییر کما تنظر الشهید الثانی فی الروضة فی إطلاق جماعة من الأصحاب بتعین القتل فإن هذا غیر ملتئم فی بعض الصور کما شرحناه کما أنه یرد الإشکال علی الریاض بأنه یعد کون المفروض هو التخییر فلا وجه لجریان الوجهین فی صورة القتل بل هو مخیر بین الأمور المذکورة.

مسائل:

المسألة الأولی فیما إذا أقدم المحارب علی القتل.

قال المحقق: و ههنا مسائل الأولی: إذا قتل المحارب غیره طلبا للمال تحتم قتله فورا إن کان المقتول کفوا و مع عفو الولی حد سواء کان المقتول کفوا أو لم یکن و لو قتل لا طلبا للمال کان کقاتل العمد و أمره إلی الولی أما لو جرح طلبا للمال کان القصاص إلی

الولی و لا يتحتم الاقتصاص فی الجرح بتقدير أن يعفو الولی علی الأظهر.

أقول: أما تحتم قتل القاتل المحارب طلبا للمال عند ما كان المقتول كفوا فقد استدل عليه كما فی الجواهر بعموم الأدلة.

و المراد من ذلك عموم أدلة القصاص كما يظهر ذلك من قوله بعد ذلك: بل ظاهر الفتاوی تقدمه علی الحد. و علی الجملة فالتقدم لحق القصاص نعم لو حصل عنه مانع كعدم الكفاية فهناك تصل النوبة إلی حد المحارب و هنا لا فرق بين كونه كفوا أو غير كفو.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۸

و يدل علی القتل حدا صحيح ابن مسلم ب ۱ ح ۱.

و ظاهر عبارة المحقق هو تعين القتل حدا بعد أن عفی الولی و هذا ينافی ما ذهب إليه قدس سره من التخيير فإن مقتضی مذهبه هو كونه بالخيار بين الأمور الأربعة لا القتل بالخصوص. فهل عدل هنا عما اختاره أولا أو أنه من أول الأمر كان قائلًا بهذا ای التخيير فی غير مورد ارتكب القتل [۱] و قد أخر الاستثناء إلی هنا؟ و لو كان هذا استثناء فهو موقوف علی الدليل.

و كيف كان فظاهر كلامه محل الإشكال و لذا أورد عليه فی الجواهر بقوله:

و هو متجه بناءا علی الترتيب أما علی التخيير الذی قد سمعت من المصنف اختياره فالمتجه التخيير بينه و بين غيره من الأفراد لا تعين القتل حدا.

و فی المسالك و الجواهر أنه إذا قتل حدا و كان غير مكافیء كما إذا قتل الأب الابن و المسلم الذمی و الحر العبد و قتل هو حدا فتؤخذ حينئذ الدية للأول من تركته لو كان المقتول ولدا أو ذميا مثلا كما يؤخذ القيمة لو كان المقتول عبدا.

و أما الفرض الثانی و هو أنه لو قتل لا طلبا للمال كان كقاتل العمد و أمره إلی الولی إن شاء اقتص منه و إن شاء عفی عنه فهذا أيضا مورد الإشكال و ذلك لأن الموضوع علی ما هو مقتضی صدر الجملة، المحارب، فإذا كان محاربا فلما ذا يكون أمره إلی الولی فقط و كيف لا ذكر هنا عن أحكام المحارب؟ و كلامه هنا لا يلائم القولين لا التخيير و لا الترتيب و التفصيل و قد فرق بين ما إذا كان القتل للمال و ما إذا كان لغير المال و لا ندری لماذا قال كذلك و ما هو مستنده فی ذلك؟

---

[۱] أقول: ذكر فی كلماتهم أن التخيير مختص بغير مورد القتل فقد صرح بذلك فی تنقيح الرائع ۴- ۳۹۴ و إيضاح الفوائد ۴- ۵۴۵ و الروضة ۱- ۳۶۲. و قال الكاظمی فی آيات أحكامه ص ۲۱۱:

و التخيير المذكور إنما هو إذا لم يقتل فلو قتل تحتم قتله و لم يكتف بغيره من الحدود سواء قتل مكافئا أو لا و سواء عفی عنه الولی أولا و قد صرح بذلك القائلون بالتخيير. و قد ذكرت ذلك فی مجلس الدرس و أجاب سيدنا الأستاذ الأكبر بأنه يحتاج الی دليل.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۵۹

و أما الفرض الثالث و هو ما إذا جرح طلبا للمال و قد حكم هنا بأن القصاص إلی الولی فنقول: إن هذا هو مقتضی قول الله سبحانه: و الجروح قصاص، لكن ما ذكره بعد ذلك من عدم تحتم القصاص فی الجرح بتقدير عفو الولی علی الأظهر لا يخلو عن إجمال و إبهام لأنه إذا لم يتحتم القصاص هنا مع عفو الولی فهل لا يجری عليه أحكام المحارب أصلا؟- كما أنه لا يعلم أنه إذا لم يكن القصاص متحتما فهل لا يجوز ذلك أيضا أو أنه غير متحتم؟ و لعل الظاهر هو الثانی.

و فی صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: من شهر السلاح فی مصر من الأمصار فعقر اقتص منه [۱] و هذا مطلق شامل لما إذا كان الجرح طلبا للمال و ما إذا لم يكن كذلك. و لو لا ذلك لما كان عليه دليل.

و كيف كان فقد خالف بعضهم علی المحكی و قال بتحتمه حدا كما فی باب القتل عند عفو الولی و لكن فی الجواهر: لم نتحققه. ای لم نتحقق القائل بالتحتم، أو لم نتحقق صحة المطلب، و الظاهر هو الأول.

و قال قدس سره: نعم قيل فی التحرير إشارة إلی احتمال مساواته القتل.

انتهی.

أقول: قال العلامهٔ فی التحریر– ۲۳۳: و لو جرح طلبا للمال فالقصاص إلی الولی فإن عفی الولی فالأقرب السقوط انتهی فإنه یستفاد من لفظ الأقرب احتمال المساواهٔ و عدم السقوط.

ثم قال صاحب الجواهر قدس سره: و لعله للأولویهٔ.

و بیان الأولویهٔ أنه إذا کان أمر القتل مع أهمیته البالغهٔ فی نظر الشارع ینتقل الی الحاکم عند عفو الولی فکان لا یسقط فالجرح الذی لیس بتلک المثابهٔ من الأهمیهٔ أولی بعدم السقوط و بان ینتقل الی الحاکم.

---

[۱] یرد هنا أنه لو کان الاقتصاص هنا من باب الحد فهو مع کونه خلاف المصطلح فی الاقتصاص یلزم کون عقوبات المحاربهٔ أکثر من اربع و الحال أن لفظهٔ (انما) فی الآیهٔ الکریمهٔ تفید الحصر فیها مضافا الی التصریح بذلک فی خبر المدائنی: فما الذی إذا فعله استوجب واحدهٔ من هذه الأربع. و إن کان من باب حق الناس فلا یکون صدر الخبر متعلقا بالمحارب.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۰

و فیه أنه لا- أولویهٔ فی البین فإن العقوبهٔ علی القول بالتخییر هو أحد الأمور الأربعهٔ لا القتل بالخصوص و لا الجرح أصلا، و علی الجملهٔ فعلی القول بالتخییر لا وجه لهذه المطالب.

و قال: و لکنه علی کل حال واضح الضعف علی إطلاقه ضرورهٔ عدم الدلیل علیه.

و قد تقدم منا أنه إن أمکن إثبات ذلک بإطلاق الروایهٔ فهو و إلا فلا دلیل علیه کما أفاده رحمه الله.

ثم قال: نعم لو فرض کون الجرح قطع ید یسری مثلا أو رجل یمنی مع أخذ المال فعفا الولی أو اقتص منه و قلنا بالترتیب اتجه حینئذ تحتم القطع حدا.

یعنی انه فی بعض الفروض یلائم القصاص مع الدلیل و هو ما إذا جرح فقطع الیسری منه مثلا و أخذ المال لیتحقق المحاربهٔ فعفی الولی فهنا لا تقطع یسراه قصاصا لمکان العفو و لکن یقطع یده الیمنی و رجله الیسری لحد المحاربهٔ. و هکذا لو قطع رجله الیمنی و أخذ المال و عفی عنه الولی.

و هنا فرض آخر ذکره بقوله: و کذا لو کان القصاص فی أحد عضوی الحد فإنه یکمل الحد حینئذ بقطع الآخر فی الفرض المزبور کفاقد أحد العضوین.

و مثال ذلک ما إذا جرحه فقطع یده الیمنی فاقتص عنه فإنه یقیم الحاکم علیه حد المحاربهٔ إلا أنه حیث لم یبق لمورد الحد الا الرجل الیسری فإنه یقطع رجله الیسری حدا و کذا إذا جرحه فقطع رجله الیسری فاقتص منه فإنه یقتصر فی حده علی قطع یده الیمنی.

ثم انه قال معترضا علی الشهید الثانی فی المسالک: بل فی آخر کلامه فی الجرح تناف فی الجملهٔ. انتهی.

و لعل نظره من هذا التنافی الی ما ذکره بقوله: و لو کان جرحا فأمر القصاص إلی الولی و لا مدخل للإمام فیه لأنه لیس من جنس الحد بمقتضی الآیهٔ و یحتمل مع

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۱

العفو استیفاؤه حدا لذکره فی تفصیل الحد و لا یخفی ضعفه لعدم الدلیل علیه و إن ذکره القائل بالتفصیل. انتهی.

و ذلک لأنه قدس سره ذکر قبل ذلک أنه لو جرح لو جرح أو قطع عضوا طلبا للمال استوفی معه القصاص ثم إن طابق المطلوب منه للحد کما لو قطع الید الیمنی لرجل قطعت قصاصا و أکمل الحد بقطع رجله الیسری و إن کان مخالفا للحد کقطع الیسار اقتص منه و استوفی فی الحد علی وجهه. انتهی.

المسألة الثانیة فی ما إذا تاب

قال المحقق: إذا تاب قبل القدرة علیه سقط الحد و لم یسقط ما یتعلق به من حقوق الناس کالقتل و الجرح و المال، و لو تاب بعد الظفر به حد و لا قصاص و لا غرم.

أقول: أما الأول و هو سقوط الحد عمن تاب قبل القدرة علیه فإنه یدل علیه الکتاب و السنة.

أما الکتاب فقوله تعالی بعد ذکر المحارب: إِلَّا الَّذِینَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ «۱».

فقد صرح بعدم جریان الحد فیما إذا تاب المحارب قبل ان یؤخذ و یقدر علیه.

و أما السنة فروایات.

منها مرسل الطائی عن رجل من أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

سألته عن المحارب و قلت له: إن أصحابنا یقولون: إن الإمام مخیر فیه إن شاء قطع و إن شاء صلب و ان شاء قتل، فقال: لا إن هذه أشیاء محدودة فی کتاب الله عز و جل فإذا ما هو قتل و أخذ قتل و صلب، و إذا قتل و لم یأخذ قتل و إذا أخذ و لم یقتل قطع و إن هو فر و لم یقدر علیه ثم أخذ قطع إلا أن یتوب فإن تاب لم یقطع «۲».

---

(۱) سورة المائدة الآیة ۳۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من حد المحارب ح ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۲

و منها روایة علی بن حسان عن أبی جعفر علیه السلام قال: من حارب «الله» و أخذ المال و قتل کان علیه أن یقتل أو یصلب و من حارب فقتل و لم یأخذ المال کان علیه أن یقتل و لا یصلب و من حارب و أخذ المال و لم یقتل کان علیه أن یقطع یده و رجله من خلاف و من حارب و لم یأخذ المال و لم یقتل کان علیه أن ینفی ثم استثنی عز و جل إِلَّا الَّذِینَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ یعنی یتوبوا قبل أن یأخذهم الإمام «۱».

و منها ما رواه فی الجواهر: ان حارثة بن زید خرج محاربا ثم تاب فقبل أمیر المؤمنین علیه السلام توبته [۱].

نعم فی الروایة الأولی و هی روایة الطائی کلام و هو أن قوله: إلا أن یتوب إلخ لعله ظاهر فی توبته بعد الأخذ فهناک لا یقطع، أو أنه مطلق یشمل التوبة قبل الأخذ و بعده.

و فیه أن تعبیر الآیة الکریمة یبین ذلک کما أن روایة ابن حسان کافیة فی بیان الإجمال المذکور فإنه قد فسر الآیة فیها کذلک: یعنی یتوبوا قبل أن یأخذهم الإمام. و من المعلوم أن روایة الطائی أیضا ناظرة إلی الآیة و فی مقام بیانها، إذا فلا إشکال فی کون المراد هو التوبة قبل الأخذ و القدرة علیه فالإجمال مرتفع، و الإطلاق مقید بالآیة و روایة ابن حسان.

هذا کله بالنسبة للحد.

و اما عدم سقوط ما یتعلق به من حقوق الناس کالقتل و الجرح و الغرم فهو واضح، و فی الجواهر: بلا خلاف و لا اشکال. ثم قال رحمه الله: بل لعل التوبة یتوقف صحتها علی أداء ذلک کما تقدم الکلام فی تحقیقه. انتهی.

---

[۱] و نقله عن کشف اللثام عن حارثة بن بدر، و لعل صاحب الجواهر أخذ منه.

ثم لا یخفی ان المحقق الأردبیلی قد استدل بعد التمسک بالآیة بوجه آخر فقال: و لأنها مسقطة لأعظم العقوبتین و هی عقوبة الآخرة فالدنیا بطریق أولی فتأمل.

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من حد المحارب ح ۱۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۳

و توجیه مـا أفاده أن المحارب الـذی حارب لأخـذ المال مثلا فإنه ما دام لم یؤد- مع إمکانه- الی صاحبه فهو غیر تائب و لو کان تائبا عن عمله لکان یدفع إلی الناس أموالهم.

لا یقال: یکفی فی فی التوبـة مجرد الندامة و إنما دفع المال واجب آخر فربما یکون نادما علی عمله أی المحاربة عازما جدا علی عدم العود إلیها فی ما یأتی لکنه لا یدفع المال، و التوبة أمر قابل للتجزیة فیتوب من عمل دون الآخر.

لأنـا نقول: نعم یمکن ذلـک لکن فیمـا إذا لم تکن المعصـیتان مرتبطـة إحـداهما بالآـخری بل کان هناک إثمان مسـتقلان فیتوب من أحدهما دون الآخر کما إذا أزنی و أخذ مال الغیر فإن الندامة من أحدهما لا تعلق لها بالآخر.

أما إذا کانت إحـدی المعصـیتین من تبعات الأخری فلا یتم التوبة من المعصـیة إلا بترک تبعاته أیضا، و ما نحن فیه من هذا القبیل فإن هـذا المـال قـد حصل بالمحاربـة فالتوبـة بالنسبة للمحاربـة لا تتحقق بـدون التوبـة من تبعاتها و آثارها و أذنابها و الا فلا اثر لتوبته عن المحاربة.

و الحاصل أنه ما دام لم یؤد حق الناس المتعلق بالمحاربة فلم تتحقق التوبة عن المحاربة حقیقة.

و أمـا الفرض الثـانی و هو أنه لو کانت توبته بعـد الظفر علیه فإنه لا یسـقط عنه الحـد و لا القصاص و لا الغرم، فالـدلیل علیه عنـدنا هو نفس الآیة الکریمة و ذلک لأن الخارج عن تحت الحکم هو من تاب قبل ان یقدر علیه فهذا الفرد بالخصوص قد خرج عن العام و هو قوله تعالی: إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله إلخ فإن الموصول یفید العموم کما أن نفس الاسـتثناء أیضا دلیل العموم و علی هذا فالعام شامل لجمیع الأفراد سواء کان تائبا قبل القدرة علیه أو بعدها و حیث إن الاستثناء الواقع عقیبه أفاد خروج التائب قبل القدرة علیه فیبقی ما سواه تحت العام و یکون

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۴

محکوما بحکم الآیة الکریمة و تقام علیه عقوبة المحاربین و لا حاجة إلی شیء آخر أصلا و بهذا یتم المطلوب.

و قد یتمسک فی إثبات المراد بالمفهوم و تقریر ذلک أن منطوق قوله تعالی «إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ» صریح فی عدم إجراء الحد علیهم، و مفهومه أنه إذا تابُوا مِنْ بعد أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ فهناک لا بد من إقامة الحد بلا کلام.

و کـذلک قـد یتمسـک هنـا بالأصـل و هـو أصالـة عـدم السـقوط بـذلک بعـد أن ثبت الحـد بالمحاربـة فوجـوب الحـد ثـابت بحکم الاستصحاب.

هـذا کله مضافا إلی تحقق التهمـة هنا دون الفرض السابق و ذلک لأنه بعـد القـدرة علیه فهو فی معرض الحـد فإذا تاب یتهم لا محالة بقصـد الـدفع عن نفسه و أما قبـل القـدرة علیه فهو ممتنع عن طاعـة الإمام فتکون توبته لله، بعیـدة عن التهمـة، قریبـة من الحقیقـة فلـذا أسقطت التوبة الحد فی هذا الفرض دون الآخر فالقول بتسویة الحالتین قیاس مع الفارق.

و لو صـارت هـذه الوجوه موردا للخدشـة بـأن یخـدش مثلاـ فی الأخـذ بـالمفهوم أو غیره من الوجوه ففی مـا ذکرناه من الوجه غنی و کفایة.

نعم لو تاب عن محاربته مع کونه کافرا فأسلم و بعبارة أخری: لو کان المحارب کافرا و تاب و أسلم بعد القدرة علیه و کانت توبته عن محاربته بتوبته عن کفره فهناک أمکن سقوط الحد بالتوبة.

قال فی الجواهر: بناء علی جب الإسلام مثل ذلک و إن کان فیه بحث ستعرفه بل ظاهرهم العدم انتهی.

أقول: إن قاعدة الجب لا تشـمل کل الأحکام کالزکاة و حقوق الناس فیجب علی الکافر الذی قد أسـلم أداء زکاة ماله کما یجب علیه

أداء زکـاة ماله کما یجب علیه أداء ما کان علیه من حقوق الناس. و لو قتل أحـدا ثم أسـلم فإنه یقتص منه. و أما أنه هل یسـقط عنه ما کان من قبیل حد المحاربهٔ لقاعدهٔ الجب ففیه کلام و بحث و هو موکول الی محله و موضعه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۵

المسألهٔ الثالثهٔ فی اللص

اشارهٔ

قال المحقق: اللص محارب فإذا دخل دارا متغلبا کان لصاحبها محاربته فإن أدی الـدفع إلی قتله کان دمه ضائعا لا یضـمنه الـدافع و لو جنی اللص علیه ضمن و یجوز الکف عنه أما لو أراد نفس المدخول علیه فالواجب الدفع و لا یجوز الاستسلام و الحال هذه و لو عجز عن المقاومهٔ و أمکن الهرب وجب.

أقول: قال فی مجمع البحرین: اللص بالکسـر واحد اللصوص و هو السارق و بالضم لغهٔ. و لص الرجل لصا من باب قتل سرق، و أرض ملصهٔ ذات لصوص.

انتهی [۱].

و الکلام هنا فی المراد من اللص و أنه هل هو مطلق اللص أو المراد اللص الذی کان محاربا؟

عبارهٔ المحقق مطلقـهٔ، و لکن قیـدها فی الجواهر بقوله: إذا تحقق فیه معناه السابق بلا خلاف و لا إشـکال إلخ و مراده من معناه السابق هو شهر السلاح للإخافهٔ.

و فی المسالک: اللص إن شهر سلاحا و ما فی معناه فهو محارب حقیقهٔ لما تقدم من أن المحارب یتحقق فی العمران و غیرها و إن لم یکن معه سـلاح بـل یریـد اختلاس المـال و الهرب فهو فی معنی المحـارب فی جواز دفعه و لو بالقتـل إذا توقف الـدفع علیه. و أطلق المصـنف اسم المحـارب علیه مطلقـا تبعـا للنصوص [ثم نقـل روایـهٔ منصور و روایـهٔ غیاث بن إبراهیم ثم قال:] و إنما عـدلنا عن ظاهر الروایات إلی ما ذکرناه من التفصیل لقصورها سندا عن إفادهٔ الحکم مطلقا فیرجع الی القواعد المقررهٔ إلخ.

و فی الروضـهٔ بعد قول الشـهید: اللص محارب. قال: بمعنی أنه بحکم المحارب فی أنه یجوز دفعه و لو بالقتال و لو لم یندفع إلا بالقتل کان دمه هدرا أما لو تمکن الحاکم منه لم یحده حد المحارب مطلقا و إنما أطلق علیه اسم المحارب تبعا لإطلاق

---

[۱] و فی المصباح المنیر أیضا: اللص: السارق. و کذا فی المنجد.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۶

النصوص. نعم لو تظاهر بذلک فهو محارب و بذلک قید المصنف فی الدروس و هو حسن.

و فی الریـاض- بعـد أن حکی عن السرائر الإجمـاع علی کونه محاربـا و حکـایته عنه أنه قـال: حکمه حکم المحارب، قال:- و ظاهره الفرق بینهما و عدم کونه محاربا حقیقهٔ و علیه نبه شـیخنا فی المسالک و الروضهٔ. ثم نقل صاحب الریاض کلام الشـهید الثانی ثم قال: أقول: و یعضده عدم عمل الأصحاب بما فیها من جواز القتل و أن دمه هدر مطلقا بل قیدوه بما إذا روعی فیه مراتب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فتدرج فی الدفع من الأدنی إلی الأعلی. انتهی.

فمقتضـی هذه الکلمات أنه إذا کان قد شـهر سـلاحه و أخاف فهو محارب حقیقهٔ أما لو لم یکن شاهر السـلاح مخیفا للناس فلیس هو بمحارب حقیقی و إنما هو بحکم المحارب فی جواز الإقدام علی قتله.

و لکن ظاهر عبارة المحقق هو کونه محاربا و لا یعتبر هنا شهر السلاح و لا الإخافة، نعم یعتبر التغلب حیث قال بعد ذلک: فإذا دخل دارا متغلبا کان لصاحبها محاربته. إلخ.

و تظهر الثمرة فیما إذا دخل اللص دارا متغلبا و لا یرید الإخافة فإنه علی فرض کونه محاربا تشمله أحکام المحاربة و إلا بأن یکون استعمال المحارب فیه مجازا فقد نزل منزلته فی حکم من الأحکام وجهة من الجهات فیجوز قتله و إن لم یکن بید الحاکم.

و یمکن أن یقال: إن للمحارب حکمین حکم دفاعی و حکم جزائی فما تعرضناه من قبل کان هو حکمه الجزائی بعد ما ارتکب المحاربة و أقدم علیها، و ما ذکره رحمه الله فی المقام هو حکمه الدفاعی و هو وظیفة صاحب البیت و رب الدار، فإذا رأی أن اللص حمل علیه و علی داره فله أن یقاوم و یمانع عنه و ان کان بقتله و لا یصح له أن یصبر إلی أن یقتل بیده و یؤل الأمر إلی الحاکم و یجری علیه أحکام المحاربة الجزائیة.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۷

نعم لو وصلت النوبة إلی الحاکم فهناک تصل النوبة إلی الأحکام الخاصة، و لو قتل المحارب فی هجومه إلی دار فدمه هدر کما أنه لو جنی علی صاحب الدار فهو ضامن لهذه الجنایة.

و علی هذا فلا یجوز له أن یقتله من أول الأمر و ما دام أمکن دفعه بغیر ذلک، و عدم ذکر مراتب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فلعله لتصادق العنوانین فی المقام و ربما یجعل الشارع علی من له حکم خاص بعنوان کونه موضوعا للحکم المزبور حکما آخر بلحاظ عنوان آخر و هنا و إن کان من موارد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر الذی تعتبر فیه مراعاة المراتب و المراحل لکنه محکوم بهذا الحکم الخاص بعنوان کونه محاربا و إطلاق المحارب علیه.

ثم إن مستند الحکم هو الروایات.

منها عن منصور عن أبی عبد الله علیه السلام قال: اللص محارب لله و لرسوله فاقتلوه فما دخل علیک فعلی «۱».

و منها خبر غیاث بن إبراهیم عن جعفر عن أبیه علیهما السلام قال: إذا دخل علیک اللص یرید أهلک و مالک فإن استطعت أن تبدره و تضربه فابدره و اضربه و قال: اللص محارب لله و لرسوله فاقتله فما منک منه فهو علی «۲».

و منها خبر أبی أیوب قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: من دخل علی مؤمن داره محاربا فدمه مباح فی تلک الحال للمؤمن و هو فی عنقی «۳».

و عن السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام أنه أتاه رجل فقال: یا أمیر المؤمنین إن لصا دخل علی امرأتی فسرق حلیها- حلیتها- فقال: أما إنه لو دخل علی ابن صفیة لما رضی بذلک حتی یعمه بالسیف [۱].

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۱ باب ۴۶ من جهاد العدو ح ۱، و المراد بابن صفیة الزبیر بن العوام و قد کان مشهورا بالغیرة. و فی مرآة العقول ج ۱۸ ص ۳۹۳: حتی یعمه فی بعض النسخ بالعین المهملة أی حتی یعم جمیع أعضائه بالسیف و فی بعضها بالغین المعجمة من قولهم: غممته ای غطیته.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۷ من أبواب حد المحارب ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۷ من أبواب حد المحارب ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۷ من أبواب حد المحارب ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۸

و عن وهب عن جعفر عن أبیه أنه قال: إذا دخل علیک رجل یرید أهلک و مالک فابدره بالضربة إن استطعت فإن اللص محارب لله و

لرسوله فما تبعک من شیء فهو علیّ «۱».

و فی خبر آخر عن أنس أو هیثم بن البراء قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام:

اللص یدخل علی فی بیتی یرید نفسی و مالی قال: أقتله فاشهد الله و من سمع أن دمه فی عنقی «۲».

و عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام:

إذا دخل علیک اللص المحارب فاقتله فما أصابک فدمه فی عنقی «۳».

عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن عامر قال: سمعته یقول: و قد تجارینا ذکر الصعالیک: حدثنی أحمد بن إسحاق أنه کتب إلی أبی محمد علیه السلام یسأله عنهم فکتب الیه: أقتلهم [۱].

و عن أحمد بن أبی عبد الله و غیره أنه کتب إلیه یسأله عن الأکراد فکتب إلیه:

لا تنبهوهم إلا بحر- بحد- السیف «۴».

و الظاهر أن المراد من الأکراد من یقطع الطریق و یأخذ المال منهم [و فی مرآت العقول ج ۲۴ ص ۵۷: و لعل المراد بالأکراد اللصوص منهم فإن الغالب فیهم ذلک کذا فهمه الکلینی انتهی.] و علیه فهم طائفة خاصة من الأکراد فإن الغالب فیهم ذلک.

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲ من أبواب الدفاع ح ۱، قوله: تجارینا ذکر الصعالیک أی جری بیننا ذکرهم. و فی مجمع البحرین: الصعلوک الفقیر الذی لا مال له و جمعه صعالیک. و فی أقرب الموارد: صعالیک العرب ذؤبانها ای لصوصها و فقراؤها

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۱ باب ۴۶ من جهاد العدو ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۱ باب ۴۶ من جهاد العدو ح ۶.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۱ باب ۴۶ من جهاد العدو ح ۷.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲ من أبواب حد المحارب ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۶۹

و ظاهر هذه الأخبار هو جواز الإقدام علی قتل من دخل دار غیره بلا حاجة إلی مراعاة الأسهل فالأسهل فی الدفاع عنه و هذا یخالف و ینافی القواعد الکلیة لکنه حکم ثبت بروایات عدیدة و علی ذلک فلا یلزم هنا مراعاة المراتب من النصحیة و الصیاح و الضرب و غیر ذلک کما أن ظاهر عبارة المحقق أیضا أن اللص محارب فیکون هذا الحکم حکم المحارب إذا هجم دارا و قوله: فاذا دخل دارا متغلبا کان لصاحبها محاربته إلخ الظاهر أنه لبیان حقیقة المحارب بأن یکون قد شهر السلاح و هجم، أو دخل مع إظهار القدرة و السطوة بحیث یشهد شواهد الحال أنه بصدد الفتنة و الفساد فی المجتمع، فإن السراق مختلفة فبعضهم بصدد سرقة مال خائفا مع قصد الهرب قاصدا الفرار إذا اطلع صاحب الدار و بعضهم بصدد المحاربة فیأتی مسلحا و هنا یجوز قتله من بدو الأمر. و علی الجملة فمراده کون اللص محاربا حقیقة لا حکما علی ما استظهره بعض الشراح.

نعم استشکل فی الجواهر بقوله: إلا- أنی لم أجده قولا- لأحد فی المحارب الأصلی فضلا عن اللص المحارب و لو لا ذلک لأمکن القول به إلخ.

و علی هذا فالأخبار المذکورة معرض عنها و إن أمکن أن یورد علیه بأنه أ لیس المحقق بظاهر عبارته عاملا بهذه الأخبار؟

اللهم إلا أن یقال: إن المحقق لا یقول بالقتل من أول الأمر بل الظاهر أنه یقول بالمدافعة متدرجة و إن أدی الأمر إلی قتله.

و علی الجملة فعدم عمل الأصحاب یوجب الإعراض، و العمل بمقتضی القواعد من التدرج.

ثم قال: و من ذلک و غیره یعلم الحال فی مدافعة قطاع الطریق و إباحة دمائهم- ثم ذکر خبر الصعالیک إلی أن قال: بل إن لم یکن

إجماعا أمكن أن يقال بجواز قتل اللص غير المحارب أيضا حال دفاعه ابتداء للأخبار المزبورة مضافا إلى خبر السكونى إلخ. و هنا نقل أخبارا نذكرها نحن أيضا تبعا له.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۰

عن السكونى عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: إن الله ليمقت العبد يدخل عليه فى بيته فلا يقاتل «۱».

و رواه الكلينى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى إلا أنه قال فلا يحارب.

و عن الفتح بن يزيد الجرجانى عن أبى الحسن عليه السلام فى رجل دخل دار آخر للتلصص أو الفجور فقتله صاحب الدار أ يقتل به أم لا؟ فقال: اعلم أن من دخل دار غيره فقد أهدر دمه و لا يجب عليه شيء «۲».

و عن الحسين بن مهران عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة دخل عليها لص و هى حبلى فوقع عليها فقتل ما فى بطنها فوثبت المرأة على اللص فقتلته فقال: أما المرأة التى قتلت فليس عليها شيء و دية سخلتها على عصبة المقتول السارق «۳».

و عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لص دخل على امرأة حبلى فوقع عليها فألقت ما فى بطنها فوثبت عليه المرأة فقتلته قال: بطل دم اللص و على المقتول دية سخلتها «۴».

و عن أبى حمزة عن أبى جعفر عليه السلام قال: قلت له: لو دخل رجل على امرأة و هى حبلى فوقع عليها فقتل ما فى بطنها فوثبت عليه فقتلته؟ قال: ذهب دم اللص هدرا و كان دية ولدها على المعقلة [۱].

---

[۱] وسائل الشيعة ج ۱۹ باب ۱۳ من أبواب العاقلة ح ۳ و المراد بالمعقلة العاقلة فراجع الوافى ج ۲ باب القصاص ص ۱۲۱.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۱ باب ۴۶ من أبواب جهاد العدو ح ۲.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۹ باب ۲۷ من أبواب القصاص فى النفس ح ۲.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۹ باب ۱۳ من أبواب العاقلة ح ۱.

(۴) وسائل الشيعة ج ۱۹ باب ۱۳ من أبواب العاقلة ح ۲.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۱

ثم ذكر رحمه الله أن الأخبار بهذا المضمون ليست منحصرة فى هذا المقدار و كلها تدل على هدر دم اللص، ثم أيد ذلک بما دل على هدر دم الداخل الى دار غيره بغير اذنه و على فقأ عين الناظر، ثم ذكر هذه الروايات المؤيدة:

عن علاء بن الفضيل عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا اطلع رجل على قوم يشرف عليهم أو ينظر من خلل شيء لهم فرموه فأصابوه فقتلوه أو فقأوا عينيه فليس عليهم غرم و قال: إن رجلا اطلع من خلل حجرة رسول الله صلى الله عليه و آله فجاء رسول الله صلى الله عليه و آله بمشقص ليفقأ عينه فوجده قد انطلق فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: أي خبيث أما و الله لو ثبت لى لفقأت عينک [۱].

و عن عبيد بن زرارة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: اطلع رجل على النبى صلى الله عليه و آله من الجريد فقال له النبى صلى الله عليه و آله: لو اعلم أنک تثبت لى لقمت إليک بالمشقص حتى افقأ به عينيک قال: فقلت له: و ذاک لنا؟

فقال: و يحكم أو ويلک أقول لک: إن رسول الله صلى الله عليه و آله فعل و تقول:

ذلک لنا؟ «۱».

---

[۱] وسائل الشيعة ج ۱۹ باب ۲۵ من قصاص النفس ح ۶، فقأ عينه اى شقه. المشقص كمنبر نصل السهم إذا كان طويلا غير عريض، الجريد كما فى مجمع البحرين هو سعف النخل بلغة أهل الحجاز، و الواحد الجريدة. و فى مرآة العقول ۲۴- ۴۸: من الجريد اى من

خلل جرائـد النخل الداخلـة فی البناء، و یدل الخبر علی وجوب التأسـی بالنبی صـلی الله علیه و آله فی کلما لم یعلم فیه الاختصاص. و المغازل قال فی الوافی ج ۲ ص ۱۲۰ من أبواب القصاص: المغازل جمع مغزل مثلثة المیم و هو ما یغزل به القطن.

قوله انحسک قال فی مرآة العقول ج ۲۴ ص ۴۹ قوله صلی الله علیه و آله أبخسک فی بعض النسخ بالنون و فی بعضها بالباء الموحدة و قال الفیروزآبادی: نخس الدابة کنصر و جعل غرز مؤخرها أو جنبها بعود و نحوه و قال: البخس النقص و الظلم، و فقأ العین بالإصبع و غیرها انتهی. و قال بعض:

أبخسک أی أنقصک و منه قوله تعالی: و شروه بثمن بخس أی ناقص انتهی.

و فی روضة المتقین ج ۱۰ ص ۲۹۹ حتی أبخسک أو أبخصک، و البخس بالباء الموحدة و الخاء المعجمة فقأ العین بالإصبع و غیرها و کذا بالصاد المهملة انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۹ باب ۲۵ من أبواب قصاص النفس ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۲

و عن عبیدة بن زرارة قال: سـمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: بینا رسول الله صلی الله علیه و آله فی حجراته مع بعض أزواجه و معه معـاذل یقلبها إذا بصـر بعینین تطلعان فقال: لو اعلم انک تثبت لی لقمت حتی أبخسک فقلت: نفعل نحن مثل هـذا ان فعل مثله؟ فقال: إن خفی لک فافعله «۱».

و عن حماد بن عیسـی عن أبی عبـد الله علیه السـلام قال: بینما رسول الله صـلی الله علیه و آله فی بعض حجراته إذا طلع رجل فی شـق الباب و بید رسول الله صلی الله علیه و آله مدراة فقال: لو کنت قریبا منک لفقأت به عینک [۱].

هـذه جملـة الأخبار التی تدل علی أن حد من دخل دار غیره هو قتله و من أشـرف علی دار غیره هو جواز فقأ عینیه سواء کان نظره من شق الباب أو من الحائط أو من کوة إلی الدار من السطح أو غیره.

لکن قـال صاحب الجواهر قـدس سره بعـد نقلها: إلا أنه لم أجـد مصـرحا بالعمل بها علی الوجه المزبور بل ستسـمع من غیر واحـد ما یقضی بتقیید النصوص الأخیرة بما إذا لم یندفع بالزجر و نحوه و الا کان ضامنا و ربما یأتی هناک نوع زیادة تحقیق للمسألة.

أقول: و الحق أن هذا أیضا فی غایة الإشـکال لأنه علی أی شـیء تحمل تلک الأخبار الکثیرة المتعددة التی هی صریحة الدلالة، أ فهل تحمل کلها علی الکذب؟

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۹ ب ۲۵ من أبواب قصـاص النفس ح ۱، و فی تذییلات من لا یحضـره الفقیه ج ۴ ص ۱۰۱ المذراة آلة تذری بها الحنطة و فی بعض النسخ بالدال المهملة و المدراة المشط و القرن، و الثانی أنسب إذا کان بمعنی القرن انتهی.

و فی روضة المتقین ج ۱۰ ص ۲۹۸: مـدار أی الذی یغزل منه الصوف و یدور بالید و هو مغزل الرجال غالبا أو مذراة بالمعجمة و هی التی لهـا أسـنان کأسـنان المشط و یحک به الظهر، لفقأت به عینک أی أعمیتها بما فی یـدی و الضـمیر المـذکر یؤیـد النسـخة الأولی انتهی.

و فی الوافی ج ۲ باب القصاص و الدیات ص ۱۲۰: المدراة بالمهملتین القرن.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۹ باب ۲۵ من أبواب قصاص النفس ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۳

و کیف کان فقال بعـد ذلک: و لکن الذی یظهر منهم هنا و هناک أنه لا فرق بین دفاع المحارب و اللص و غیرهما من الظالمین و إن

اختلفت الحدود إلا أن الجميع متحدة فی كيفية الدفاع الذی ذكروا فيه التدرج فلاحظ و تأمل.

ثم قال: بل قد يقال بوجوب القصاص على من قتل المحارب بعد أن كف عنه و إن كان مفسدا و من حده القتل.

يعنی إنه لا- يجوز الإقدام على القتل إذا لم يتوقف الدفاع عليه لوجوب التدرج فی الدفاع و الأخذ بالأسهل فالأسهل فإن أمكن بالنصيحة و إلا فبالصياح و إلا فبالضرب و هكذا و على ذلك يقول القائل بأنه إذا كف المحارب فلا يجوز الاقدام على قتله فلو قتله صاحب الدار مثلا يجب الاقتصاص منه.

هذا كلام القائل المزبور. لكن لا- يخفى التهافت البين بين صدر كلامه و ذيله لأنه مع تصريحه بعدم جواز قتله لأنه قد كف بل و بوجوب الاقتصاص عن قاتله، قال: و ان كان مفسدا و من حده القتل. فلو كان بعد مفسدا و من حده القتل فكيف يقاد من قاتله [۱].

الا أن يقال: يشترط فی جواز قتل المحارب مباشرة الحاكم أو المأذون منه.

و أجيب عنه بأن المفسد مهدور لا قصاص له غاية الأمر أنه اثم القاتل فی ترك الاستيذان من الحاكم و هو يوجب التعزير [۲].

و قد أورد صاحب الجواهر على القائل المزبور بأمر آخر غير ما ذكرناه من التناقض فقال: و لكن بناءا على ما ذكرناه [۳] من التخيير لم يكن القتل متعينا فلا

---

[۱] يمكن أن يقال: ليس مراد القائل من الكلام المزبور أنه الآن أی بعد كفه يكون مفسدا و من حده القتل حتى يورد عليه ما أورده سيدنا الأستاذ بل انه ناظر الى ما قبل الكف يعنی: و ان كان قبل كفه مفسدا محاربا و من حده القتل الا أنه بعد الكف لا يجوز قتله و حيث انه قد أقدم على قتله فلذا يجب القصاص.

[۲] هذا المطلب الأخير قد أخذناه من دفتر مذكراته.

[۳] أقول: إذا كان هذا من كلام صاحب الجواهر فلا بد من ان يكون المراد من قوله: ذكرناه. أی تعرضنا لنقله، لا اخترناه و ذلك لأنه قدس سره قد رد القول بالتخيير.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۴

يكون مباح الدم، نعم على القول الآخر و الفرض أنه قتل يكون كذلك و إن أثم غير الحاكم بمباشرته و قد يحتمل الإطلاق.

و عبارته هنا مجملة غير خالية عن القصور فی تأدية المقصود لأنه إن كان المراد أنه بناءا على ما ذكر سابقا من القول بالتخيير لم يكن قتل هذا المحارب متعينا- حيث إن التخيير يقتضی جواز الإتيان بأی واحد من أطراف التخيير- فلا يساعده قوله بعد ذلك: فلا يكون مباح الدم لأنه إذا كان قتله جائزا فلا يصح أن يقال بأنه ليس مباح الدم بل إنه حينئذ مباح الدم.

و بتعبير آخر إن مجرد عدم التعين لا يوجب عدم الإباحة و إنما عدم الجواز يوجب عدم الإباحة فكيف يقال بأنه ليس بمتعين القتل فلا يكون مباح الدم؟

نعم لعل الظاهر ان مراده قدس سره أنه على القول بالتخيير فقد قتل صاحب الدار من كان من مجازاته الأربعة القتل و إن كان أمر قتله بيد الحاكم لكنه بالآخرة يجوز قتله فلذا لا يجوز الاقتصاص من صاحب الدار مثلا الذی أقدم على قتل المحارب المزبور بخلاف ما إذا قلنا بالقول الآخر ای التفصيل و الترتيب فإنه يقتص منه حيث إنه قد أقدم على قتل من لم يكن مستحقا للقتل أصلا [۱].

---

[۱] أقول: الظاهر أن هذا التوجيه غير تام و ذلك لأنه لا بد و ان يكون قول سيدنا الأستاذ: بخلاف ما إذا قلنا بالقول الآخر إلخ مشيرا إلى الفرع الثانی فی عبارة الجواهر و هو قوله: نعم على القول الأخر إلخ و الحال انه لا ينطبق عليه كاملا حيث إن لازم كلام سيدنا الأستاذ أنه على القول بالتفصيل فقد قتل صاحب الدار من لم يكن جزاءه القتل فيكون قتله متعينا.

و إذا كان الأمر كذلك فما معنى قول الجواهر بعد ذلك: و ان أثم غير الحاكم بمباشرته؟ اللهم الا ان يكون هذا متعلقا بالصورة

الأولى.

و الـذى ينبغى ان يقـال هنـا انه لو كان قوله: و لكن بناءا إلـخ من كلام صاحب الجواهر مجيبا به القائل المزبور فمعنى الكلام أنه على القول بالتخيير فلم يقـدم صاحب الـدار بقتل محقون الـدم بل إنه قد قتل مهدور الدم أى من كان أحد عقوباته القتل- غاية الأمر لا بد من كونه بيـد الحـاكم- فحينئـذ لم يكن القتـل متعينا على القاتل و ليس هو بمباح الـدم و أما على القول بالتفصيـل و الترتيب فصاحب الدار يقتص منه مع فرض اقدامه على القتل.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۵

لكن على هـذا أيضا يرد عليه أنه لا يصح تعبيره بقوله: لم يكن القتل متعينا بل اللازم ان يقال: لم يكن قتله جائزا- لأنه قد قتل من كان مباح الدم و ان كان هو آثما- و التوجيه فى تعبيره بقوله: متعينا، بأن السر فى ذلك أنه فى قبال القائل بوجوب القصاص، و من المعلوم أن تعين القتل عين وجوب القصاص [۱].

غير وجيه و لا يصلح العبارة بل تأدية المطلب كذلك يشبه الأكل من القفا.

ثم قال قدس سره: و يحتمل الإطلاق. يعنى يحتمل عدم الفرق بين الصورتين أصلا [۲].

ثم قال: و على كل حال فقـد عرفت أن المفروض فى المتن و القواعـد و الإرشاد و غيرها من كتب المتأخرين اللص الـذى ينـدرج فى المحارب إلخ.

يعنى إن مفروض كلامهم رضوان الله عليهم هو اللص الـذى كان على خصوصـيات المحارب و لـذا قيـدوا دخوله بالتغلب تبعا لما فى النصوص مما يؤدى هذا

و على هذا فيكون قوله: و إن أثم إلخ. متعلقا بالصورة الاولى.

و يمكن توجيه العبارة بحيث لا يرد هـذا أصـلا و هو أن يقال: ان قوله: و لكن بناءا إلخ ليس من صاحب الجواهر فى مقام الجواب بل هو من متعلقات كلام القائل فهو قد قال بأنه لو قتله و قد كف يجب القصاص على قاتله و ان كان هذا المحارب الذى قد كف مفسدا و من جملـة حـدوده الأربعة القتل إلا أنه بناء على التخيير لم يكن قتل هذا المفسد متعينا لأنه ربما لا يختار الحاكم قتله بل ينفيه مثلا و على هـذا فلاـ يكون هـذا المحارب مباح الـدم حتى يجوز قتله فلـذا يجب قصاص قاتله نعم على القول الآخر اى الترتيب و التفصـيل و الفرض أنه قـد أقـدم المحارب على القتل و كان جزاءه القتل فهنا كان قتله متعينا و هو مباح الـدم إلا أنه قـد اثم صاحب الدار بإقدامه على قتله فان حكمه و ان كان هو القتل الا أن ذلك بيـد الحاكم و بعـد أن ثبت ذلك عنـده، و حيث إن صاحب الـدار قـد أقـدم عليه فلذا يكون آثما و لا يخفى ان بيان استأذنا الأعظم أيضا قد انتهى بالآخرة الى هذا.

و الإنصاف ان هذا البيان اولى من سابقه لأنه على هذا يكون قوله: و ان أثم إلخ متعلقا بالصورة الثانية الذى هو الظاهر.

[۱] أوردته فى يوم ۱۵ ربيع الآخر سنة ۱۴۱۰ ه و قد أجاب بما فى المتن.

[۲] الظاهر أن المراد أنه يحتمل الإطلاق و عـدم الفرق بين المبنيين فيقتص من صاحب الـدار مطلقا فإنه قد أقدم على قتل من لم يكن له قتله. و كان كلام سيدنا الأستاذ مجملا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۶

المعنى فان هـذا التقييـد جىء به لإفادة أن المراد من اللص هو اللص المنـدرج فى المحارب و لو لا ذلك لما كانت لهـذا القيـد فائدة معتد بها بعد أن الدفاع مطلقا سواء كان فى قبال المحارب أو اللص المحارب أو غير ذلك من الظالمين مقيد بالتدرج و مراعاة الأدنى فالأـدنى، فـإذا كـان الـدفاع عن اللص بالتـدرج سواء كان محاربا أم لا فلا ثمرة فى القيـد المزبور سوى جعله بهـذا القيـد من مصاديق المحاربين حتى يحكم عليه بأحكام المحارب الخاصة.

و إذا كان حكم الدفاع هو التدرج فيبدأ بالأدنى و هكذا، و لو توقف الدفع على قتل المهاجم فقتله فلا ضمان عليه [۱] لأن الشارع أسقط احترام الجنايات الواردة عليه فى الفرض بخلاف الجنايات الصادرة عن اللص فإنها مضمونة حتى و لو وقعت عنه بالنسبة إلى صاحب الدار مدافعة عن نفسه.

ثم أن فى عبارة المحقق: فإن أدى إلى قتله إلخ اشعارا بالتدرج كما لا يخفى.

حكم الكف و الدفع

قال المحقق: و يجوز الكف عنه أما لو أراد نفس المدخول عليه فالواجب الدفع و لا يجوز الاستسلام و الحال هذه و لو عجز عن المقاومة و أمكن الهرب وجب.

أقول: أما الأول أى جواز الكف فهو بالنسبة للمال كما يظهر ذلك من الفرع التالى له لكن لا يخفى أنه لا يجب الدفع عنه و يجوز الكف عند إرادته المال إذا لم يكن المال مما يتوقف عليه حفظ نفسه أو عياله و أما إذا توقف عليه ذلك فهناك يجب الدفاع.

و يدل على جواز المدافعة و جواز تركها قوله: الناس مسلطون على أموالهم، و كذا بعض الأخبار كخبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من قتل دون ماله فهو شهيد و قال: لو كنت أنا

---

[۱] للأصل و المرسل كالموثق أو كالصحيح و كذا خبر أيوب بن نوح فراجع و للإجماع.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۷

لتركت المال و لم أقاتل «۱» و خبر على بن أبى حمزة عن أبى بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يقاتل عن ماله فقال: إن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: من قتل دون ماله فهو بمنزلة شهيد فقلنا له: أ فيقاتل أفضل؟ فقال: إن لم يقاتل فلا بأس أما أنا لو كنت لتركته و لم أقاتل «۲».

و غير خفىّ أن المراد من كونه بمنزلة الشهيد هو أنه بمنزلته فى ثواب الشهيد و إلا فلا يجرى عليه أحكام الشهيد.

و هل يجوز المدافعة عن المال حتى مع العلم بأنه يؤدى ذلك إلى قتله؟ الظاهر أن إطلاق الخبر يشمله فلا اختصاص بما إذا لم يكن هنا فى معرض القتل.

و هل يفرق فى ذلك بين مال نفسه و مال غيره الذى كان امانة عنده؟ الظاهر عدم الفرق بينهما و إن قيل بوجوب الدفع عن الأخير من باب النهى عن المنكر.

قال فى الرياض عند ذكر موارد وجوب الدفاع: و كذا فى الثانى- يعنى الدفاع عن المال- مع الاضطرار به و التضرر بفقده ضررا يجب دفعه عقلا.

ثم قال: قيل أو كان المال لغيره أمانة فى يده و ربما وجب الدفع عنه مطلقا من باب النهى عن المنكر.

و هنا قال: و هو حسن مع عدم التغرير بالنفس و إلا فلا يجب بل لا يجوز إلخ و قد أجاد فيما أفاد، فإنه يجب على من عنده و بيده الأمانة أن لا يقصر فى حفظها بحيث لا يكون تلفها مستندا إليه و أما وجوب الدفاع عن اللص حفظا له و تحمل الضرر فى ذلك فلا يجب ذلك- كما لم يكن واجبا بالنسبة لمال نفسه- إلا من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الذى يبتدأ فيه بالأدنى فالأدنى و عليه لا يجب مع خوف الضرر، كما أن الأمر هكذا بالنسبة إلى غير ذلك أيضا فإذا رأينا مالا للغير فإنه و إن كان يحرم علينا إتلافه لكنه لا يجب علينا حفظه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من الدفاع ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من الدفاع ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۸

و أما أن من مراتب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر هو القتل ففیه أن ذلک موقوف علی إحراز الأهم و المهم و إلا فلا یجوز القتل لکل معصیة من باب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، بل یختص ذلک بموارد خاصة، و قد حول رسول الله صلی الله علیه و آله صورة ابن عباس حینما رآه ینظر إلی امرأة و قال: رجل شاب و امرأة شابة. [۱] و اقتصر علی ذلک حتی إنه صلی الله علیه و آله لم یضربه علی فعله.

و علی الجملة فلا یجب المدافعة عن مال الغیر بأزید مما ذکرناه فلو سرق فلا شیء علینا بعد ذلک و إنما السارق و جزاءه، و عقوبته المقررة شرعا.

و أما ما قد یقال من أن الروایة تقول: حرمة مال المسلم کحرمة دمه. ففیه أنه محمول علی المبالغة و تشدید الأمر فی أموال المسلمین و إلا فهل یقتل علی أخذ مال الغیر کما یقتل علی قتل نفسه؟! و الحاصل أنه لا یجب علی الإنسان تحمل الضرر لحفظ مال الغیر.

نعم لو کان بحیث کان التلف مستندا إلیه فلا محالة یکون ضامنا کما إذا لم یهتم بحفظه أو جعله فی معرض التلف کما أنه یجب علیه النهی عن المنکر مع تحقق شرائطه.

و أما الثانی و هو ما إذا أراد اللص نفسه فهنا یجب الدفاع و لا یجوز الاستسلام لدیه إذا أراد نفس المدخول علیه، و فی الجواهر: أو غیره ممن فی الدار ممن یضعف عنه. کما أنه أضاف بعد قول المحقق: فالواجب الدفع، قوله: مع ظن السلامة بل أو عدم العلم بالحال لإطلاق النصوص. انتهی.

---

[۱] قال فی المبسوط ج ۴ ص ۱۶۰ روی أن الخثعمیة أتت رسول الله صلی الله علیه و آله فی حجة الوداع تستفتیه فی الحج و کان الفضل بن عباس ردیف النبی صلی الله علیه و آله و سلم فأخذ ینظر إلیها و أخذت تنظر إلیه فصرف النبی صلی الله علیه و آله وجه الفضل عنها و قال: رجل شاب و امرأة شابة فخشیت أن یدخل بینهما الشیطان.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۷۹

و یمکن أن یقال: إذا أراد نفسه یجب الدفاع و إن لم یظن بالسلامة فإذا کان هو بصدد قتله و لم تکن له قدرة المقاومة فأی تأثیر لظن السلامة، و علی الجملة فمفهوم کلامه أنه مع عدم الظن بالسلامة لا یدافع و الحال أنه لیس کذلک علی إطلاقه بل لو علم أنه یقتل بید هذا المهاجم و لا مفر و لا منجی منه فإنه یجب علیه المدافعة کما أنه رحمه الله قد صرح بذلک فی آخر البحث.

و کیف کان فان کان عاجزا عن المقاومة فإما ان یمکنه الهرب منه أو لا فعلی الأول یجب علیه الهرب کما أنه یجب علیه غیر ذلک مما فیه نجاته و یتوقف علیه حفظ نفسه. و علی الثانی تجب علیه المدافعة کما قال فی الجواهر: و لو لم یمکنه الهرب و لا غیره من أفراد النجاة دافع بما یمکن. انتهی. و ظاهر قوله: دافع، هو الوجوب.

لا- یقال: و إن کان کذلک إلا أنه رحمه الله قال بعد ذلک: إذ هو أولی من الاستسلام المفروض عدم احتمال النجاة معه انتهی. و الأولویة لا تساعد الوجوب [۱].

لأنا نقول: إنه بهذه الجملة بصدد بیان وجه تقدم الدفاع و تعینه و تقریب الوجوب لا أن یکون المراد هو أولویة الدفاع کما لا یخفی فإن حفظ النفس واجب و إن کان ذلک بدقائق أو دقیقتین.

ثم أنه لو أمکنه أن یقاوم و یقتله و لکن یمکنه أیضا أن یفر منه، و المفروض أن اللص قد أراد نفسه فهل یقاوم و یقتله أو یهرب منه؟ ظاهر عبارة المحقق هو الأول فإنه قد علق الهرب علی صورة العجز عن المقاومة لکن ظاهر کلمات العلماء و حکمهم بلزوم التدرج فی

الدفع یقتضی خلاف ذلک و الاحتیاط فی الدماء أیضا یوافقهم و علی هذا فلو لم یمکنه الهرب یقتله لا أنه یهرب إن لم یمکنه القتل.

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب سیدنا الأستاذ بما قررناه فی المتن و قد أیده بعض الزملاء بأنه من باب:

و أولوا الأرحام بعضهم أولی ببعض.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۸۰

المسألة الرابعة فی صلب المحارب

قال المحقق: یصلب المحارب حیا علی القول بالتخییر و مقتولا علی القول للآخر.

أقول: ان مستند الأول هو ظاهر الآیة الشریفة و کذا ظاهر بعض الروایات کخبر علی بن حسان عن أبی جعفر علیه السلام قال: من حارب «الله» و أخذ المال و قتل کان علیه أن یقتل أو یصلب و من حارب فقتل و لم یأخذ المال کان علیه أن یقتل و لا یصلب. «۱» إلی غیر ذلک من الروایات المتضمنة للقطة «أو» الدالة علی التخییر و أن الصلب قسیم للقتل.

و مستند الثانی هو بعض الأخبار کخبر المدائنی عن أبی الحسن الرضا علیه السلام فان فیه: إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الأرض فسادا فقتل قتل به و إن قتل و أخذ المال قتل و صلب. «۲».

و روایة داود الطائی عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام فان فیها:

فإذا ما هو قتل و أخذ قتل و صلب و إذا قتل و لم یأخذ قتل. «۳».

و روایة الصدوق عن أبی عبد الله علیه السلام. و إذا حارب و قتل و صلب قتل و صلب. «۴».

و هنا بحث و هو أنه علی الأول ای علی تقدیر صلبه حیا فلو مات بذلک فی الثلاثة فهو و أما لو مضت الثلاثة و انقضت و لم یمت بل بقی بعد حیا فما یصنع هناک؟

و قد یتوهم عدم إمکان ذلک فإن حبل الصلیب ای ما یصلب علیه، إذا علق

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۱۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۶.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المحارب ح ۱۰.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۸۱

علی رقبة المصلوب فلا بد من خنقه و موته بذلک فلا مجال لهذا البحث أصلا حیث إنه یموت بسرعة و لا یدوم أصلا.

و فیه أنه غیر صحیح أما أولا فإن التأریخ یذکر عدة ممن صلب و بقی حیا مدة علی صلیبه و کان یتکلم و ینطق من أعلی الصلیب و منهم میثم التمار و حجر بن عدی رضوان الله علیهما. [۱] حیث کانا یتکلمان من أعلی الخشبة فأمر بإنزالهما بعد مدة و قتلهما بعد الإنزال.

و ثانیا فإن الظاهر أن الصلیب کان فی السابق علی غیر ما هو علیه الیوم و فی هذه الآونة و الأعصارن فکانوا یشدون المصلوب بالخشبة بیدیه مثلا و لم یکونوا یعلقونه برقبته علی حبل الصلیب حتی یموت المصلوب فورا أو فی مدة قلیلة بالخنق بل کان یبقی بحاله إلی أن یموت جوعا و عطشا.

و کیف کان فلو بقی حیا و لم یمت حتی انقضت الثلاثة فلا تعرض فی الأخبار لذلک.

نعم ورد ذلک فی بعض الکلمات ففی کشف اللثام و المسالک أنه یسرع فی قتله بعد ذلک قال فی الأول: و إن کان لم یمت فی الثلاثة أجهز علیه. انتهی.

و قال فی الثانی: ثم علی تقدیر صلبه حیا إن مات بالصلب قبل ثلاثة أیام و إلا أجهز علیه. انتهی [۲].

و المقصود من الإجهاز هو الإسراع، فیقتل حینئذ و یغسل و یدفن.

و أورد علیه فی الجواهر بعدم وجدان ما یدل علیه. ثم قال قدس سره: و لعله بناءا علی ما تسمعه من حرمة إبقائه بعد الثلاثة.

---

[۱] فی إرشاد شیخنا المفید قدس سره: فلما صلب. فجعل یحدث بفضائل بنی هاشم فقیل لابن زیاد: قد فضحکم هذا العبد فقال: الجموه. و کان أول خلق الله ألجم فی الإسلام. فلما کان الیوم الثالث من صلبه طعن میثم بالحربة فکبر ثم انبعث فی آخر النهار فمه و أنفه دما.

أقول و أما حجر بن عدی الذی ذکره سیدنا الأستاذ فلم أتحقق ذلک بالنسبة له.

[۲] أقول: و مثله قال فی الروضة فراجع.

یعنی یمکن أن یکون مستندهما فیما ذکراه هو الأخبار الدالة علی وجوب إنزاله عن الخشبة بعد الثلاثة و عدم جواز الإبقاء بعد ذلک.

ثم استدرک قائلًا: لکن یمکن منع انسیاقه إلی الفرض المزبور.

یعنی یمکن أن یقال بأنها متعلقة بغیر فرضنا هذا فتکون متعرضة لحال من صلب مقتولا أو من مات فی الثلاثة.

و أید ذلک بما ذکره السید صاحب الریاض قدس سره من أنه یصلب المحارب حیا إلی أن یموت علی القول بالتخییر و اختاره الإمام لأنه أحد أفراد الحد و قسیم للقتل و هو یقتضی کونه حیا.

فان صاحب الریاض لم یقل بالإجهاز علیه بل أفتی ببقائه علی الصلیب إلی أن یموت.

ثم ذکر صاحب الجواهر أنه لا تنافی بین ما ذکر و بین ما افاده المحقق فی المسألة الخامسة و هی:

الخامسة فی أنه لا یترک مصلوبا أکثر من ثلاثة أیام

اشارة

قال المحقق: لا یترک علی خشبة أکثر من ثلاثة أیام ثم ینزل و یغسل و یکفن و یصلی علیه و یدفن.

أقول: و فی المسالک: ظاهر الأصحاب أن النهی عن ترکه أزید من ثلاثة أیام علی وجه التحریم. انتهی.

کما أن فی کشف اللثام: و لا یترک علی خشبته أکثر من ثلاثة أیام بالإجماع کما فی الخلاف.

و یدل علی ذلک أیضا بعض الأخبار الشریفة ففی خبر السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام: إن أمیر المؤمنین علیه السلام صلب رجلا بالحیرة ثلاثة أیام ثم أنزله فی الیوم الرابع فصلی علیه و دفنه «۱».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المحارب ح ۱.

و عنه عن الصادق علیه السلام: إن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: لا تدعوا المصلوب بعد ثلاثة أیام حتی ینزل فیدفن «۱».

و عن الفقیه قال الصادق علیه السلام: المصلوب ینزل عن الخشبة بعد ثلاثة أیام و یغسل و یدفن و لا یجوز صلبه أکثر من ثلاثة أیام «۲».

و عن الکافی عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا تقروا المصلوب بعد ثلاثة أیام حتی ینزل و یدفن «۳».

و وجه المنافاة ان ظاهر هذه العبارات هو تحریم کونه مصلوبا أزید من ثلاثة أیام.

و قد ذکر صاحب الجواهر فی وجه عدم المنافاة إمکان تنزیل العبائر و النصوص علی غیر الفرض الذی هو الصلب حیا.

و فیه أن ظاهر هذه الأخبار هو الإطلاق یعنی لا یجوز إبقاء المصلوب علی خشبته أزید من ثلاثة أیام سواء کان قد صلب حیا أو میتا و علی هذا فلم یکن الأمر خالیا عن المنافاة و مقتضی الإطلاق أنه إذا مضت الثلاثة و کان بعد حیا أیضا فهناک یجهز علیه حتی یموت و یدفن فکیف نقول بعدم منافاة بین ما ذکره من إبقائه علی الصلیب فی مفروض البحث و بین هذه العبائر و النصوص؟

فالإنصاف عدم خلوهما عن المنافاة. و مقتضی الإطلاق أنه إذا کان بعد الثلاثة أیضا حیا فهناک یجهز علیه حتی یموت و یدفن فکیف نقول بأنه یبقی علی الخشبة إلی أن یموت و لو کان عشرة أیام أو أکثر من ذلک؟

فهذا ینافی الأخبار المذکورة و لا یصار إلیه فیبقی ما ذکراه من وجوب الإجهاز علیه.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المحارب ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المحارب ح ۳.

(۳) وسائل الشیعة ج ۲ باب ۴۹ من الاحتضار ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۸۴

و لو قیل إنه ینافی التخییر المذکور فی الآیة الکریمة و جعل الصلب قسیما للقتل [۱] أمکن أن یقال بأنه علی هذا فلا بد من أن ینزل هذا المصلوب من خشبته و یخلی سبیله لأن مفاد الآیة الکریمة هو الصلب، و صریح الروایات عدم الإبقاء أکثر من ثلاثة أیام فلو لم نقل بما قالاه لم یبق طریق الا أن یخلی سبیله حیث إنه لم یصرح فی الآیة بأنه یصلب حتی یموت بل المعیار هو الصلب بظاهر الآیة و کونه ثلاثة أیام بصریح الأخبار و علی هذا فیطلق هذا المصلوب الذی بقی حیا بعد انقضاء الثلاثة و یکفی فی حده کونه مصلوبا فی مدة ثلاثة أیام و لا یجوز صلبه أکثر من ذلک فإن المصلوب المذکور فی روایة الفقیه الذی حکم علیه بانزاله بعد الثلاثة جنس محلی بالألف و اللام و هو یفید العموم و خروج الفرد یحتاج إلی دلیل.

و مجرد إمکان تنزیل ما فی النص و الفتوی علی غیر الفرض لا یصلح لتخصیص العام بلا دلیل علیه کما أن مجرد استبعاد البقاء حیا بعد ثلاثة أیام لیس دلیلا علی تنزیل الروایات علی غیر الفرض.

ثم إن صاحب الجواهر قدس سره استشهد علی ما ذکره من التنزیل بقوله:

خصوصا بعد ما سمعته من الدفن و غیره.

و نحن نقول: إنه إذا کان هذا شاهدا علی صلبه میتا فلا یصح ذلک لأنه لو کان مصلوبا بعد الموت لکان مغتسلا قبله فقوله علیه السلام فی الروایة: المصلوب ینزل عن الخشبة بعد ثلاثة أیام و یغسل و یدفن کان دلیلا علی صلبه حیا و أما المیت فکان تغسلیه قبل موته [۲].

---

[۱] أورده هذا العبد و أجاب سید مشایخنا بما فی المتن.

[۲] کذا أفاده فی دفتر مذکراته و یمکن ان یقال کما قال بعض زملائنا الأفاضل: ان المراد: خصوصا بعد ما سمعته من الدفن و غیره و

عدم ذكر عن الإجهاز مع كونه أهم لأن الميت لا محالة يدفن مثلا فهذا كاشف عن أنه كان ميتا فصلب أو أنه مات بعد الصلب.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۸۵

يعنى كيف يحمل كلام المصنف و الروايـة على من صلب بعـد قتله و الحال أنه فى الفرض قـد اغتسل قبل قتله قطعا لوجوبه عليه بلا كلام؟ و من المعلوم عدم لزوم غسلين على الميت فهذا الغسل غسل الميت الذى قد قدم.

ثم قال: و كيف كان فلا أجد خلافا بيننا فى الحكم المزبور إلخ.

و مراده من الحكم المزبور هو أن لاـ يترك فوق الخشبة أكثر من ثلاثـة أيام، فإن هـذا الحكم إجماعى عنـد الأصـحاب و ما ذكر من صاحب الرياض فهو نظير الاحتمالات فى مقام البحث بعد أن المطلب إجماعى.

نعم فى العامـة أقوال و كلمات فى هـذا المقام فعن بعضـهم- كابن أبى هريرة على ما فى الخلاف مسألة ۵- لا ينزل بعـد ثلاثة أيام بل يترك حتى يسيل صديدا و عن بعض منهم يترك حتى يسيل صليبه و هو الودك لأنه لذلك سمى صليبا.

أى سـمى صليبا لسيلان صليب المصلوب كما قد يحكى عن بعضهم عدم تغسيله و الصلاة عليه. و لا يصار الى تلك الأقوال بعد دلالة النصوص على غير ذلك.

المصلوب بعد القتل لا يغسل

قال المحقق: و من لا يصلب الا بعد القتل لا يفتقر إلى تغسيله لأنه يقدمه أمام القتل.

أقول: و أشـكل عليه كما فى الجواهر بعـدم الفرق بينه و بين من أريـد قتله بصـلبه فى التقـديم المزبور بل ظاهر الأدلة الأعم و لذا كان المحكى عن جماعة الإطلاق و هو الأقوى. انتهى.

و الظاهر أن مقصود المحقق ان المحارب إن كان قتله بالصـلب فإنه يحتاج إلى الغسل قبله أما إذا قتل قبل الصلب فلا يحتاج إلى غسل آخر، و بعبارة أخرى إذا كان الصلب بعد القتل لا يحتاج إلى غسلين أحدهما للقتل و الآخر للصلب بل

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۸۶

يكفيه غسله قبل القتل عنهما و ظاهر عبارة الشرائع أنه إن صلب قبل الغسل و مات بالصلب أو بعد الصلب ينزل و يغسل و إن مات بعد الغسل و القتل فلا يحتاج إلى غسل جديد للصلب.

و ظاهر كلام الجواهر أنه اسـتفاد من كلام المصـنف: من لا يصلب إلخ أن الصلب مطلقا لا يفتقر إلى الاغتسال قبله سواء صلب حيا أو ميتا فأشكل عليه بعدم الفرق بين القتل و الصلب و ظاهر الأدلة العموم.

لكن المصنف لم يفرق بين القتل و الصلب الذى به يقتل بل فرق بين الصلب قبل القتل و الصلب بعده و الفرق واضح [۱].

ثم إنه قال فى المسالك: أن المعتبر من الأيام، النهار دون الليل نعم تدخل الليلتان المتوسطتان تبعا.

أقول: و على هذا فلو تمت ثلاثة أيام مع مضـى ليلتين لكفى ذلك و اقتصـر عليه و ينزل من الخشـبة و اما الليلتان المتوسـطتان فهما من باب التبعية فلا دخل لليلة الثالثة فى ذلك أصلا بعد تحقق ثلاثة أيام.

إلاـ أنه ربما يستشـكل فى ذلك بفعل أمير المؤمنين عليه السـلام ففى خبر السـكونى المنقولـة آنفا أن أمير المؤمنين عليه السلام أنزل الرجل الذى صلبه بالحيرة فى اليوم الرابع «۱» و على هذا فكيف نقول بلزوم إنزاله عن الخشبة فى الثلاثة؟

و فيه أنه لا تصريح فى هذا الخبر بأنه عليه السلام صلبه فى أول اليوم كى

---

[۱] هـذا كلامه الشـريف فى دفتر مذكراته و حاصل الكلام أن الجواهر اسـتفاد من عبارة الشـرائع أن المصـلوب يحتاج الى الغسل بعد

القتل لأنه لا يؤمر بالغسل قبل الصلب. و الحال أن مراد الشرائع هو أن المصلوب يحتاج إلى الغسل قبل الصلب إلا أن يكون مقتولا فلا حاجة الى الغسل لا قبله و لا بعده لأنه اغتسل للقتل و على هذا فلا يرد عليه الاشكال السابق.

نعم يبقى قوله قبل ذلک كما فى الرواية: ينزل و يغسل إلخ و لعله يحمل على فرض الإخلال بالغسل قبله هذا مفاد كلام سيدنا الأستاذ على ما نفهم و العلم عند الله.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المحارب ح ۱.

يكون دليلا على جواز إبقاء المصلوب على خشبته أكثر من ثلاثة أيام فلعله كان قد صلبه فى أثناء اليوم و كان إتمام المنكسر بضم المقدار الباقى من اليوم الرابع.

و فى الجواهر: بل ينبغى القطع بها إذا توقف عليها تمام المنكسر بناءا على تلفيقه ضرورة كونها حينئذ كالمتوسطتين بل قد يحتمل ذلک فى غيره أيضا بناءا على دخول الليالى فى مفهومها فيعتبر حينئذ ثلاثة أيام بلياليها.

ثم قال: أجل إن الظاهر من الروايات المتقدمة هو عدم جواز إبقاء المصلوب على خشبته أكثر من ثلاثة أيام لا وجوب إبقائه ثلاثة أيام و تحتم ذلک و لا يستفاد منها ذلک أصلا و على هذا فالاحتياط يقتضى ترک إبقائه الليلة الثالثة أيضا و ذلک لدوران الأمر حينئذ بين الجائز و الحرام.

لكن فيه أن ذلک لا يتم على القول بلزوم الصلب و ذلک لدوران الأمر هناک بين المتباينين: الواجب و الحرام، و الحكم فيه هو التخيير.

ثم إن من الفروض المتعلقة بالمقام هو كون الثلاثة من يوم صلبه لا من يوم موته و حين وفاته فربما يموت فى اليوم الثانى أو الثالث مثلا فلا يكون المبدأ فى الثلاثة إلا يوم صلب فيه.

و منها أنه لا فرق بين الأيام الطويلة و القصيرة و الحارة و الباردة و إن كان يتفاوت ذلک بالنسبة إلى ساعات صلبه لأنه لو كان فى الأيام الطويلة لبقى على الخشبة أكثر من الأيام القصيرة و لكن المعتبر بحسب إطلاق الأدلة هو ثلاثة أيام كائنة ما كانت.

و منها أنه لو مات المحارب قبل استيفاء الحد لم يصلب لفوات محل العقوبة و إن قلنا بصلبه بعد القتل لأن المقصود الصلب بعد القتل للإعلان و الاعتبار و لا يتحقق ذلک فى الصلب إذا مات حتف أنفه.

لكنه لا يخلو عن كلام و ذلک لعدم فوات محل العقوبة فإن محلها هو بدنه و إنما يتحقق الفوات إذا افتقدت جنازته و بعبارة أخرى إن محل عقوبة القتل قد

انتفى بالموت لا محل عقوبة الصلب و الاعتبار يحصل بصلبه ميتا كما كان يحصل بصلبه مقتولا فهل ترى من نفسک أن الذى يدفن بعد موته كمن يصلب بعده؟

نعم لو كان الموضوع هو الصلب المتعاقب للقتل لتم ما ذكره و لكن الظاهر أنه مجعول ليكون حاله عبرة للناظرين و تنبها للباقين، و على الجملة فصلب الميت هنا نظير ما ورد من إحراق بعض الموتى.

المسألة السادسة فى نفى المحارب

اشارة

قال المحقق: ینفی المحارب عن بلده و یکتب الی کل بلد یأوی إلیه بالمنع من مؤاکلته و مشاربته و مجالسته و مبایعته.

أقول: قد عبّر قدّس سره کغیره من العلماء بنفیه عن بلده فی حین أنّ تعبیر القرآن الکریم هو النفی من الأرض. لکنّ النفی من مجموع الأرض و کلّه غیر ممکن لأنّه إلی أین ینفی فهو فی الأرض لا خارج عنها فلذا قد یعبّر بأنّه ینفی من بلده الی بلد آخر و هکذا، و علی هذا فالنفی عن الأرض کنایهٔ عن عدم تمکینه فی استقراره فی مکان، و حیث إنه دائما فی حال الانتقال و لا یزال ینقل من بلد إلی بلد و لا یخلّی سبیله کی یستقرّ فی مکان و علی ارض فهو فی معنی النفی عن الأرض مطلقا.

بیان ذلک أنّه إذا کان النفی هو الإبعاد من الأرض و کان لا یمکن ذلک أی ابعاده من الأرض جملهٔ و بکلّها فلا بدّ من ان یفعل من ذلک ما یقدر علیه و بحسب الطاقهٔ و الإمکان.

و قد فسّر بعض العامّهٔ النفی عن الأرض بالحبس [۱] لإطلاق الخروج عن الدنیا

---

[۱] المقرّر: و فی الریاض بعد ذکر المعنی الأول: و فی روایهٔ أن معناه إیداعه الحبس کما علیه بعض العامهٔ و ادعی علیه الإجماع فی الغنیهٔ لکن علی التخییر بینه و بین المعنی المتقدم انتهی. و قال الشهید فی غایهٔ المراد: و قال بعض الجمهور هو الحبس، قال صالح بن عبد القدّوس و قد حبس علی التهم:

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۸۹

علی الحبس مجازا فقد أرید من نفیه عن الأرض سلب حریّته فان المسجون لا ینتفع بشیء من طیّبات الدنیا.

و هنا قول ثالث و هو أنه یحمل و یقذف فی البحر قال الشیخ الصدوق قدس سرّه: و ینبغی ان یکون نفیا یشبه الصلب و القتل یثقل رجلیه و یرمی فی البحر انتهی کلامه «۱».

و هذا الطریق و التفسیر للنفی خلاف المشهور و ان کان یدلّ علیه بعض الروایات کما ستقف علی ذلک [۱].

و اللازم هو المراجعهٔ إلی الروایات و التأمل فیها حتّی یعلم ما هو المستفاد منها:

عن حنان بن سدیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی قول الله عزّ و جلّ إنّما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله الآیهٔ قال: لا یبایع و لا یؤوی (و لا یطعم) و لا یتصدّق علیه «۲».

و عن عبید الله المدائنی عن أبی الحسن الرضا علیه السلام فی حدیث المحارب قال: قلت کیف ینفی؟ و ما حدّ نفیه؟ قال: ینفی من المصر الذی فعل فیه الی مصر غیره و یکتب إلی أهل ذلک المصر أنه منفی فلا تجالسوه و لا تبایعوه و لا تناکحوه و لا تؤاکلوه و لا تشاربوه فیفعل ذلک به سنهٔ فإن خرج من ذلک المصر إلی غیره کتب إلیهم بمثل ذلک حتّی تتمّ السنهٔ قلت: فإن توجّه إلی أرض الشرک لیدخلها؟

قال إن توجّه إلی أرض الشرک لیدخلها قوتل أهلها «۳________________________________».

خرجنا من الدنیا و نحن من أهلها فلسنا من الأحیاء فیها و لا الموتی

إذا جاءنا السجّان یوما بحاجهٔ لقلنا جاء هذا من الدنیا

و یضعف بأنه خلاف الظاهر.

[۱] و ستطلع علی أقوال أخر کقول الشیخ فی المبسوط فانتظر.

---

(۱) من لا یحضره الفقیه نشر الجامعهٔ ج ۴ ص ۶۸.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حدّ المحارب ح ۱.

(۳) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حدّ المحارب ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۰

و عن إسحاق المدائنی عن ابی الحسن علیه السلام نحوه إلا أنّه قال: فقال: له الرجل: فإن أتی أرض الشرک فدخلها؟ قال: یضرب عنقه إن أراد الدخول فی أرض الشرک «۱».

و عن عبید الله بن إسحاق عن أبی الحسن علیه السلام مثله الا أنه قال فی آخره:

لفعل به سنة فإنّه سیتوب و هو صاغر، فإن أمّ أرض الشرک یدخلها؟ قال: یقتل «۲» و عن عبد الله بن طلحة عن أبی عبد الله علیه السلام فی قول الله عز و جل: إنّما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الأرض فسادا، الآیة: هذا نفی المحارب غیر هذا النفی قال: یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل و ینفی و یحمل فی البحر ثم یقذف به لو کان النفی من بلد إلی بلد کان یکون إخراجه من بلد الی بلد عدل القتل و الصلب و القطع و لکن یکون حدّا یوافق القطع و الصلب «۳».

و عن بکیر بن أعین عن أبی جعفر علیه السلام قال: کان أمیر المؤمنین علیه السلام إذا نفی أحدا من أهل الإسلام نفاه إلی أقرب بلد من أهل الشرک إلی الإسلام فنظر فی ذلک فکانت الدیلم أقرب أهل الشرک إلی الإسلام «۴».

و عن أبی بصیر قال: سألته عن الإنفاء من الأرض کیف هو؟ قال: ینفی من بلاد الإسلام کلّها فإن قدر علیه فی شیء من أرض الإسلام قتل و لا أمان له حتّی یلحق بأرض الشرک «۵».

قال الشیخ المحدث العاملی: هذا و الذی قبله لا تصریح فیهما بنفی المحارب فلعلّ المراد نفی غیره و یمکن الجمع بتخییر الإمام فی کیفیّة النفی و بالحمل علی التقسیم بأن یکون کلّ نفی موافقا للحدّ الخاصّ بتلک الحالة و هذا أقرب انتهی.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حدّ المحارب ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حدّ المحارب ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حدّ المحارب ح ۵.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حدّ المحارب ح ۶.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حدّ المحارب ح ۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۱

لکن یشکل ما ذکره من عدم التصریح فیهما بنفی المحارب و ذلک لأنّ الظاهر أنّه متعلّق به.

ثم ان مقتضی روایة المدائنی عن الرضا انّه یکتب الی أهل المصر الذی نفی الیه ان یجتنبوا عن مجالسته و مبایعته و مناکحته و المؤاکلة معه إلی سنة کما انّ المصرّح به فیها أنّه إن توجّه إلی أرض الشرک قوتل أهلها. و لعلّ ذلک لأنّ من آوی الذی حارب أمّة الإسلام فهو أیضا یحاربهم.

و روایة عبد الله بن طلحة هی التی تدلّ علی قذفه فی البحر، نعم مقتضاها أنّه یعاقب و ینفی أوّلا ثم یقذف به فی البحر.

و أمّا روایة بکیر بن أعین عن أبی جعفر علیه السلام فهی تدلّ علی النفی إلی أقرب بلد من أهل الشرک إلی الإسلام.

و لعلّ وجه عمله علیه السلام علی ما تقتضیه هذه الروایة هو أن ینفی إلی بلد من الإسلام کان أهلها أبعد من الحضارة الإسلامیة و العواطف الإنسانیة و صفاء الأخلاق و الرفق و لین العریکة.

ثم إنّ ما ذکره المحقّق قدّس سرّه ربّما یوافق روایة المدائنی نعم فیها التصریح بأنه یفعل به ذلک سنة کما أنّ ذلک مذکور فی بعض الروایات الأخری أیضا، و الأکثر لم یقیّدوه بالسنة بل لم یحک ذلک الا عن ابن سعید [۱].

و فی الجواهر بعد ذکر ذلک قال: کما لم یحک العمل بما فی حسن، جمیل.

إلّا عن الصدوق فی المقنع.

و حسن جمیل هذا: عن جمیل بن درّاج قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عزّ و جلّ: إنّما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الأرض فسادا أن یقتلوا أو یصلّبوا أو تقطّع أیدیهم، إلی آخر الآیة، أیّ شیء علیه من هذه

---

[۱] قال فی الجامع ص ۲۴۱ کتاب الجهاد: فإن أخاف و لم یجن نفی من الأرض بأن یغرق علی قول أو یحبس علی آخر أو ینفی من بلاد الإسلام سنة حتی یتوب.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۲

الحدود التی سمّی الله عزّ و جلّ؟ قال: ذلک إلی الإمام إن شاء قطع و إن شاء نفی و إن شاء صلب، و إن شاء قتل، قلت: النفی إلی أین؟ قال: من مصر إلی مصر آخر. و قال: إنّ علیّا علیه السلام نفی رجلین من الکوفة إلی البصرة «۱».

و فی المقنع ص ۱۵۲: و سئل أبو عبد الله علیه السلام عن قول الله عزّ و جلّ:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِینَ یُحَارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ. قال: ذلک إلی الإمام ان شاء قتل و ان شاء صلب و ان شاء نفی قال: النفی إلی أین؟ قال من مصر الی مصر غیره فإنّ علیا علیه السلام نفی رجلین من الکوفة إلی البصرة. انتهی.

فقد صرح بأن النفی هو نفیه من مصر الی غیره.

و لکن فی الهدایة ص ۷۷: و المحارب یقتل أو یصلب أو یقطع یده و رجله من خلاف أو ینفی من الأرض کما قال الله عزّ و جلّ، و ذلک مفوّض الی الإمام إن شاء صلب و ان شاء قطع یده و رجله من خلاف و ان شاء نفاه من الأرض. انتهی.

فاقتصر هنا علی ما هو ظاهر الآیة الکریمة و لم یتعرّض لبیان کیفیّة النفی من الأرض.

ثم إنّ فی وجه تعرّض صاحب الجواهر لحسن جمیل نوع إجمال فیمکن أن یکون نظره فی ذلک اختصاص النفی من مصر إلی مصر المذکور فی هذا الخبر و عن فعل أمیر المؤمنین علیه السلام فیکون مقصوده قدّس سرّه أنّه لم یحکم العمل بهذه الخصوصیة أی کون النفی من المصر الی المصر الا عن الصدوق فی المقنع و یمکن ان یکون نظره الی ما اقتصر علیه فی حسن جمیل من نفیه من المکان الأوّل إلی الثانی فی قبال ما ذکر من نفیه عن بلده إلی آخر ثم الی الثالث و هکذا [۱].

---

[۱] أقول: لعل الظاهر هو الثانی کما یشهد بذلک قوله بعد ذلک: بل قیل هو لا ینافی ما فی

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حدّ المحارب ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۳

و أمّا ما ذکره الصدوق قدّس سرّه فی الفقیه من تثقیله و قذفه فی البحر فلعلّه لخبر عبد الله بن طلحة المذکورة آنفا.

و امّا قوله علیه السلام فی هذا الخبر: یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل، فالظاهر أنّ معناه: انّه لو کان هذا المحارب قد ارتکب القتل مثلا فعلی الحاکم أن یقتله طبقا لعمله و لکن لو کان محاربا لم یصدر منه سوی الإخافة و الخروج شاهرا فهناک ینفی بقذفه فی البحر، و لکنّ الروایة غیر معمول بها الا عن الصدوق رضوان الله علیه.

قال فی الجواهر: و لم نعرفه قولا لغیره نعم عن الجامع نفی من الأرض بأن یغرق علی قول أو یحبس علی آخر أو ینفی من بلاد الإسلام سنة إلخ قال: و لعلّه للعامة.

ثم تعرّض قدّس سرّه لنقل کلام عن الشیخ فی المبسوط و حیث إنّه لا یخلو عن فائدة فلذا نحن أیضا ننقله من المبسوط قال بعد أن عنوان کتاب قطّاع الطریق و افتتح بذکر الآیة الکریمة (إنّما جزاء الذین یحاربون الله): و اختلف الناس فی المراد بهذه الآیة فقال قوم:

المراد بها أهل الذمّة إذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربوا المسلمين فهؤلاء المحاربون الذين ذكرهم اللّه فى هذه الآية

غيره من النفى من كل مصر يقصده إلى آخر و هكذا انتهى. و قد ذكرت ذلك فى مجلس الدرس يوم السبت ثالث ج ۱- ۱۴۱۰ ه.

ثم ان فى هذه الرواية مطالب أخر منها ما تعرض فى مرآة العقول ج ۲۳ ص ۳۸۵ بقوله: (لو كان النفى) لعل هذا استفهام إنكارى لو كان مجرد الإخراج من بلد إلى آخر كيف يكون معادلا للقتل و الصلب بل لا بدّ أن يكون على هذا الوجه المتضمّن للقتل حتى يكون معادلا لهما و لم يقل بهما أحد من الأصحاب سوى ما يظهر عن كلام الصدوق فى الفقيه حيث قال: و ينبغى أن يكون نفيا يشبه الصلب و القتل يثقل رجليه و يرمى به فى البحر انتهى.

و قد صرّح العلّامة المجلسى بضعف هذا الخبر. و منها قوله: هذا نفى المحارب إلخ و يظهر منه أن النفى جار فى غير مورد المحارب أيضا و هو كذلك فإن الزانى ممّن ينفى. راجع ۱۸ وسائل الشيعة باب ۲۴ من أبواب حدّ الزنا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۴

و حكمهم فيما ارتكبوه من المعصية هذه العقوبة التى ذكرها الله. و قال قوم: المراد بها المرتدّون عن الإسلام إذا ظفر بهم الإمام عاقبهم بهذه العقوبة لأنّ الآية نزلت فى العرنيّين لأنّهم دخلوا المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم و اصفرّت ألوانهم فأمرهم النبىّ عليه و آله السلام أن يخرجوا إلى لقاح إبل الصدقة فيشربوا من ألبانها و أبوالها ففعلوا ذلك فصحّوا فقتلوا الراعى و ارتدوا و استاقوا الإبل فبعث النبىّ عليه و آله السلام فى طلبهم فأخذهم و قطع أيديهم و أرجلهم و سمل أعينهم و طرح فى الحرّة حتّى ماتوا فالآية نزلت فيهم. و قال جميع الفقهاء: إنّ المراد بها قطّاع الطريق و هو من شهر السلاح و أخاف السبيل لقطع الطريق.

و الذى رواه أصحابنا: أنّ المراد بها كلّ من شهر السلاح و أخاف الناس فى برّ أو فى بحر و فى البنيان أو فى الصحراء و رووا أنّ اللّص أيضا محارب و فى بعض رواياتنا أنّ المراد بها قطّاع الطريق كما قال الفقهاء.

فمن قال: المراد بها قطّاع الطريق اختلفوا فى أحكامهم و كيفيّة عقوبتهم فقال قوم: إذا شهر السلاح و أخاف السبيل لقطع الطريق كان حكمه متى ظفر به الإمام التغريب و هو أن ينفى من بلده و يحبس فى غيره و فيهم من قال: يحبس فى غيره و هذا مذهبنا غير أنّ أصحابنا رووا أنّه لا يقرّ فى بلده و ينفى عن بلاد الإسلام كلّها فإن قصد بلاد الشرك قيل لهم: لا تمكّنوه، فان مكّنوه قوتلوا عليه حتّى يستوحش فيتوب.

گلپايگانى، سيد محمد رضا موسوى، الدر المنضود فى أحكام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الكريم، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فى أحكام الحدود؛ ج۳، ص: ۲۹۴

و ان قتلوا و لم يأخذوا المال قتلوا و القتل يتحتّم عليهم و لا يجوز العفو عنهم و إنّما يكون منحتما إذا كان قصده من القتل أخذ المال و أمّا إن قتل رجلا لغير هذا فالقود واجب غير منحتم و إن قتل و أخذ المال قتل و صلب، و إن أخذ المال و لم يقتل قطعت يده و رجله من خلاف فمتى ارتكبوا شيئا من هذا نفوا من الأرض.

و نفيهم ان يتبعهم أينما حلّوا كان فى طلبهم فإذا قدر عليهم أقام عليهم الحدود الّتى ذكرناها و قال قوم: الإمام مخيّر فيه بين أربعة أشياء أن يقطع يده و رجله من

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۵

خلاف و يقتل، أو يقطع من خلاف و يصلب و إن شاء قتل و لم يقطع و إن شاء صلب و لم يقطع، و الأوّل مذهبنا.

الى أن قال: و أمّا قوله أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ معناه إذا وقع منهم فى المحاربة ما يوجب شيئا من هذه العقوبات يتبعهم الإمام أبدا حتّى

یحدّه و لا یدعه یقرّ فی مکان، هذا هو النفی من الأرض عندنا، و عند قوم: المنفی من قدر علیه بعد أن یشهر السلاح و قبل ان یعمل شیئا و النفی عنده الحبس، و الأوّل مذهبنا انتهی. «۱»

أقول: فالنفی علی ما ذکره الشیخ قدّس سرّه شیء آخر غیر النفی المعروف و ما هو المعهود.

و لا یخفی علیک أنّ هذه المسألة من مشکلات المسائل و ذلک لکثرة تضارب الأخبار و الأقوال، و الجمع بین ظاهر الآیة الکریمة و هذه الروایات أمر مشکل کما ان الجمع بینها و بین الکلمات أیضا مشکل بل أصل مسألة المحارب من المشکلات کما صرّح بذلک بعضهم. فتری المحقّق الأردبیلی قدّس سرّه فی شرح الإرشاد بعد تحقیقات له حول کلام العلّامة قال:

و اعلم أنّ تحقیق هذه المسألة مشکل للخلاف فیها و اختلاف الروایات و الآیات بحیث لا یمکن الجمع مع اعتبار سند فی البعض، و لکن لمّا کان الأمر إلی الإمام کما یظهر فی الروایة فلا یضرّ إشکاله علینا غایة الأمر أنّه یلزم جهلنا بها، و المجهولات کثیرة فتأمّل انتهی.

و هو قدّس سرّه قد استراح عن هذه المشکلة بکون الأمر موکولا إلی الإمام فإنّ مذهبه أنّ الحدود لا یباشرها و لا یتصدّیها غیر الإمام فلا تقام فی زمن الغیبة.

لکن ذلک لا ینفع القائل بجریان الحدود حتّی فی عصر الغیبة فإنّه یجب إقامتها علی العلماء الأعلام، و نوّاب الحجّة علیه السلام، فإنّه علی ذلک لا بدّ من تعیین الوظیفة.

---

(۱) المبسوط ج ۸ ص ۴۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۶

و حیث إنّ وضع المسألة علی هذا المنوال فلا بدّ من التأمّل التامّ فیها کما و أنّه لا بدّ من ارتکاب نوع من المسامحات فی بعض الموارد و إلّا فلا یکاد تلتئم الأدلّة و الأقوال.

و نحن نقول هنا: انّهم اختلفوا فی معنی النفی عن البلد علی أقوال بعد العلم بعدم إرادة المعنی الحقیقی منه لعدم إمکان نفیه من مطلق وجه الأرض.

أحدها: إنّ المراد منه منعه من الاستقرار فی نقطة و بقعة من الأرض و هذا هو الظاهر من عبارة الشرائع کما و انّه یستفاد من بعض الأخبار بل المستفاد منها أنّ لا یؤوی فی مکان حتّی فی بلاد الشرک فلا یدعونه ینزل بها فالمحارب لا بدّ من ان یکون مطرودا لا یأویه مکان و تضیق به الأرض برحبها إلی أن یموت، و لذا لو آواه المشرکون یجب مقاتلتهم علی ذلک.

و أمّا الکتابة إلی کلّ بلد یأوی إلیه بالمنع عن مؤاکلته و مشاربته و غیر ذلک فالظاهر أنّ المراد منه هو التضییق علیه فی هذه الأمور کی لا یکون فی رفاهیة و راحة و إلا فلو کان المراد هو المنع المطلق فإنه لا یدوم و لا یلبث و لا یعیش الا قلیلا و کان یموت بمضیّ یومین أو ثلاثة أیّام مثلا و فی الحقیقة کان هذا نوعا من أنواع القتل.

ثانیها: أنّ المراد نفیه من أرض الإسلام. و هذا و إن کان بحسب الثبوت ممکنا بل و ربّما تدل علیه روایة أبی بصیر (ب ۴ ح ۷) حیث ورد فیها: و لا أمان له حتّی یلحق بأرض الشرک إلا أنه خلاف المساق من الآیة الکریمة و الروایات فإنّها فی مقام بیان العقوبة و من المعلوم أنّ کثیرا ما یعاون المشرکون المحاربین و یؤونهم و یهیّئون لهم ما فیه غضارة عیشهم و أنواع ما یقتضی رفاه حالهم فتکون تلک البلاد کهفا و مقرا للمحاربین یستقرّون فیها فی أحسن الأحوال و أتمّ العیش و یثیرون فیها الفساد و یعارضون الإسلام و المسلمین بما لا یتیسّر أدناه فی دار الإسلام، و علی الجملة فهذا لا یناسب مساق الآیة الکریمة و لا الروایات خصوصا

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۷

بلحاظ ما ورد فی بعضها کخبر إسحاق المدائنی (ب ۴ ح ۳) من أنّه إن أراد الدخول فی أرض الشرک یضرب عنقه.

هذا مضافا إلی کون ذلک خلاف الفتوی. فهذا القول لا یمکن الأخذ به.

ثالثها: المراد منه إلقائه فی البحر و قد دلّت علیه خبر عبد الله بن طلحة (ب ۴ ح ۵) لکنّها لم یعمل بها سوی الصدوق فی الفقیه، و لم یوجد بها قائل سواه. نعم قد قال به ابن سعید مخیّرا بین الغرق علی قول و بین الحبس علی قول آخر و بین نفیه من بلاد الإسلام سنة. و علی هذا فلا یصار إلیه أیضا [و قال الشهید فی غایة المراد بعد نقل روایة طلحة بن عبد الله: و هذا ضعیف لشذوذه انتهی].

رابعها: ان یکون المراد حبسه و قد مرّ انّه قول بعض العامّة و إن ورد فی بعض أخبارنا أیضا.

خامسها: انّ المراد بنفیه نفیه من بلده الی بلد آخر حتّی لا یکون فی بلده.

أقول: و هذا لا ینافی القول الأوّل أی نفیه من الأوّل إلی الثانی و منه الی الثالث و منه الی الرابع، فان قوله علیه السلام فی حسن جمیل: النفی إلی أین؟ قال: من مصر إلی مصر آخر، یلائم دوام نفیه الی البلدان و لا ینافیه.

لا- یقال: إنّ ذیل الخبر ینافیه و ذلک لأنّه علیه السلام قال: إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام نفی رجلین من الکوفة إلی البصرة، حیث اقتصر علی ذکر البلدتین أی نفیه علیه السلام لهما من الکوفة إلی البصرة [۱].

لأنّا نقول: هذا أیضا لا ینافیه و ذلک لأنّه ربما اقتصر علی ذکر هاتین و سکت عما عداهما و ما بعدهما و لعلّه کان علیه السلام قد نفاهما بعد ذلک من البصرة الی بلدة اخری و لم یذکر ذلک فی کلام الامام الصادق علیه السلام.

---

[۱] أورده هذا العبد یوم ۴ من ج ۱ سنة ۱۴۱۰ ه و قد أجاب دام ظله بما قرّرناه و ذکرناه لکنه بعد لا یخلو عن کلام و ذلک لأن الإمام الصادق علیه السلام کان فی مقام البیان کما یستفاد ذلک من صدر الخبر فکیف اقتصر علی ذکر نفیهما من الکوفة إلی البصرة و الحال هذه؟.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۸

ثمّ إنّه قد یقال بأن النفی واجب إلی أن یتوب لا دائما إلی أن یموت و یدلّ علی ذلک بعض الأخبار کخبر عبید الله بن إسحاق (ح ۴) إلا أنّ ذلک مخالف لظاهر الآیة الکریمة حیث قال اللّه تعالی: إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ. فان الظاهر منها أنّ التوبة النافعة هی ما إذا کانت مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ فالملاک بظاهرها هو التوبة قبل القدرة علی المحارب دون بعدها.

و قد یقال بأنّ مقتضی الجمع بین الآیة الکریمة و ما حکی من العلماء بل و إنّه مذهب الإمامیة کما فی مجمع البیان [۱] من کون الحکم محدودا و مغیی بالتوبة

---

[۱] قال فی مجمع البیان ج ۲ ص ۱۸۸ بعد ذکر قوله تعالی: أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، قیل فیه أقوال، و الذی یذهب إلیه أصحابنا الإمامیة أن ینفی من بلد الی بلد حتی یتوب و یرجع و به قال ابن عباس و الحسن و السدّی و سعید بن جبیر و غیرهم و إلیه ذهب الشافعی إلخ.

و انا انقل هنا کلام جمع من العلماء الأکابر الدال علی انتهاء الحکم بالتوبة:

قال الشیخ فی التبیان ج ۳ ص ۵۰۴: أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، فی معناه ثلاثة أقوال أحدها انه یخرج من بلاد الإسلام ینفی من بلد الی بلد إلی أن یتوب و یرجع و هو الذی نذهب الیه و قال فی الخلاف ص ۱۷۰ مسألة ۳: قد بیّنا أن نفیه عن الأرض أن یخرج من بلده و لا یترک ان یستقرّ فی بلد حتی یتوب فإن قصد بلاد الشرک منع من دخوله. دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم.

و قال فی النهایة ص ۷۳۰: بعد ذکر نفیه من بلد إلی بلد و هکذا و التضییق علیه: فلا یزال یفعل به ذلک حتی یتوب.

و قال المفید فی المقنعة ص ۱۲۹: و ان شاء نفاهم عن المصر إلی غیره و وکل بهم من ینفیهم عنه إلی ما سواه حتی لا یستقرّ بهم مکان إلا و هم منفیّون عنه مبعدون إلی أن تظهر منهم التوبة و الصلاح.

و قال ابن البرّاج فی المهذّب ص ۵۵۳ بعد ذکر التضییقات: و لا یزال یفعل به ما ذکرناه إلی أن یتوب.

و قال ابن حمزة فی الوسیلة ص ۲۰۶:. و ان لم یجن و أخاف نفی عن البلد و علی هذا حتی یتوب.

و قال المحقق فی النافع: و ینفی المحارب عن بلده و یکتب بالمنع عن مؤاکلته و مجالسته و معاملته حتی یتوب.

و قال ابن سعید فی جامعه ص ۲۴۱: فإن أخاف و لم یجن نفی من الأرض. أو ینفی من بلاد الإسلام سنة حتی یتوب. و قد مرّ تمام کلامه فی المتن.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۲۹۹

هو أنّ التوبة قبل القدرة علیه دافعة للحکم و بعد القدرة علیه فی خصوص مورد النفی یکون دافعة.

و قال العلامة فی القواعد: فلا یباع و لا یعامل و یمنع من مؤاکلته و مشاربته و مجالسته الی أن یتوب انتهی.

و فی کشف اللثام بعد ذلک: کذا أطلقه أکثر الأصحاب.

و قال فی التحریر ص ۲۳۳: ینفی المحارب عن بلده و عن کل بلد یقصده و یکتب الی کل بلد یدخله بالمنع من معاملته. إلی أن یتوب.

و قال فی التبصرة ص ۱۱۵: و إذا نفی کتب الی کل بلد بالمنع من معاملته. إلی أن یتوب.

و قال فی الدروس ج ۲ ص ۶۰: و النفی و یکاتب البلدان التی یقصدها بالمنع من مؤاکلته و مجالسته إلی أن یتوب.

و فی اللمعتین ص ۳۶۳: و ینفی علی تقدیر اختیار نفیه أو وجود مرتبته عن بلده الذی هو بها إلی غیرها و یکتب إلی کلّ بلد یصل إلیه بالمنع من مجالسته و مؤاکلته و مبایعته و غیرها من المعاملات إلی أن یتوب فإن لم یتب استمرّ النفی الی أن یموت.

و فی المسالک: و ظاهر المصنف و الأکثر عدم تحدیده بمدّة بل ینفی دائما إلی أن یتوب و قد تقدّم فی الروایة کونه سنة و حملت علی التوبة فی الأثناء و هو بعید.

و فی کشف الغطاء ص ۴۱۹: رابعها النفی من محله إلی محل آخر و یکاتب أهل المحال بالنهی عن معاملته و مؤاکلته و مجالسته و مخالطته إن لم یتب فان تاب ارتفع الحرج عنه و مع عدم التوبة و العود یکون الخیار بین الثلاثة الباقیة.

و قال الأردبیلی فی مجمع الفائدة و البرهان:. و بین النفی عن بلده الذی حارب فیه ثم یکتب إلی کل بلد یقصده ان یمنعه أهله من مؤاکلته و مشاربته و معاملته و مصاحبته إلی أن یتوب، و فی الروایة إلی سنة حملت علی التوبة و إلا فإلی أن یتوب لظاهر الآیة لعموم النفی قید بعدم التوبة لبعض الأخبار کأنه الإجماع أیضا. انتهی.

و فی الریاض ص ۵۰۲ بعد کلام النافع المذکور آنفا: فإن لم یتب استمرّ النفی إلی أن یموت.

و مع ذلک کله قال فی مبانی التکملة ص ۳۲۴: ثم ان صریح المحقق فی النافع و الشهید الثانی فی الروضة تقیید زمان النفی بعدم التوبة فإذا تاب یسقط حکم النفی فیسمح له بالاستقرار فی أی مکان شاء و هذا مما لا نعرف له وجها ظاهرا و مقتضی إطلاق الدلیل من الآیة و غیرها أن التوبة بعد الظفر به لا أثر لها فیبقی منفیا حتی یموت. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۰۰

و فیه أنّه و ان قال بانقطاع الحکم بعد التوبة فی باب النفی جمع من العلماء و قد دلّ علیه بعض الأخبار أیضا و کونها رافعة و دافعة بالنسبة إلی المقامین إلّا أنّ رفع الید عن ظاهر الآیة الکریمة مشکل، و تخصیص الآیات و إن کان ممکنا إلا أنّ الآیة الکریمة لعلّها تکون آبیة عن التخصیص و ان کان ذهاب جمع من العلماء الأعلام الی انقطاع الحکم بالتوبة ربّما یشکل ما ذکرناه.

لو قصد بلاد الشرک

قال المحقق: و لو قصد بلاد الشرک منع منها و لو مکّنوه من دخولها قوتلوا حتّی یخرجوه.
أقول: و یدلّ علی ذلک روایة المدائنی.

السابعة لا یعتبر هنا أخذ النصاب

اشارة

قال المحقّق: لا یعتبر فی قطع المحارب أخذ النصاب و فی الخلاف یعتبر و لا انتزاعه من حرز و علی ما قلناه من التخییر فلا فائدة فی هذا البحث و لأنّه یجوز قطعه و إن لم یأخذ مالا.

أقول: إنّ من جملة العقوبات المقرّرة للمحاربة هو قطع الأیدی و الأرجل من خلاف و حیث انّ القطع کذلک من باب المحاربة فلا یعتبر فیه أخذ النصاب و إن قیل بالتفصیل و ترتّب القطع علی أخذ المال، خلافا لشیخ الطائفة قدّس سرّه فی الخلاف فاعتبر ذلک [۱].

---

[۱] قال فی المسألة ۷ من کتاب قطاع الطریق: قد قلنا أن المحارب إذا أخذ المال قطع و لا یجب قطعه حتی یأخذ نصابا یجب فیه القطع فی السرقة و للشافعی فیه قولان أحدهما مثل ما قلناه و علیه عامة أصحابه و قال بعضهم یقطع فی قلیل المال و کثیره و هو قوی أیضا لأن الأخبار وردت أنه إذا أخذ المال وجب قطعه و لم یقیدوا فوجب حملها علی عمومها، دلیلنا أن ما اعتبرناه مجمع علی وجوب القطع به و ما قالوه لیس علیه دلیل، و أیضا قوله علیه السلام: القطع فی ربع دینار. انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۰۱

و لکن إطلاق الأدلّة یقتضی الأوّل و لیس الحکم هنا دائرا مدار عنوان السرقة حتی یتوقّف علی تحقّق أخذ النصاب بل المدار هنا عنوان المحاربة. کما أنّه لا یعتبر فی القتل هنا المکافئة مع اعتبارها فی باب القتل و القصاص فلا یقتل الأب بالإبن و لا المسلم بالکافر هناک و فیما نحن فیه یقتل المحارب مطلقا و إن لم تتحقق المکافئة و الموافقة. و لا یعتبر هنا الأخذ من الحرز لعین ما ذکرناه من انّ القطع هنا لیس من باب السرقة حتّی یعتبر شرائطها کما أنّ القطع هنا لیس مثل القطع فی باب سرقة الأموال بل إنّه تقطع یده الیمنی و رجله الیسری فالقطع هنا یتعلّق بالید و الرجل من خلاف من أوّل الأمر بخلاف باب السرقة فإنّه یؤتی بذلک.

ثم لا یخفی أنّ هذا البحث جار علی القول بالترتیب و التفصیل حیث إنّه لا بدّ علیه فی القطع من أخذ المال فیجری البحث فی أنّه هل یعتبر الأخذ بمقدار النصاب کما اعتبره الشیخ أم لا- کما یقوله الآخرون، و أمّا علی القول بالتخییر فلا مجال و لا مورد لهذا البحث أصلا و ذلک لأنّ للحاکم علی ذلک ان یقطع و ان لم یکن قد أخذ مالا أصلا فضلا عن کونه بمقدار النصاب أم لا.

و المستند هو إطلاق الآیة الکریمة و الروایات الشریفة فإنّ علی القول بالتخییر یکون مقتضی الآیة مثلا ترتّب هذه الأحکام الأربعة التی منها القطع علی مجرّد المحاربة بلا اعتبار أخذ المال و کذلک الروایات الدّالة علی التخییر کما أنّه علی القول بالترتیب و التفصیل یقال بأنّ الآیة ساکتة عن ذکر المال فتبقی الروایات المفصّلة المتعرّضة لذلک بلا تعرّض للنصاب أصلا.

ففی صحیح ابن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام: و من شهر السلاح فی مصر من الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم یقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب. «۱»

و فی خبر علیّ بن حسّان عن أبی جعفر علیه السلام قال: من حارب اللّه و أخذ المال و قتل کان علیه أن یقتل أو یصلب. «۲» إلی غیر ذلک من الروایات.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حدّ المحارب ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حدّ المحارب ح ۱۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۰۲

فی کیفیة القطع

قال المحقّق: و کیفیة قطعه أن تقطع یمناه ثمّ تحسم ثم تقطع رجله الیسری و تحسم و لو لم تحسم فی الموضعین جاز.

أقول: أما قطع یده الیمنی و رجله الیسری فهذا هو القطع من خلاف المصرّح به فی الکتاب و تجری فیه العلّة المذکورة فی قطع الیمنی أوّلا فی السرقة و الرجل الیسری بالسرقة الثانیة و هی أنّه لو کان یقطع یده الیمنی و رجله الیمنی لما اعتدل و قام بل سقط علی جانبه الأیسر بخلاف ما إذا قطعت الیمنی من یدیه و الأیسر من رجلیه فإنّه اعتدل و استوی قائماً «۱».

و امّا الحسم و هو الکیّ لیقطع دمه فإذا قطع یده حسمه ثم قطع رجله و حسمه.

لکن ذلک لیس بواجب بل جاز ترکه فی الموضعین لعدم الدلیل علی ذلک و إن ورد فی باب السرقة.

إن قلت: کیف لا یجب ذلک و الحال أنّه یموت بترکه و لم یکن المراد من ذلک قتله فإنّ القطع فی قبال القتل و الصلب [۱].

نقول: لا بأس بذلک و إن ادّی إلی قتله فکأنّه من أنواع القتل و أقسامه کالصلب. هذا مضافا الی عدم المنع من الحسم من ناحیته فإنّه إن أراد ان یعالج ذلک بنفسه مثلا و یحسم موضع القطع من یده و رجله فلا یمنع من ذلک.

إن قلت: لا خصوصیّة لباب السرقة و قد ورد هناک أنّ الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام بعد أن قطع أیدی سرّاق قال: یا قنبر ضمّهم إلیک فداو کلومهم و أحسن القیام علیهم [۲].

---

[۱] أورده هذا العبد فی مجلس الدرس و أجاب سیّدنا الأستاذ بما قررناه فی المتن.

[۲] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳۰ من السرقة ح ۳ و قد أورده أیضا هذا العبد.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حدّ السرقة ح ۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۰۳

نقول: فرق بین السارق و المحارب فربّما قطع الله سبحانه لطفه عن المحارب رأسا فلا یبالی بکلومه و جراحاته و لا یعتنی بذلک و إن أدّی ذلک إلی قتله [۱].

ثمّ إنّه لا تعرّض فی الأدلّة هنا بالنسبة إلی موضع القطع من الید أو الرجل فقد أهمل ذکر أنّه تقطع الید من أیّ موضع منها و هکذا بالنسبة للرّجل.

و لکنّ الظاهر هو أنّه لا فرق بین المحارب و السارق من هذه الجهة فتقطع یده و رجله علی ما تقدّم فی باب السرقة [۲].

کما أنّه بعد ثبوت کون القطع من خلاف بصریح الآیة الکریمة و الروایات الشریفة فحینئذ یبحث فی أنّ القطع من خلاف لا یختصّ بالطریق المألوف من قطع الید الیمنی و الرجل الیسری فکیف لا یکون بعکس ذلک بان تقطع یده الیسری و رجله الأیمن فإنّ القطع من الخلاف یتحقّق بکلتا الصورتین.

و حلّ ذلک أنه و ان لم یکن فی الأدلّة ما یدلّ علی شیء هنا و ذلک لسکوت الآیة و الروایات عن ذلک و إهمالهما بالنسبة إلیه إلا أنّه یستفاد ذلک من أخبار باب السرقة فراجع «۱».

و أمّا من حيث البدأة باليد أو الرجل عند اجراء هذا الحدّ فيمكن استفادة ذلك من نفس الآية الكريمة و ذلك لأنّ مقتضى قوله تعالى: أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف، و تقديم الأيدى على الأرجل هو البدءة بقطع اليد و إن لم يكن العاطف فاءا أو ثمّ، الدّالتين على الترتيب لكن الظاهر عند لزوم الإتيان لهذين

---

[۱] أقول: و هل هذا إلا مجرّد الإمكان و الاحتمال؟ فكيف يجاب بذلك عما نعلم من عدم ارادة قتله حينما يؤخذ بالقطع.

[۲] أقول: قد صرح بذلك بعض الأساطين فى كشف الغطاء ص ۴۱۹ قال: ثالثها القطع من خلاف يد اليمنى من أصول الأصابع الأربعة و الرجل اليسرى من المفصل فى قبّة القدم و يترك له العقب و الاولى حسمهما بالدهن انتهى.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ ب ۵ من أبواب حدّ السرقة ح ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۳، ص: ۳۰۴

العملين هو الابتداء بما ابتدأ به فى كلام الله تعالى و الانتهاء بما انتهى به فيه [۱].

ثم إنّه لا إمهال فى قطع هذين العوضين و ذلك لانّه حدّ واحد غاية الأمر أنّه مركّب فلا يجوز الفصل بينهما. و على هذا الأساس: لو استحقّ قطع يمناه بالقصاص ثم بعد ذلك. قد قطع الطريق يقدم قطع اليد قصاصا لأنّه حق الناس و لا تصل النوبة إلى قطعها محاربة لتقدّم حقّ الناس فحينئذ لا بدّ من قطع رجله اليسرى من جهة المحاربة بلا فصل و إمهال كما صرّح به فى القواعد.

و فى الجواهر: و لعلّه لأنّهما و إن كانا حدّين لكن لو لم يكن الحقّ فى يمناه بالقصاص لقطعت مع الرجل بلا إمهال و الحاصل أنّ الإمهال تخفيف له و إبقاء عليه و هو بقطع الطريق لا يستحقّه [۲].

نعم لو كان هناك حدّان مستقلّان لا تعلّق لأحدهما بالآخر فهناك لا توالى بينهما و ذلك مثل ما إذا استحقّ يمناه بالسرقة و يسراه بالقصاص فحينئذ يقدّم القصاص لأنّه حقّ الناس خاصّة و يمهل حتّى يندمل جرحه ثم يقطع يمناه بالسرقة فإنّ القصاص و السرقة حدّان مستقلّان و لا توالى بين الحقّين و الحدّين إذا كانا كذلك.

---

[۱] أقول: صرح باعتبار البدءة باليد فى المبسوط ج ۸ ص ۴۸ فقال: و اما قطع يديه و رجليه من خلاف، يقطع يده اليمنى أولا و يحسم بالنار ثم يقطع الرجل بعدها انتهى.

و قال العلامة فى التحرير ص ۲۳۴: يبدأ فى قطع المحارب بيده اليمنى ثم يقطع رجله اليسرى.

و يوالى بين القطعين بعد الحسم.

و قال الفاضل المقداد فى كنزل العرفان ص ۳۵۲: القطع مخالفا و هو ان يقطع يمناه أولا حيا ثم يقطع رجله اليسرى. انتهى.

و قال العلامة فى القواعد: فاذا قطع بدأ باليد اليمنى ثم يحسم ثم يقطع رجله اليسرى إلخ.

و فى كشف اللثام بعد كلمة (اليمنى): كما فى المبسوط لأنها أدخل فى المحاربة و لما ورد من الابتداء بما بدء الله به انتهى.

أقول: و اللازم هنا الفحص عن هذا الدليل اى الابتداء بما بدء الله به. ثم ان فى كشف اللثام بعد ذكر أسطر ادعاء الإجماع على ارادة اليد اليمنى و الرجل اليسرى من النصوص.

[۲] أقول: كأنه اتخذ ذلك من كشف اللثام فراجع ج ۲ ص ۲۵۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۳، ص: ۳۰۵

و على الجملة ففى المقام تجب ثلاثة أمور أحدها قطع اليد اليمنى و الثانى قطع الرجل اليسرى و الثالث الاتصال و التوالى بينهما فلا بدّ من مراعاة الأمور الثلاثة و أمّا إذا استحقّ قطع يمناه بالقصاص ثم قطع الطريق فحيث إنّ القصاص حقّ الناس و يقدّم لا محالة فيقطع

یمناه قصاصا فانتفی واحد من موضعی القطع فی المحاربة و ذلک لقطع یمناه بسبب السرقة فیبقی الأمران الآخران اعنی قطع الرجل الیسری و مراعاة الاتّصال بینهما، و انتفاء جزء من الکلّ لا یوجب انتفاء الباقی.

لا یقال: إنّ الحدّ فی المقام حیث کان واحدا علی ما صرّح به فلازم ذلک هو انتفاء حدّ المحارب إذا استحقّ قطع یمناه بالقصاص ثم قطع الطریق و ذلک لأنّه قد انتفی قطع الید للمحاربة فلم یبق إلا موضع واحد و هذا لا دلیل علی وجوب قطعه [۱].

و ذلک لأنّا نقول: إنّ الحدّ و ان کان واحدا لکنّه مرکّب و إذا انتفی واحد من أجزاء المرکّب وجب الإتیان بالباقی مع صدق کونه میسورا للکلّ.

إذا فقد أحد العضوین

قال المحقّق: و لو فقد أحد العضوین اقتصرنا علی قطع الموجود و لم ینتقل الی غیره.

أقول: و قد استدل علی ذلک فی کشف اللثام ص ۲۵۲ بانتفاء المحلّ و أصالة عدم الانتقال إلی غیره مع المخالفة لمنطوق النصوص من القطع من خلاف و کونهما بمنزلة عضو واحد فاذا فقد بعض منه لم یجب الّا قطع الباقی. انتهی.

و لو لم یبق له من هذین العضوین شیء بأن فقدا جمیعا ففی الانتقال وجهان أحدهما ذلک، ذهب الیه الشیخ فقال فی المبسوط ص ۴۹: فإن کانت الأطراف کاملة قطعنا یده الیمنی و رجله الیسری، و إن کان هذان الطرفان معدومین قطعنا

---

[۱] أورده هذا العبد.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۰۶

یده الیسری و رجله الیمنی، و إن کان أحدهما معدوما و الآخر موجودا مثل أن کانت یده الیمنی موجودة و رجله الیسری مفقودة أو رجله الیسری موجودة و یده الیمنی مفقودة قطعنا الموجودة منهما وحدها و لم ینتقل الی غیرها لأنّ العضوین کالواحد بدلیل أنّهما یقطعان معا بأخذ المال انتهی.

و قد استدلّ فی کشف اللثام ص ۲۵۲ له بعموم نصّ الیدین و الرجلین و تحقق المخالفة فی القطع انتهی. و احتمل هو قدس سرّه السقوط للإجماع علی ارادة الید الیمنی و الرجل الیسری من النصوص و أصل عدم الانتقال و اندراء الحدّ بالشبهة و لذا نسب فی التحریر الانتقال الی الشیخ انتهی.

و امّا عبارة التحریر فهی ما ذکره فی ص ۲۳۴: قال الشیخ رحمه الله: إذا کان الطرفان معدومین قطعنا یده الیسری و رجله الیمنی انتهی.

الثامنة فی المستلب و المختلس و المحتال

اشارة

قال المحقّق: الثامنة لا یقطع المستلب و لا المختلس و لا المحتال علی الأموال بالتزویر و الرسائل الکاذبة بل یستفاد منه المال و یعزّر.

أقول: إنّ العناوین الثلاثة المذکورة هنا خارجة عن عنوان المحارب فلا یصدق هو علیها حیث إنّه یعتبر فی صدق المحارب الإخافة و شهر السلاح و قصد المحاربة، و المستلب مثلا لا یقصد الإیذاء لصاحب المال بل یقصد ماله و کذا المختلس فهو من یأخذ المال مع غفلة صاحبه و یفرّ، و المحتال هو من یأخذ المال بالاحتیال فلذا لا یجری علیها أحکام المحارب و ان کان قد یری اختلاف فی تفسیر

هذه العناوين.

فلنراجع الأخبار الواردة فى المقام، و هذه الاخبار أوردها المحدّث العاملى فى باب السرقة.

ففى باب عنونه بقوله: باب أنّه لا قطع على المختلس علانية و عليه التعزير.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۰۷

عن أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: سمعته يقول قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا أقطع فى الدغارة المعلنة و هى الخلسة و لكن أعزّره «۱».

و عن محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى رجل اختلس ثوبا من السوق فقالوا قد سرق هذا الرجل فقال: إنّى لا أقطع فى الدغارة المعلنة و لكن أقطع من يأخذ ثم يخفى «۲».

قوله عليه السلام: ثم يخفى، يمكن أن يكون مجرّدا كما يمكن ان يكون مزيدا فيه من باب الإفعال، و كيف كان فالظاهر أنّ المراد الخفاء حال الأخذ لا بعد ذلك و عليه فينطبق على السرقة المصطلحة التى توجب قطع اليد.

عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أربعة لا قطع عليهم: المختلس و الغلول و من سرق من الغنيمة و سرقة الأجير فإنّها خيانة «۳».

و بهذا الاسناد انّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل اختلس درّة من أذن جارية فقال: هذه الدغارة المعلنة فضربه و حبسه «۴».

عن سماعة قال: قال: من سرق خلسة خلسها لم يقطع و لكن يضرب ضربا شديدا «۵».

محمد بن على بن الحسين بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام قال: لا قطع فى الدغارة المعلنة و هى الخلسة و لكن أعزّره و لكن أقطع من يأخذ و يخفى «۶».

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب حد السرقة ح ۱.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب حدّ السرقة ح ۲.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب حدّ السرقة ح ۳.

(۴) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب حدّ السرقة ح ۴.

(۵) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب حدّ السرقة ح ۵.

(۶) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب حدّ السرقة ح ۶.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۰۸

عن السكونى عن جعفر عن أبيه عن على عليه السلام قال: ليس على الطرّار و المختلس قطع لأنها دغارة معلنة و لكن يقطع من يأخذ و يخفى «۱».

ففى الرواية الأولى قد فسّرت الدغارة المعلنة بالخلسة، و فى الثانية اقتصر على ذكر الدغارة المعلنة، و فى الثالثة عدّ المختلس- بلا تفسير عنه- من الأربعة التى لا قطع عليهم، و فى الرابعة جعل الاختلاس الدعارة المعلنة، و فى الخامسة أقتصر على ذكر الخلسة فقط، و السادسة كالأولى، و فى السابعة علّل عدم القطع فى المختلس بأنّها الدغارة المعلنة.

و فى الباب المعنون بحكم الطرّار:

عن عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ليس على الذى يستلب قطع و ليس على الذى يطرّ الدراهم من ثوب قطع «۲».

عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: أتى أمير المؤمنين عليه السلام بطرّار قد طرّ دراهم من كمّ رجل، قال: ان كان طرّ من

قمیصه الأعلی لم اقطعه و إن کان طرّ من قمیصه السافل (الداخل) قطعته «۳».

عن منصور بن حازم قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: یقطع النباش و الطرّار و لا یقطع المختلس «۴».

عن عیسی بن صبیح قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الطرّار و النبّاش و المختلس قال: لا یقطع «۵».

و هنا و ان کانت الروایات متعارضهٔ بالنسبهٔ إلی الطرّار مثلا لکن بالنسبهٔ للمختلس لا تعارض فی البین.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۲ من أبواب حدّ السرقهٔ ح ۷.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب حدّ السرقهٔ ح ۱.

(۳) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب حدّ السرقهٔ ح ۲.

(۴) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب حدّ السرقهٔ ح ۳.

(۵) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۳ من أبواب حدّ السرقهٔ ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۰۹

و فی بعض أبواب أخر أیضا ما یناسب المقام ففی ب ۱۴ ح ۲ عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: أربعهٔ لا قطع علیهم: المختلس و الغلول و من سرق من الغنیمهٔ و سرقهٔ الأجیر فإنها خیانهٔ «۱».

و هو عین الحدیث الثالث من الباب ۱۲.

و حاصل المطلب أنّه کلّما صدقت المحاربهٔ بمعناها و تفسیرها الخاصّ یحکم علی مرتکبها بحکم المحارب و لو صدق عنوان السرقهٔ فیحکم بقطع الید و بدون سبق هذین العنوانین یعزّر و یضمن ما أخذه لصاحبه بل و لو شک فی صدق العنوانین لا یجری حکمهما فضلا عن التصریح فی هذه الروایات بعدم القطع فی المختلس کما ذکر ذلک کثیرا أو المستلب کما فی ح ۱ من الباب ۱۳، أو الطرّار کما فی بعض الأخبار المتقدّمهٔ.

و امّا تفسیر هذه العناوین فلا یهمّنا بعد أنّ حکم المحارب و السارق معلوم و لا یجری بدون القطع و العلم بصدق العنوانین و تحقّقها، و إن کان الظاهر من الطرّار هو ما یسمّی فی الفارسیهٔ ب جیب بر و أمّا المستلب و المختلس فقد اختلف فی تفسیرهما و حیث إنّ الحکم هو التعزیر فسواء کانا واحدا أو متعددا فلا- أثر لذلک فی المقصود فإنّ من المسلّم عدم القطع کما لا یجری هناک حکم المحارب.

نعم فی صحیح الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام أنّه قال فی رجل استأجر أجیرا و أقعده علی متاعه فسرقه قال: هو مؤتمن و قال فی رجل أتی رجلا و قال:

أرسلنی فلان إلیک لترسل الیه بکذا و کذا فقال: ما أرسلته إلیک و ما أتانی بشیء فزعم الرسول أنّه قد أرسله و قد دفعه إلیه فقال: إن وجد علیه بیّنهٔ أنّه لم یرسله قطع یده و معنی ذلک أن یکون الرسول قد أقرّ مرّهٔ أنّه لم یرسله و إن لم یجد بیّنهٔ فیمینه بالله ما أرسلته و یستوفی الآخر من الرسول المال، قلت: أ رأیت ان زعم أنّه إنما حمله علی ذلک الحاجهٔ فقال: یقطع لأنّه سرق مال الرجل «۲».

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۴ من أبواب حدّ السرقهٔ ح ۲.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۵ من أبواب حدّ السرقهٔ ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۱۰

و من المعلوم أنّ هذا المورد من جملهٔ العناوین المذکورهٔ لا من باب السرقهٔ المصطلحهٔ حتّی یحکم بالقطع فإنّه من باب الاحتیال علی الأموال بالرسالهٔ الکاذبهٔ و التزویر فی أخذ المال.

و قـد حمل شـيخ الطائفـة الروايـة على قطعه لإفساده لا لسـرقته [قال قدّس سـرّه بعد ذكرها: فالوجه فى هذا الخبر ان نحمله على انّ من يعرف بذلك بأن يحتال على أموال المسـلمين جاز للإمام أن يقطعه لأنّه مفسد فى الأرض لا لأنّه سارق لانّ هذه حيلة و ليست بسـرقة يجب فيها القطع] [۱].

لكن هذا الحمل مشكل و ذلك لأنّه بعد أن علّل الإمام عليه السلام القطع بالسرقة قائلًا: يقطع لأنّه سرق مال الرجل، فكيف يحمل على أنّ الفساد هو العلّة فى ذلك دون السـرقة؟! و لعلّ نظره الشـريف إلى أنّ السـرقة بعد أن لم تكن واجدة لشرائط القطع فربّما تكون من مصاديق الفساد فى الأرض و المقام كـذلك و إلا فهل يمكن ان يقال إنّه قـدّس سـرّه- مع مقامه السامى و شأنه الرفيع- لم يلتفت إلى تعليل الرواية بالسرقة مع هذا الظهور أو الصراحة؟.

فى المبنّج و من سقى غيره مرقدا

قال المحقق: و كذا المبنّج و من سقى غيره مرقدا لكن إن جنى ذلك شيئا ضمن الجناية.

أقول: قـد ذكر أوّلا ـ عنـاوين خاصّـة كالمسـتلب و غيره مصرّحا بأنّه لا قطع فى تلك الموارد، و هنا يقول بانّ المبنّـج و من سـقى غيره المرقد أيضا كذلك اى لا تقطع يدهما.

---

[۱] راجع الاستبصار ج ۴ ص ۲۴۳ و العجب انه مع نقله الرواية فى التهذيب ج ۱۰ ص ۱۰۹ لم يتعرض أصلا لحملها على ذلك. ثم ان فى كشف اللثام حمله على انه قضية فى واقعة اقتضت المصلحة فيها القطع.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۱۱

و المبنّج هو من أشـرب غيره البنـج و هو معرّب البنگ و هو فى الأصل حبّات يورث شـبه الإسـكار و يسـلب شـعور الشارب و التفاته بحيث لا يدرى ما يقول و ما يفعل، و معروف بين الناس كالمثل السائر يقال لمن يتكلّم بما لا يعنى و لا مفهوم له:

ا فهل شربت البنگ؟

و المرقـد هو مـا يورث الرقود. فمن أشـرب غيره البنـج أو المرقـد فأخـذ مالهمـا فى حال السـكر أو الرقود فإنّه و إن فعل محرّما و كان ضامنا لهـذا المال المأخوذ منه لكن لا حـدّ عليه فأمره موكول إلى نظر الحاكم الشـرعى كما أنّه يضـمن ما يصـيب الشارب بسـبب هذا البنـج أو المرقـد من نقصان عقل أو عضو أو حسّ، و على الجملة فالموارد المذكورة لا تقطع فيها يد المجرم و إن كانت مقرونة بأخذ المال فليس كلّ أخـذ مال بسـرقة و لا كل آخـذه سارقا يترتب عليها قطع اليـد كما و أنّه لا يصدق على تلك الموارد عنوان المحارب فلا يجرى فيها أحكامه.

نعم بناءا على ما حمل الشيـخ القطع فى روايـة الحلبى أى الفساد لا لسـرقته فالمبنّـج و الساقى غيره المرقـد مفسـدان فى جنايتهما بهـذه الكيفية.

ثم انه حيث حمل الشـيخ روايـة الحلبى على من أفسـد فى الأرض و وجّه قطع اليـد فى هـذه الموارد بأنّه مفسد فهنا يناسب ان نتعرّض لبحث المفسد فى الأرض حيث انّ المستفاد من كلامه أنّ الفساد فى الأرض عنده سبب خاص للحدّ فى قبال المحارب.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۱۳

المفسد فى الأرض

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۱۵

الکلام حول المفسد فی الأرض

بعـد أن ثبت أن عنوان المحاربـة موجب لترتّب الأحکـام الخاصـة و الحـدّ الخاصّ، فهل عنوان المفسـد فی الأرض أیضا عنوان خاصّ یترتّب علیه الحدّ الخاصّ ای التخییر فی مجازاته بین الأمور الأربعة أم لا؟.

قد یقال بأنّهم قدّس الله أسرارهم أهملوا هذا العنوان و لم یتعرّضوا له فی کلماتهم.

و فیه أنّه قد تعرّض بعضـهم له و عنونه کذلک، و ذلک مثل إشارة السبق و و الوسیلة فقال الشیخ علاء الدین الحلبی: و المفسدون فی الأـرض کقطّاع الطرق و الواثبین علی نهب الأـموال یقتلون إن قتلوا فإن زادوا علی القتل بأخـذ المال صـلبوا بعـد قتلهم و یقطعون من خلاـف إذا تفرّدوا بالأخـذ دون القتل و إن لم یحـدث منهم سوی الإخافة و الإرجاف نفوا من بلـد الی بلـد و أودعوا السـجن إلی أن یتوبوا أو یموتوا انتهی «۱».

---

(۱) اشارة السبق ص ۱۴۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۱۶

تری انّه قدّس سرّه عنون المسألة بعنوان المفسدون فی الأرض لا المحارب.

و قال ابن حمزة فی الثانی: فصل فی بیان أحکام المفلّس و النبّاش و المحتال و المفسد و الخناق و المبنّج «۱».

فذکر قدّس سرّه مع هذه العناوین: عنوان المفسد، و قال بعد ذلک: و المفسد المحارب إلخ فقد عبّر عن المحارب بالمفسد.

و کیف کان فالبحث تارة فی الموضوع و أخری فی الحکم.

امّا الأوّل فنقول: إنّه لیس المراد من الفساد هو عنوانه العام و مفهومه الوسیع الذی یشـمل الإتیان بکلّ معصـیة من المعاصی و لا شک فی ذلک بل المراد منه ما کان منه فی مسیر اختلال نظام المجتمع بحیث یوجب سـلب الثبات و القرار علی الناس، و بتعبیر آخر المراد هو کلّ عمل لو شاع مثله بین الناس انحلّ نظام المجتمع.

و لا بدّ فی مقام ترتیب الحکم من إحراز الموضوع بأن یکون لهذا الفساد مفهوم معین ظاهر عرفی ینطبق علی مصادیقه أو تعیین ذلک علی لسان الشرع و فی الأخبار الواردة کبیع الزوجة نعوذ بالله مثلا.

و لیعلم أنّ النسبة بین المحاربـة و الفسـاد فی الأـرض هـو العموم و الخصوص فـإنّه لاـ شـک فی أنّ المحـارب مفسـد فی الأـرض، و المحاربة أجلی مصداق له فی حال أنّه لیس کل مفسد محارب، و البحث فعلا فی الفساد المفترق عن المحاربة.

و أمّا من جهة الحکم فما یمکن ان یستند علیه و یتمسّک به فی المقام بعض الآیات و الروایات.

فمن الأولی قوله تعالی فی الآیة المبحوث عنها: إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ.

تقریب الاسـتدلال انّ قوله تعالی: وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً، عنوان مستقل فی قبال المحاربین فما کان للمحارب من الأحکام الأربعة فهو للمفسد.

---

(۱) الوسیلة إلی نیل الفضیلة ص ۴۲۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۱۷

و لکن الظاهر انّ الاستدلال بها غیر تام و ذلک لأنّ قوله تعالی: و یسعون إلخ تجری فیه ثلاثة احتمالات:

أحـدها: ان یکون فی مقـام التعلیـل للحکم المترتّب علی المحاربین، و علیه فالحکم المـذکور فی الآیـة للمحارب جار علیه بسـبب أنّه مفسد فی الأرض، و بتعبیر آخر:

إنّما یعاقب المحارب بأحد الأمور الأربعة لأنّه قد أفسد.

ثانیها: أن یکون امرا مستقلا معطوفا علی: الذین یحاربون الله و رسوله فیکون الواو فی حکم (أو) و علی هذین الاحتمالین یجری علی المفسد حکم المحارب و یکون الحکم لهما.

ثالثها: أن یکون عطفا تفسیریا لسابقه فهو شارح و بیان للمحارب و علی هـذا فلیس هنا عنوان آخر متعلّقا للأحکام سوی المحارب، و لاـ بعد فی ذلک أصلا فإنّ الواو فی: و یسعون، ربّما تکون کالواو فی: و رسوله، فهل المحاربة بالنسبة إلی الرسول أمر آخر وراء المحاربة بالنسبة لله تعالی؟ معلوم أنّ محاربة الرسول لیست مباینة لمحاربة الله بل هی هی، و الثانیة کالتفسیر للأولی فإنّ المحارب بعمله الخبیث یحارب ثلاثا: یحارب الله، و یحارب رسول الله، و یحارب عباد الله، کما فی کل مورد یحارب الإنسان مأمورا و ممثّلا لأحد فإنّه قد حارب المأمور و حارب الآمر بمحاربة المأمور. فکذلک السعی بالفساد فی الأرض تبیین لها.

فالمفسد فی الأرض الذی لاـ یکون محاربا لاـ یستفاد حکمه من الآیة الکریمة، و مع وجود هـذا الاحتمال یحصل الإجمال للآیة الکریمة و لم یبق لها ظهور فی الوجه الأوّل أو الثانی کی یحکم علیه بعین حکم المحاربین، و تأدیة المطالب بهذه الصورة عرفیة فهو مثل ان یقال: من شرب الخمر و سکر فهو کذا، و من المعلوم أنّه لیس المراد من هذه العبارة إفادة مطلب جدید و إنّما هو للإشارة إلی أثر الأوّل و ما یترتّب علیه.

و منها قوله تعالی بعد ذکر حکایة ابنی آدم و قتل هابیل بید أخیه قابیل: من أجل

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۱۸

ذلک کتبنا علی بنی إسرائیل أنّه من قتل نفسا بغیر نفس أو فساد فی الأرض فکأنّما قتل الناس جمیعا «۱».

تقریب الاستدلال انّ قتل أحد إذا لم یکن للقصاص فهو فی حکم قتل جمیع الناس، و کذا قتله لا لأجل الفساد فی الأرض، فإنّه فی حکم قتل جمیع الناس و من قتل جمیع الناس فإنّه یقتل لا محالة لأنّه لو قتل واحدا کان یقتل فکیف بمن قتل جمیع الناس فلا ینکر وجوب قتله إلاـ من حیث إنّه لم یبق أحد حتی یقتله! و فیه أنّ الآیة الکریمة بصدد أکبار شأن قتل الأشخاص بغیر نفس، و فی مقام بیان عظمة هذه المعصیة ای معصیة السعی فی الفساد فی الأرض و لا تعرّض فیها لجزاء المفسد أصلا و لو فرض دلالتها علی وجوب القتل فلا دلالة فیها علی جریان حکم المحارب ای العقوبات الأربعة علی المفسد و لیست فی مقام بیان عقوبة المفسد و جزاءه و أنّه کالمحارب فی ترتب الأحکام الأربعة علیه و ان سلّمنا دلالتها علی لزوم القتل فلا دلالة فیها علی جریان الأحکام الأربعة و لکن الظاهر من سیاق الآیة أنّها لیست فی مقام بیان الجزاء بل بصدد أکبار القتل و الفساد فی الأرض و علیه فهی بمعزل عمّا نحن بصدده.

و امّا الثانیة أی الروایات فمنها روایة المدائنی عن ابی الحسن الرضا علیه السلام قال: سئل عن قوله الله عزّ و جلّ: إنّما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الأرض فسادا الآیة فما الذی إذا فعله استوجب واحدة من هذه الأربع؟ فقال:

إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الأرض فسادا إلخ «۲».

و لکن هذه الروایة و إن کانت متضمّنة لعبارة: السعی فی الأرض فسادا، إلا أنّها لم تزد علی لفظ الآیة شیئا، و فی الحقیقة هی لیست جوابا عما سأله السائل بل أتی فی الجواب عین ما هو مورد السؤال و لم یبیّن الإمام علیه السلام له کیفیة

---

(۱) سورة المائدة الآیة ۳۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حدّ المحارب ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۱۹

المحاربة و السعی، بإراءة مصداق لذلک و لعله علیه السلام کان فی ظروف و أحوال یری المصلحة فی إعراضه علیه السلام عن جوابه أو لم یکن الراوی متحمّلا لجوابه علیه السلام.

و علی الجملة فهذه الروایة لا یصحّ التمسک بها فی المقام أصلا.

و منها روایة العیون عن الرضا علیه السلام فی کتابه إلی المأمون قال: و لا یجوز قتل أحد من النصّاب و الکفّار فی دار التقیّة إلا قاتل أو ساع فی فساد و ذلک إذا لم تخف علی نفسک و أصحابک «۱».

و هذا الخبر یفید جواز قتل القاتل و الساعی فی الفساد بل لعلّه یستفاد من الفرق بینهما و بین الکفّار و النصّاب و الحکم بعدم جواز قتل الکفّار و النصّاب فی دار الکفر و جوازه فی مورد القاتل و الساعی إذا لم یکن خوف علی نفسه أنّه یقل التقیّة فی الموردین فإنّ قتل القاتل أو الساعی فی الفساد أمر یتّفق الکلّ فیه.

بقی الکلام فیما قاله بعض العلماء بالنسبة الی بعض الاخبار السابقة الآمرة بقطع الید من حملها علی المفسد فی الأرض.

لکن بعد عدم تعرّض الأکثر لهذا العنوان و عدم وروده فی کلماتهم و أنّهم لم یجعلوه عنوانا مستقلا فی قبال المحارب یشکل القول بجریان الحدّ علی المفسد غیر المحارب الا أنّه حیث کان من المعاصی بل و من أعظمها فلا محالة یعزّر من کان کذلک حتّی یرتدع عن عمله.

و أمّا الموارد الخاصّة کسرقة الحرّ المذکورة فی الروایات فهناک نقول إنّها بعنوانها الخاصّ محکومة بحکمها الخاصّ الوارد فی الأدلّة و إن انطبق علیها عنوان المفسد أیضا کما أنّهم قدّس الله أسرارهم عنونوا هذه الموارد تحت عنوانها الخاصّ المذکور فی الأدلّة کسرقة الحرّ مثلا و غیر ذلک.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حدّ المرتد ح ۲ و عیون اخبار الرضا ۲- ۱۲۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۲۱

حد المرتد

اشارة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۲۳

القسم الثانی من کتاب الحدود- و الکلام الآن فی المرتد-

قال المحقق: فیه أبواب الباب الأوّل فی المرتدّ و هو الذی یکفر بعد الإسلام و له قسمان الأوّل من ولد علی الإسلام و هذا لا یقبل إسلامه لو رجع و یتحتّم قتله و تبین منه زوجته و تعتدّ منه عدّة الوفاة و تقسم أمواله بین ورثته و ان التحق بدار الحرب أو اعتصم بما یحول بین الإمام و قتله.

أقول: البحث هنا فی موارد أحدها فی الموضوع و الآخر فی أقسامه و ثالثة فی الأحکام.

أمّا الأوّل فالارتداد هو الردّ و الرجوع و قد عرّفوا المرتدّ بأنّه الذی یکفر بعد الإسلام فهو فی الحقیقة قد ردّ الإسلام و رجع عنه إلی الکفر و عدل عنه الیه.

و لا فرق فی ذلک بین أن یکون من قبل إسلامه کافرا ثم أسلم و الآن رجع عن الإسلام أو لم یسبق إسلامه الکفر بأن کان مسلما من الأوّل و لا یزال کان علی إسلامه إلی أن ارتدّ و عدل عنه، و ذلک لصدق الرجوع و الردّ فی الموردین بلا فرق بینهما.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۲۴

و لا بدّ من ثبوت ذلک فی إجراء الأحکام. و طریق ثبوته أمّا البیّنة علی ذلک أو إقراره بنفسه بأنّه قد کفر و خرج عن الإسلام أو إتیانه بفعل دال صریحا علی الاستهزاء بالدین و الاستهانة به و رفع الید عنه کإلقاء المصحف فی المقذر و تمزیقه و استهدافه و وطئه و

تلويث الكعبة المشرفة و الضرائح المقدسة أو السجود للصنم و عبادة الشمس و غير ذلک من الأفعال و لا يحتاج بعد أن سجد لغير الله سبحانه الى الاعتقاد بربوبيته كما يدلّ على ذلک خبر الفضيل بن يسار عن أبى عبد الله عليه السلام:

أنّ رجلين من المسلمين كانا بالكوفة فأتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فشهد أنّه راهما يصليان للصنم فقال له: ويحک لعلّه بعض من تشبه عليک:

فأرسل رجلا فنظر إليهما و هما يصليان الى الصنم فاتى بهما فقال لهما: ارجعا، فأبيا فخدّ لهما فى الأرض خدّا فأجّج نارا فطرحهما فيه «۱».

نعم لا بدّ من كون الفعل صريحا فى رجوعه عن الإسلام و إقباله إلى الكفر، و لم يتعرضوا للكتابة، و لكن الظاهر أنّه لا فرق بين الفعل و الكتابة بل هى من أنواعه.

ثم إنّ الأمر يشكل بالنسبة لعصرنا هذا الذى قد كثر و شاع هذا الأمر فيستهزءون بالدين و يسخرون من أحكام الشرع بمجرّد ما شاهدوا شيئا- لا يلائم طباعهم- من أهل الشرع و رجال الدين أو من بيدهم أمور المسلمين، و ربّما يقولون بانّا رفعنا اليد عن الإسلام أو الدين أو تركنا الصلاة أو غير ذلک، أو إنا نرفع اليد عن ذلک، أعاذنا الله و المسلمين من فتن الزمان و تغاير الأمور و سوء العاقبة.

و كذا يثبت الكفر بالقول الدال صريحا على جحد ما علم ثبوته من الدين ضرورة أو على اعتقاده ما يحرم اعتقاده بالضرورة من الدين.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۹ من أبواب المحارب ح ۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۲۵

بل و الحق بعضهم إنكار ما علم أنّه ضرورىّ المذهب و رتّب عليه أحكامه.

و فى الجواهر بعد قول المصنّف: (المرتد و هو الذى يكفر بعد الإسلام): سواء كان الكفر سبق إسلامه أم لا. ثم قال: و يتحقق بالبيّنة عليه و لو فى وقت مترقّب أو التردّد فيه و بالإقرار على نفسه بالخروج عن الإسلام أو ببعض أنواع الكفر.

و بكلّ فعل دال صريحا على الاستهزاء بالدين و الاستهانة به و رفع اليد عنه. و ان لم يقل بربوبيتها [۱].

ثم انّ ما ذكرناه فى تعريف المرتدّ و بيان حقيقته المستفاد من الشرائع و الجواهر

---

[۱] أقول: إن عبارة الجواهر فى الطبعة القديمة و الحديثة كذلک: و يتحقق بالبيّنة عليه و لو فى وقت مترقب أو التردد فيه.

و لعل معناها على هذا أنه يتحقق الكفر و يثبت بقيام البينة عليه و ان كان ذلک أى كفره فى وقت مترقب فتارة يقوم البينة على أنه كافر أو أنه قد كفر، و أخرى على أنه سيكفر بالليل أو بالغد، و قوله:

أو التردد فيه اى بالبينة على أن فلانا قد تردد فى الكفر بعد إسلامه.

لكن فى الروضة ۲- ۳۶۸: و الكفر يكون بنيّة و بقول كفر و فعل مكفر- اى موجب للكفر- فالأول العزم على الكفر و لو فى وقت مترقب و فى حكمه التردد فيه، و الثانى كنفى الصانع لفظا أو الرسل. و الثالث ما تعمّده استهزاء صريحا بالدين أو جحودا له كإلقاء مصحف أو بعضه بقاذورة قصدا و سجود لصنم. إلخ.

و ربّما يبدو فى الذهن أن يكون عبارة الجواهر أيضا غلطا مطبعيا بان يكون الصحيح: و يتحقق بالنيّة عليه إلخ و على هذا فتوافق عبارة الجواهر عبارة الروضة و ان كان ذكر الإقرار بعد ذلک فى عبارة الجواهر ربّما يرجح صحّة العبارة لكن يمكن الملائمة بين ذكر الإقرار و كون اللفظ الصحيح هو النيّة و على ذلک فكأنه قال: يتحقق الكفر بعزمه على الكفر و نيّة ذلک و إن كان فى وقت يأتى و زمان قابل و كذلک يتحقق كفره بإقراره على نفسه بالخروج عن الدين و بكل فعل دال صريحا إلخ و بكل قول كذلک. نعم ذكر لفظ (على) ربّما يوهم أن الصحيح هو البينة فإنّ النيّة تتعدّى بدون لفظة على و كيف كان فالأمر سهل.

و فی دفتر مـذکرات سیدنا الأسـتاذ الأکبر: و ظاهر عبارته أن الکفر یتحقق بالبینهٔ و الحال أن الکفر لا یتحقق بها و انما هی طریق إلیها کما أن الإقرار أیضا کذلک و الظاهر أن النسخهٔ غلط، و الصحیح النیّهٔ انتهی و یأتی فی المتن ما یتعلق بذلک إن شاء الله.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۲۶

مذکور فی سائر الکتب و علی لسان غیرهما أیضا من العلماء و الأساطین رضوان الله علیهم أجمعین.

ففی الدروس المرتدّ و هو من قطع الإسلام بالإقرار علی نفسه بالخروج منه أو ببعض أنواع الکفر سواء کان ممّا یقرّ اهله علیه أو لا، أو بإنکار ما علم ثبوته من الدین ضرورهٔ أو بإثبات ما علم نفیه کذلک أو یفعل ذلک صریحا للشمس و الصنم، و إلقاء المصحف فی المقذر قصدا، و إلقاء النجاسهٔ علی الکعبهٔ أو هدمها، أو إظهار الاستخفاف بها انتهی.

و قال فی الروضهٔ- مزجا- الارتـداد و هو الکفر بعـد الإسـلام أعاذنا الله ممّا یوبق الأدیان. و الکفر یکون بنیهٔ و بقول کفر و فعل مکفر فالأوّل العزم علی الکفر و لو فی وقت مترقّب و فی حکمه التردّد فیه. و الثانی کنفی الصانع لفظا أو الرسل و تکـذیب رسول و تحلیل محرّم بالإجماع کالزنا و عکسه کالنکاح و نفی وجوب مجمع علیه کرکعهٔ من الصلوات الخمس و عکسه کوجوب صلاهٔ سادسهٔ یومیّهٔ، و الضابط إنکار ما علم من الدین ضرورهٔ.

و امّا أقسام المرتدّ فهو علی قسمین: فطریّ و ملیّ و الأوّل قد عرّفه. المحقّق بأنّه من ولد علی الإسلام و ظاهر ذلک کفایهٔ مجرّد ولادته عن أبوین مسلمین فی صدق الفطری و جریان أحکامه و کذا إذا کان أحدهما مسلما حین ولادته و هو الظاهر من عبارهٔ کشف اللثام مع إضافهٔ: أن یصف الإسلام بعد أن بلغ، قال:

و المراد به من لم یحکم بکفره قطّ لإسلام أبویه أو أحدهما حین ولد و وصفه الإسلام حین بلغ إلخ.

و علیه فلا یکون مرتدّا إلا إذا ولد مع إسلام أبویه أو أحدهما و ثمّ وصف الإسلام و اعترف به بعد بلوغه، فزاد هو قیدا زائدا.

قال فی الجواهر: و کأنّه أخذ القید الثانی ممّا تسمعه فی بعض النصوص من الرجل، و المسلم، و نحوهما ممّا لا یصدق علی غیر البالغ بل لیس فی النصوص

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۲۷

إطلاق یوثق به فی الاکتفاء بصدق الارتداد مع الإسلام الحکمی و لعلّه لا یخلو عن قوّهٔ انتهی.

[و فیه نظر و لا مانع من إسلام الممیّز و لذا قال جمع بصحّهٔ عبادته و إن رفع القلم عن الصبیّ حتّی یحتلم، و الأقوی ما عن المسالک و القواعد و غیرهما] [۱].

ثمّ إنّه تظهر الثمرهٔ فیما إذا کان أبواه مسلمین حین ولادته لکنّه بلغ و لم یصف الإسلام بل کفر بعد بلوغه بلا سبق وصف الإسلام فإنّه لا یکون مرتدا فطریّا حتّی یقتل مثلا.

و ظاهر عبارهٔ المسالک هو اعتبار الإسـلام عنـد الانعقاد، قال فی تعریف الفطری: فالأول ارتـداد من ولـد علی الإسـلام بأن انعقد حال إسلام أحد أبویه و هذا لا یقبل إسلامه انتهی، کما انه رحمه الله لم یعتبر وصف الإسلام بعد البلوغ.

و قال العلّامهٔ أعلی الله مقامه عند ذکر التبعیهٔ فی الإسلام: إنّ النظر هنا فی أمور ثلاثهٔ الأول إسلام الأبوین أو أحدهما و ذلک یقع علی وجهین:

أحـدهما أن یکون الأبوان أو أحدهما مسلما حال علوق الولد فیحکم بإسـلام الولد لأنّه جزء من مسـلم فإن بلغ و وصف الإسـلام فلا بحث و إن أعرب عن نفسه بالکفر و اعتقده حکم بارتداده عن فطرهٔ یقتل من غیر توبهٔ و لو تاب لم تقبل توبته.

و الثانی أن یکون أبواه کافرین حالهٔ العلوق ثم یسلما أو أحدهما قبل الولادهٔ أو بعدها إلی قبل البلوغ بلحظهٔ فیحکم بإسـلام الولد من حین إسـلام أحد الأبوین و یجری علیه أحکام المسـلمین فیقتص له من المسلم لو قتله و یحکم له بدیهٔ المسلم و یرث قریبه المسلم. و لا شک فی أنّ الولـد یحکم له بالإسـلام إذا کان أبواه أو أحـدهما مسلما بالأصالهٔ أو تجدّد إسـلامه حال علوق الولد فإذا بلغ الولد و

وصف

[۱] هذه القسمة من دفتر مذکرات سیدنا الأستاذ الأکبر.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۲۸

الإسلام تأکّد ما حکم به و انقطع الکلام، و إن أعرب الکفر فهو مرتدّ عن فطرة یقتل فی الحال، و إن کان الأبوان کافرین و علقت الأمّ به قبل إسلام أحدهما ثم أسلم أحدهما بعد العلوق و قبل بلوغ الصبی فإنه یحکم علی الصبیّ بالإسلام من حین إسلام أحد أبویه فإذا بلغ فإن أعرب بالکفر فهو مرتدّ، و هل یقبل توبته و یکون ارتداده کارتداد من أسلم عقیب کفره أو یکون مرتدا عن فطرة لا تقبل توبته و یکون ارتداده کارتداد من هو مسلم بالأصالة لا عقیب کفره حالة بلوغه؟

الأقوی الأول لأنّه کافر أصلی حکمنا بکفره أوّلا ثم أزیل کفره بالتبعیة فإذا استقلّ انقطعت التبعیة فوجب أن یعتبر بنفسه «۱».

و نحن نقول: العبائر کما تری مختلفة فقد یذکر وصف الإسلام بعد البلوغ أیضا و یعتبر هو أیضا شرطا فی صدق کون ارتداده فطریّا فبدونه یکون ارتداده ملیّا کما أنّهم قد یذکرون فی کلماتهم حال الولادة و قد یقیّدون إسلام الأبوین أو أحدهما.

و یظهر من العبائر أنّ نظرهم من إسلام الصبیّ هو التبعیّة و کونه فی حکم المسلم و لذا ربّما یعتبرون وصف الإسلام بعد بلوغه و الحال أنّ الصبیّ إذا کان ممّن یعقل و یتمیز و اعترف بالتوحید و الرسالة و اعتقد بذلک فهو مسلم حقیقة لأنّه قد اعتقد بالله و بالنبیّ الخاتم صلی الله علیه و آله و سلم، و المفروض أنّه أقرّ بالشهادتین فی حال کونه ممیّزا و لم یکن ممّن لا- یعقل و لا- یتمیّز حتّی لا یصدق علیه المسلم، و علی الجملة فإنّه و إن لم یکن مکلّفا فلا یعاقب لو لم یعتقد و لم یعترف حال صباه إلا أنّه لو أعتقد و اعترف فإنّه یقبل منه و یکون مسلما و قد افتی جمع من العلماء الأعلام بصحّة عبادات الصبیّ.

و أمّا رفع القلم عن الصبیّ فهو ناظر إلی التکلیف و العقاب، و قد ذکرنا أنّه لا- تکلیف و لا- عقاب علیه و لا یدل علی عدم تحقّق إسلامه أو عدم قبوله منه، و بعبارة

(۱) تذکرة الفقهاء ج ۲ ص ۲۷۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۲۹

أخری هو متعلّق بما فیه جهة العقوبة و المجازات لا أنه یرفع ما کان فیه جهة الثواب و عنوان رحمة الله تعالی الواسعة.

و امّا عمد الصبی خطأ، فهو أیضا غیر متعلق بالمقام بل هو راجع إلی ما یوجب العقوبة و الالتزام فلذا یکون ارتداده فی حال صغره کعدم الارتداد و مسلوب الأثر و امّا إسلامه فلما ذا لم یقبل؟.

و العجب أنّه قد صار أمر الصبیّ و شدّة ذکائه و فطانته إلی أن اشتهر أنّ بعضا من العلماء قد نالوا مرتبة الاجتهاد و الفقاهة من قبل أن یبلغ، و مع ذلک یتردّد فی قبول إسلامه! و علیه فیمکن أن یکون الطفل مجتهدا و لا یمکن أن یکون مسلما و هذا ممّا یبعد الالتزام به جدّا.

و علی ما ذکرنا فالإسلام هنا إسلام حقیقی لا حکمی، فارتداده بعد البلوغ ارتداد المسلم عن إسلامه و إقباله إلی الکفر و هو من قبیل المرتدّ الفطریّ و یترتّب علیه أحکامه خلافا للجواهر الذی نفی تبعا لکشف اللثام الإطلاق الموثوق به فی الاکتفاء بصدق الارتداد مع الإسلام الحکمی فلو کان مسلما حکمیا محضا لأمکن الترديد فی انّ ارتداده بعد البلوغ قبل وصف الإسلام فطریّ أم لا أمّا بعد صدق المسلم علیه فارتداده بعد بلوغه ارتداد عن فطرة.

و کیف کان فبالنسبة إلی ولد الکافر اختلف الأنظار و العبارات فتری أن کاشف اللثام قد اعتبر وصف الإسلام مضافا الی إسلام أبویه عند بدو أمر هذا الولد و من ناحیة أخری قد عبّر العلّامة فی التذکرة بحال العلوق، و هو حبل المرأة و کلّ أنثی بالولد فی حال أنّ فی

بعض العبائر التعبیر بالولادة کما فی عبارة الشرائع حیث قال: من ولد علی الإسلام، نعم لا یتضح أنّ مراده من ذلک هو الولادة المصطلحة أو المراد هو الانعقاد.

قال العلامة فی القواعد فی أحکام ولد المرتد: إذا ولد أو علق قبل الردّة فهو مسلم انتهی و قال فی کشف اللثام فی شرحه: حکما و لذا لو ماتت الأم مرتدّة

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۰

و هی حامل به دفنت فی مقابر المسلمین و إن قتله قاتل قبل البلوغ اقتصّ منه. ثم قال العلّامة: فإن بلغ مسلما فلا بحث و ان اختار الکفر بعد بلوغه استتیب.

و فی الشرح: و إن حکم له بالإسلام من العلوق و لم یتحقق، قتله و إن ظنّ أنّه ارتدّ عن فطرة فإنه لیس کذلک إذا لا یتحقق الارتداد عن فطرة إلا ان یکون وصف الإسلام بعد البلوغ إذ لا عبرة بعبارته و لا باعتقاده قبله، و التوبة من المسلم إنّما یفیده لحوق حکم الإسلام به، و حکم فی التذکرة بان من کان حین العلوق أحد أبویه مسلما فإذا بلغ و وصف الکفر فهو مرتد عن فطرة یقتل و لا یستتاب و قوی أنّ من کان أبواه حین العلوق کافرین ثمّ أسلما أو أسلم أحدهما قبل بلوغه فاذا بلغ و وصف الکفر کان مرتدا مليا فأجری تبعیة الإسلام مجری نفسه، و الأقرب ما عرفت انتهی کلامه رفع مقامه «۱».

و حاصل المطلب أنّ فی المقام ثلاثة أقوال:

أحدها أنّ الملاک هو مجرّد إسلام الوالدین أو أحدهما حال علوقه و هو الذی ذهب إلیه فی المسالک بل الظاهر من کلامه أنه موضع الوفاق.

الثانی أن الملاک هو حال الولادة و قد ذهب إلیه الجزائری.

الثالث کون الملاک هو إسلام الأبوین أو أحدهما حال علوقه مع وصفه الإسلام عند البلوغ و هذا هو المتیقن و لو شکّ یؤخذ به للدرء.

و لا یخفی أنه یمکن کون الملاک الثانی أقوی بحسب الأخبار، إلا أنه یترجّح الأول حیث ادّعی علیه الإجماع، و تحمل الأخبار الناطقة بالولادة علی أنّ من کان حین ولادته کذلک فهو فی حال علوقه أیضا کان کذلک بحسب النوع.

و کما أن الکلمات مختلفة من حیث ملاحظة حال العلوق أو الولادة فالأخبار أیضا مجملة من هذه الحیثیة فعن عبید بن زرارة عن أبی عبد الله علیه السلام فی الصبیّ یختار الشرک و هو بین أبویه قال لا یترک و ذاک إذا کان أحد أبویه نصرانیا «۲».

---

(۱) کشف اللثام ج ۲ ص ۲۵۷.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲ من أبواب حدّ المرتد ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۱

قوله علیه السلام: إذا کان أحد أبویه نصرانیا، ای و الآخر مسلما.

و عن ابان بن عثمان عن بعض أصحابه عن أبی عبد الله علیه السلام فی الصبیّ إذا شبّ فاختار النصرانیة و أحد أبویه نصرانی أو مسلمین قال: لا یترک و لکن یضرب علی الإسلام «۱».

و هنا حکم علیه السلام فی المتولد من أبوین، المسلم کلاهما أو أحدهما بأنّه إذا شبّ یضرب علی الإسلام و لم یحکم بأنّه یقتل و لیس الضرب ظاهرا فی القتل، و لعلّه لم یکن بالغا و لا ینافی ذلک قوله: إذا شبّ ای صار شابا و ذلک لإطلاق الشاب علی المراهق للبلوغ.

و کیف کان فمن جهة کون المعیار هو العلوق أو الولادة، لا تعرّض هنا [۱].

و المتیقن فی الحکم بالارتـداد الفطری هو ما إذا کان أبواه حال علوقه و ولادته مسـلمین أو کان أحدهما کذلک، ثم بعد ذلک بلغ و وصف الإسلام، و أمّا سائر الموارد فیشکل الحکم بالقتل بدون الاستنابة.

و علی الجملة فالنزاع فی الحقیقة یرجع إلی أنّ ولد المسلم مسلم أو فی حکمه فمن قال بأنّه مسلم یحکم بأنّ وصفه للکفر بعد البلوغ یوجب الارتداد الفطری و من قال بأنه فی حکم المسلم فعلا فهو یحتاج بعد البلوغ إلی وصفه للإسلام، و بدون ذلک یکون ارتداده ارتداد ملیا.

ثم ان لصاحب الجواهر کما تقدم فی تفسیر عبارة المحقّق کلاما مجملا و هو قوله: و یتحقّق بالبیّنة علیه و لو فی وقت مترقّب أو التردّد فیه و بالإقرار علی نفسه بالخروج عن الإسلام أو ببعض أنواع الکفر إلخ.

و ذلک لأنّه لو کان ضبط العبارة ما هو الموجود الان أعنی البیّنة فإنّه یرد علیه ان الکفر لا یتحقق و لا یوجد بالبیّنة و إنّما یثبت بها کسائر الأمور و امّا أنّه أراد

---

[۱] هذا مضافا الی أن الخبر الأول مجهول و الثانی مرسل. راجع مرآة العقول ج ۲۳ ص ۳۹۸ و ۳۹۹.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲ من أبواب حد المرتد ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۲

قدس سره من «یتحقق» یثبت و یوجد فهو بعید منه رحمه الله و هو من العرب و أهل اللسان و لا یستعمل هذا اللفظ فی ذاک المعنی فإن البینة کاشفة عن تحقق الکفر لا أنها محققة و موجدة له.

و ما یقال من احتمال کون العبارة غلطا و کان الصحیح هو النیّة- بدل- البیّنة- و علی هذا فیتوافق العبارة عبارة الشهید الثانی فی الروضة و حیث إنه لم یوجد مثل هذه العبارة فی کلمات غیره فلعلّ صاحب الجواهر أخذها منه و یحصل الاطمئنان أو الظن بان الصحیح هو النیّة و ذلک لأنّه قال فی الروضة: و الکفر یکون بنیّة و بقول کفر و فعل مکفر فالأول العزم علی الکفر و لو فی وقت مترقّب و فی حکمه التردّد فیه و الثانی کنفی الصانع لفظا أو الرسل و الثالث ما تعمّده استهزاء صریحا بالدین. إلخ [۱].

ففیه أنه لعلّه کان خلاف سیاق العبارة، مضافا الی عدم وضوح المعنی علی ذلک، أیضا فإن نیّة الکفر و لو فی وقت مترقّب لیس بمتّضح المراد.

و الإنصاف أنّ عبارة الروضة أوضح من عبارة المحقق و الشهید الأول فی اللمعة و من عبارة صاحب الجواهر، و یکون معنی عبارته أنه یمکن ان یکفر الإنسان بمجرّد النیّة أو بالقول أو بالفعل الموجب للکفر.

و قوله: فالأول العزم علی الکفر و لو فی وقت مترقب و فی حکمه التردّد فیه، یعنی إن حصول الکفر بالنیّة هو أن یعزم الإنسان علی الکفر و ان کان بالنسبة إلی زمان ینتظر مثل الغد مثلا فان من کان عازما علی الکفر فی زمان منتظر فهو کافر الآن، و فی حکم العازم علی الکفر من کان متردّدا فی أن یکفر أو لا، فان هذا ینافی الاعتقاد المعتبر فی الإیمان.

ثم قال: و الثانی کنفی الصانع لفظا أو الرسل و تکذیب رسول أو تحلیل محرّم بالإجماع کالزنا و عکسه کالنکاح و نفی وجوب مجمع علیه کرکعة من الصلاة

---

[۱] أورده هذا العبد.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۳

الخمس و عکسه کوجوب صلاة سادسة یومیّة، و الضابط إنکار ما علم من الدین ضرورة و لا فرق فی القول بین وقوعه عنادا أو

اعتقادا أو استهزاء حملا على الظاهر و يمكن ردّ هذه الأمثلة إلى الأول حيث يعتقدها من غير لفظ.

ثم قال: الثالث ما تعمّده استهزاء صريحا بالدين أو جحودا له كإلقاء مصحف أو بعضه بقاذورة قصدا و سجود للصنم و يعتبر فى ما خالف الإجماع كونه ممّا يثبت حكمه فى دين الإسلام ضرورة كما ذكر لخفاء كثير من الإجماعيات على الآحاد و كون الإجماع من أهل الحل و العقد من المسلمين فلا يكفر المخالف فى مسألة خلافية و ان كان نادرا، و قد اختلف عبارات الأصحاب و غيرهم فى هذا الشرط فاقتصر بعضهم على اعتبار مطلق الإجماع و آخرون على اضافة ما ذكرناه و هو الأجود و قد يتفق للشيخ ره الحكم بكفر مستحلّ ما خالف إجماعنا خاصّة كما تقدّم نقله عنه فى باب الأطعمة و هو نادر، و فى حكم الصنم ما يقصد به العبادة للمسجود له فلو كان لمجرّد التعظيم مع اعتقاد عدم استحقاقه للعبادة لم يكن كفرا بل بدعة قبيحة و ان استحق التعظيم بغير هذا النوع لان الله تعالى لم ينصب السجود تعظيما لغيره انتهى «۱» و قد تعرّضنا لكلامه مع طوله كى تتضح الموارد التى يحكم فيها بالكفر و تتميّز عن غيرها حتى لا يقع الإنسان فى الحكم بكفر من ليس بكافر أو بإسلام من ليس بمسلم فإنه ربّما تشتبه الموارد، و الاحتياط فيها مشكل.

ثم إن له قدس سره الشريف كلاما آخر حول الكفر و الإيمان ذكره فى كتاب حقائق الإيمان. قال: عرّف الكفر جماعة بأنّه عدم الإيمان عمّا من شأنه ان يكون مؤمنا سواء كان ذلك العدم بضدّ أو بلا ضد فبالضد كان يعتقد عدم أحد الأصول التى بمعرفتها يتحقق الإيمان أو عدم شيء منهما و بغير الضد كالخالى من الاعتقادين إى اعتقاد ما به يتحقق الايمان و اعتقاد عدمه و ذلك كالشاك أو الخالى

---

(۱) الروضة ج ۲ ص ۳۶۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۴

بالكلية كالذى لم يقرع سمعه شيء من الأمور التى يتحقق الايمان بها، و يمكن إدخال الشك فى القسم الأول إذ الضد يخطر بباله و إلا لما صار شاكا.

و خلاصة كلامه أن الكفر هو عدم الاعتقاد بواحد ممّا يتحقق به الإيمان كالأصول الخمسة عندنا أو الثلاثة عند العامة أو عند بعضهم فالأيمان هو الاعتقاد بهذه الأمور و الكفر عدم الاعتقاد بها سواء كان مقرونا باعتقاد ما يخالفه أو لا.

ثم قال: و اعترض بأنّ الكفر قد يتحقق مع التصديق بالأصول المعتبرة فى الإيمان كما إذا القى إنسان المصحف فى القاذورات عامدا أو وطأه كذلك أو ترك الإقرار باللسان جحدا و حينئذ فينتقض حدّ الايمان منعا و حدّ الكفر جمعا.

يعنى إن التعريف بالنسبة إلى الايمان ليس مانعا للأغيار و ذلك لأنّ ملقى القرآن فى المقذر مثلا مع كونه معتقدا بالأصول الاعتقادية داخل فى التعريف فهو مؤمن و الحال أنه كافر بلا كلام فالتعريف شامل له و لذا ليس بمانع للأغيار كما أنه بالنسبة إلى الكفر ليس جامعا للافراد و ذلك لان مقتضى التعريف أن الكفر يتحقق بعدم الاعتقاد و الحال أن ملقى القرآن كافر بلا كلام و عليه فتعريف الكفر بعدم الاعتقاد ليس جامعا للأفراد لأن ملقى القرآن معتقد ليلزم أن لا يكون التعريف جامعا لأفراد المعرف.

ثم قال: و أجيب تارة بأنا لا نسلّم بقاء التصديق لفاعل ذلك و لو سلّمنا بقاؤه حالة وقوع ذلك لكن يجوز ان يكون الشارع جعل وقوع شيء من ذلك علامة و امارة على تكذيب فاعل ذلك و عدم تصديقه فيحكم بكفره عند صدور ذلك منه و هذا كما جعل الإقرار باللسان علامة على الحكم بالايمان مع أنه قد يكون كافرا فى نفس الأمر و تارة بأنه يجوز أن يكون الشارع حكم بكفره ظاهرا عند صدور شيء من ذلك حسما لمادّة جرأة المكلّفين على انتهاك حرماته و تعدّى حدوده و ان كان التصديق فى نفس الأمر حاصلا و غاية ما يلزم من ذلك جواز الحكم بكون شخص واحد مؤمنا و كافرا و هذا لا محذور فيه لأنا نحكم بكفره

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۵

ظاهرا و إمكان ايمانه باطنا فالموضوع مختلف فلم يتحقق اجتماع المتقابلين ليكون محالا و نظير ذلك ما ذكرناه من دلالة الإقرار على

الإیمان فیحکم به مع جواز کونه کافرا فی نفس الأمر «۱».

أقول: انه قدس سره ذکر فی دفع الإشکال ثلاثة وجوه: الأول أن الاشکال وارد إذا کان هذا الذی یأتی بهذه الأمور العظیمة باقیا علی تصدیقه و نحن لا نسلم ذلک بل ننکره و نقول بأن اعتقاده قد ارتفع و زال و إلا لما کان یقدم علی تلک الأمور.

الثانی سلّمنا بقاء تصدیقه و لکن من الممکن أن یکون الشارع جعل صدور شیء من هذه الأفعال علامة و امارة علی تکذیب من أتی به و أنه لا- تصدیق له فیحکم علیه بالکفر بمجرّد صدوره منه و إقدامه علیه کما تری أن الشارع جعل الإقرار باللسان علامة علی الإیمان و حکم بإیمان المقر مع أنه ربما یکون فی الواقع و نفس الأمر کافرا.

الثالث أنه یمکن ان یکون الشارع حکم بکفر هذا الشخص فی الظاهر و إن کان باقیا علی تصدیقه واقعا و ذلک لقلع مادّة فساد اجتراء المکلفین و إقدامهم علی هتک حرمات الله و التعدی عن حدود سبحانه فلو لا ذلک الحکم الشدید لکثر المتجرءون علی ذلک و شاع الارتداد عن دین الله، و لا یرد علیه شیء سوی الإشکال بأن لازم ذلک اتصاف شخص واحد بکونه مؤمنا و کافرا، و نحن نلتزم بذلک لعدم محذور فیه أصلا لعدم اجتماعهما بلحاظ واحد فان کفره بلحاظ الظاهر و ایمانه فی نفس الأمر و الواقع، فلم یجتمع الکفر و الایمان فی مقام واحد کی یلزم المحال هذا.

و لکن کلّ هذه الوجوه محلّ النظر و الکلام.

أما الأول فلانّا ننکر الملازمة بین الإتیان بشیء من الأمور المزبورة و ارتفاع

(۱) حقائق الإیمان ص ۱۰۷- ۱۰۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۶

التصدیق فإنه قد یقدم الإنسان علی ذلک لا لکونه منکرا و مکذبا أو راجعا عمّا هو علیه من الاعتقاد بل یأتی به لغلبة هواه نعوذ بالله أو غیر ذلک کشدّة الغضب و ان لم یکن غضبه بحیث یخرجه عن حاله الطبیعی و بعبارة اخری إنّ القول بعدم الاعتقاد بالأصول ممّن صدرت منه تلک الأفعال أو الأقوال بحیث یکون صدورها عن المعتقد محالا- خلاف الوجدان فتری أن الامام المعصوم علی بن الحسین و حجة ربّ العالمین یقول فی دعائه الشریف و مناجاته السامیة: الهی ما عصیتک حین عصیتک و انا بربوبیتک جاحد و لا لأمرک مستخف و لا لوعیدک متهاون. و لکن. غلبنی هوای. [۱]

فکم یأتی الإنسان فی مواقف غلبة الهوی بأمور لا یلتزم بها و لا ما یلازمها فی نفسه بل ینکره أشدّ الإنکار.

لا یقال: إن التصدیق هو الاعتقاد و هو نظیر الحبّ حالة نفسانیّة لا یجتمع مع الأمور المزبورة فإنّها ناقضة لتصدیقه فهل یمکن ان یکون من یدّعی حبّ زید، حبّا شدیدا، صادقا فی ادعائه و هو یقدم علی قتله؟! [۲] لأنا نقول: قد یجتمعان، فتری أن فلانا یعلم أن أمر کذا یضره جدّا و هو قاطع بذلک و مع ذلک یرتکبه أو لا- یدعه، و حکایة حیوان وضع ابنه تحته لسلامة نفسه فی الحمام الحار جدّا معروفة. نعم یصحّ أن یقال بزوال کمال الحالة بسبب الإتیان بهذه الأمور.

و امّا الجواب الثانی ففیه أنّه إذا سلّمتم بقاء التصدیق فکیف یجوز ان یکون الشارع جعل وقوع شیء من ذلک امارة و علامة علی عدمه فاذا علم و قطع بوجود شیء فهل یمکن جعل الامارة علی خلافه؟

[۱] من فقرأت دعاء أبی حمزة الثمالی رضوان الله علیه.

[۲] قاله هذا العبد و قد أجاب سیدنا الأستاذ الأکبر دام ظله- نور الله قبره- بما قرناه مع ما ذکره من المثالین، و مع ذلک ففی النفس شیء و لم اقتنع کاملا- لأنه لا- یجتمع- کما ذکرته- کمال الحب لأحد مع الاقدام علی قتله للمحبوب و کم فرق بین الاقدام علی المعاصی المتداولة و بین الإتیان بهذه الأمور فإن الفاء القرآن. یعتبر تکذیبا و نقضا و لا بوجه بأنه مجرد غلبة الهوی.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۷

و من المعلوم أن جعل الامارة مختصّ بالأمور المشكوكة.

و أمّا الجواب الثالث ففيه أنه لا محصّل له لان الحكم الظاهرى و الواقعى يتمّ فيما إذا كان هناك واقع مشكوك و مجهول فيجعل على هذا المشكوك حكم فى الظاهر كما أن للخمر بواقعة حكم و هو الحرمة و لكن إذا كان الشىء مشكوك الخمرية فله حكم فى الظاهر و هو الحل فلا- يجرى هذا الكلام فى المقام حيث إن المفروض هو العلم بالواقع فاذا كان الشخص مسلما واقعا و علم ذلك فيكف يحكم بكفره ظاهرا و هل هذا إلا القول باجتماع الضدّين؟ و على هذا فيمكن أن يقال بأنّ الايمان ليس هو مجرّد الاعتقاد بل هو مع الإقرار باللسان بل و العمل بالأركان غاية الأمر ان يراد بالعمل بالأركان ان يكون عباداته التى يأتيها بجوارحه لله تعالى فى مقابل العبادة للصنم مثلا التى هى ملازمة للكفر، لا مطلق أفعاله و ما يأتيه بجوارحه و بعبارة أخرى المعاصى التى يقترفها فإنها ليست ملازمة للكفر، بل هى توجب الفسق، و قد ورد فى الآثار أن الإيمان تصديق بالجنان و إقرار باللسان و عمل بالأركان.

و امّا الإسلام فهو الإقرار بالشهادتين و هذا كاف فى الحكم بالإسلام إذا لم يأت بما يخالف و يناقض إقراره، فالمنافقون الذين أخبر الله تعالى بكذبهم فى تصديقهم رسالة رسول الله صلى الله عليه و آله كما فى سورة المنافقين لم يكونوا مؤمنين لعدم التصديق و لكن كانوا يقرّون ظاهرا بالإسلام و كان يحكم عليهم بأحكام الإسلام و هذا الحكم جار فى مطلق من أقرّ بالإسلام و الشهادتين ما لم يأت بما يناقض شهادته فعلا أو قولا كما إذا ألقى القرآن فى المقذر أو قال: بأنى لا أقبل الإسلام مثلا.

و الذى يدلّ على ما ذكرنا هو قصّة الشيطان فإنه كان على اعتقاده بالنسبة إلى الله تعالى و قد طلب من الله سبحانه الإنظار إلى يوم الدين فلم يكن منكرا لله تعالى إلا- أنّه لم يأت بما امره الله تعالى به من السجود لآدم (عليه السلام) فلذا صار كافرا كما فى صريح القرآن الكريم

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۸

و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ابى و استكبر و كان من الكافرين. «۱»

فالاستكبار فى قبال الله تعالى و الإباء عن طاعته و إحساس الاستقلال فى جنب الله تعالى كفر و ان كانت اعتقاداته باقية على حالها.

و على الجملة فذهاب الايمان أى الاعتقاد بمجرّد الإتيان بالأفعال المزبورة ممّا يكذّبه الوجدان.

لا- يقال: إنّ التعبير ب «كان» فى الآية الكريمة يدلّ على أنه كان من قبل ذلك كافرا لا أنه صار من الكافرين باستكباره، و يعتبر استكباره مناقضا لاعتقاده.

لأنّ المراد من كونه كافرا هو ذلك و قد قيل بأن المعنى: و صار من الكافرين.

ثم إن ما نقلناه عن الشهيد الثانى قدس سره كان قد نقل عنه السيد الشبر أيضا فى حق اليقين و مع ذلك فله قدس سره تتميم كلام لم يذكره السيد رضوان الله عليه و هو قوله: و أقول أيضا: النقض المذكور لا يرد على جامعيّة تعريف الكفر و ذلك لأنه قد بيّن أن العدم المأخوذ فيه أعمّ من ان يكون بالضد أو غيره و ما ذكره من موارد النقض داخل فى غير الضدّ كما لا يخفى و حينئذ فجامعيّته سالمة لصدقه على الموارد المذكورة و الناقض و المجيب غفلا عن ذلك.

ثم قال: و يمكن الجواب عن مانعيّة تعريف الايمان أيضا بأن نقول: من عرّف الايمان بالتصديق المذكور جعل عدم الإتيان بشىء من موارد النقض شرطا فى اعتبار ذلك التصديق شرعا و تحقق حقيقة الايمان و الحاصل أنا لمّا وجدنا الشارع حكم بإيمان المصدق و حكم بكفر من ارتكب شيئا من الأمور المذكورة مطلقا علمنا أن ذلك التصديق إنّما يعتبر فى نظر الشارع إذا كان مجرّدا عن ارتكاب شىء من موارد النقض و أمثالها الموجبة للكفر، فكان عدم الأمور المذكورة شرطا فى حصول الإيمان و لا ريب أن المشروط عدم عند عدم شرطه و شروط المعرف

(۱) سورة البقرة الآیة ۳۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۳۹

التی یتوقف علیها وجود ماهیته ملحوظة فی التعریف و إن لم یصرّح بها فیه، للعلم باعتبارها عقلا لما تقرّر فی بداهة العقول أنه بدون العلّة لا یوجد المعلول، و الشرط من اجزاء العلّة کما صرّحوا به فی بحثها و الکلّ لا یوجد بدون جزئه.

و یرد علی ما افاده من الجواب الأول بأنا لا نلتفت کاملا انه کیف یکون ما ذکره المعترض من موارد النقض داخلا فی غیر الضد بعد إمکان وجود الاعتقاد مع الإتیان بالأفعال المذکورة کهتک القرآن الکریم، فلا یمکننا تصدیقه فی ذلک.

نعم ما افاده ثانیا أعنی عدم مانعیة تعریف الایمان فهو صحیح و قد استحسن و استرضی هذه النکتة التی أفادها و اعتبرها من هبات الواهب تعالی و تقدس و قال:

و لم نقدم لذلک مثلا و ان لم نکن له أهلا انتهی کلامه رفع مقامه «۱».

و علی هذا التحقیق الذی أفاده قدس سره فلیس کل من أقدم علی الأمور العظیمة المذکورة ممّن زال اعتقاده بل یمکن بقاء اعتقاده بعد، إلا أنه یستفاد من الأدلة کالآیة الحاکیة عن حکایة الشیطان أن هذه الأمور توجب الکفر و ان کان الاعتقاد بحاله فإنه مشروط بعدم الإقدام علی هذه الأمور و ان لم یکن مرکبا بل کان بسیطا فان من أتی بها فهو کمن یقول بالتناقض.

و قد تحصل ممّا ذکرنا أن الإتیان بما هو هتک لساحة الکعبة أو القرآن یوجب الکفر و الارتداد و ان کان اعتقاده باقیا کما إذا فعل ذلک لغلبة الهوی أو جدلا و اعتراضا علی فعل خصمه، فعدم الإقدام علی ذلک شرط و ذلک بلحاظ الأخبار کما ربّما یستفاد اشتراط الایمان بعدم ردّه الأئمة علیهم السلام.

و أمّا المنحرفون السابقون الی الشرّ و الفساد المخالفون لعترة رسول الله و المنافقون فهم- کما ورد فی الأخبار- لم یکونوا بمؤمنین و لم یؤمنوا بالله طرفة عین الا أنه قد عومل معهم معاملة المؤمن بالله لمصلحة الإسلام و تثبیت أمر الدین فحکم علیهم بمقتضی شهادتهم الظاهریة بحکم الإسلام و هو فی الحقیقة نظیر الحکم الاضطراری.

---

(۱) حقائق الایمان ۱۰۸- ۱۰۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۰

لا یقال: و کیف یکون الحکم الاضطراری ثابتا علی مرّ الدهور و الأیّام، حادثا من صدر الإسلام و باقیا إلی قیام القائم علیه السلام، و هل یمکن الحکم بإسلام جمع غفیر فی الدهر الطویل للاضطرار إلی ذلک؟

و ذلک لأنا نقول: لا بأس بذلک إذا اقتضت المصلحة ذلک فمن أبطن الکفر و لم یظهره بل أبدی الشهادتین لا یترتب علیه أحکام الکفر و لا یعامل معه معاملة الکفار بل هو مسلم ظاهرا فیکون الحکم حکما واقعیا ثانویا لا حکما ظاهریا فان الحکم الظاهری کان فی مورد الشک کالحکم بطهارة مشکوک الطهارة و النجاسة و هنا قد ثبت کفر المنافقین فالحکم بإسلامهم من باب الحکم الثانوی الواقعی.

ثم إن صاحب الجواهر بعد أن ذکر ما یتحقق به الکفر و أن من جملته إنکار الضروری قال: بل الظاهر حصول الارتداد بإنکار ضروری المذهب کالمتعة من ذی المذهب أیضا لأن الدین هو ما علیه، و لعلّ منه إنکار الإمامیّ أحدهم علیهم السلام إلخ.

و ذکر رحمه الله بعض الروایات الدالة علی مراده و علیه فمثل إنکار الإمامة أو مسح الرجلین أو المتعة الذی لا یوجب الکفر بالنسبة إلی سائر الفرق الإسلامیة یوجب الکفر إذا أنکره الشیعة و ذلک لأنه من جملة مجموعة الدین عنده فإنکاره إنکار للدین و لا محالة یقتضی الکفر.

و لا یخفی أنه علی ذلک یشکل الأمر جدّا بالنسبة إلی بعض من ینتحل التشیع ممّن یکتب أو یقول ببعض مقالات العامة و یروّج

بعض معتقداتهم أو ما يلائم مذهبهم.

و قد عقد المحدّث الحرّ العاملی رحمهٔ الله علیه، تحت عنوان: باب جملهٔ ممّا یثبت به الکفر و الارتداد و خرّج هناک سبعهٔ و خمسین حدیثا ننقل نحن شطرا منها:

عن یاسر الخادم قال: سمعت أبا الحسن علی بن موسی الرضا علیهما السلام

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۱

یقول: من شبّه الله بخلقه فهو مشرک و من نسب الیه ما نهی عنه فهو کافر «۱».

فعدم تشبیه الله تعالی بخلقه من ضروریات مذهبنا فلا یجوز عندنا تشبیهه بأحد و بأی نحو من التشبیه، و لعلّ السرّ فی إطلاق المشرک علیه هو أنه قد جعل الخلق فی قبال الله تعالی فالمشبه و المشبه به عنده، الله تعالی.

عن المفضل بن عمر قال: دخلت علی أبی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام و علیّ ابنه فی حجره و هو یقبّله و یمصّ لسانه و یضعه علی عاتقه و یضمّه إلیه و یقول: بأبی أنت ما أطیب ریحک و اطهر خلقک و أبین فضلک، إلی أن قال:

قلت: هو صاحب هذا الأمر من بعدک؟ قال: نعم، من أطاعه رشد و من عصاه کفر «۲».

و ظاهر هذا أیضا هو العموم و أن کل من عصاه فهو کافر و لعلّ المقصود إنکار إمامته عالما بأنه امام فتنطبق علی محلّ البحث من إنکار ذلک من أهل المذهب.

عن عبد السلام بن صالح الهروی عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال: من وصف الله بوجه کالوجوه فقد کفر «۳».

عن یزید بن عمر الشامی عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال: من زعم أن الله یفعل أفعالنا ثم یعذّبنا علیها فقد قال بالجبر و من زعم أن الله فوّض أمر الخلق و الرزق إلی حججه فقد قال بالتفویض و القائل بالجبر کافر، و القائل بالتفویض مشرک «۴».

قد عدّ القائل بالجبر کافرا حیث قال: بانّ العباد مجبورون فی أفعالهم، و القائل بتفویض الأمور إلی العباد فقد أشرک بالله و جعل له سبحانه شریکا لقوله له بإدارهٔ الأمور بید غیره تعالی أیضا.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۲.

(۳) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۳.

(۴) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۴.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۲

و مذهب الشیعهٔ هو أنه لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین.

و عن الحسین بن خالد عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال: من قال بالتشبیه و الجبر فهو کافر مشرک و نحن منه برءآء فی الدنیا و الآخرهٔ «۱».

عن الحسن بن الجهم قال: قال المأمون للرضا علیه السلام: یا أبا الحسن ما تقول فی القائلین بالتناسخ؟ فقال الرضا علیه السلام: من قال بالتناسخ فهو کافر بالله العظیم مکذّب بالجنّهٔ و النار «۲».

و أمّا التناسخ فقال فی مجمع البحرین: التناسخ الذی هو أطبق علی بطلانه المسلمون هو ما مرّ فی روح من تعلّق الأرواح إلی آخر ما ذکره هناک. قال الفخر الرازی نقلا عنه: ان المسلمین یقولون بحدوث الأرواح وردها فی الأبدان لا فی هذا العالم، و التناسخیهٔ یقولون بقدمها و ردّها إلیها فی هذا العالم و ینکرون الآخرهٔ و الجنهٔ و النار و انّما کفروا من هذا الإنکار. انتهی و الحکم بکفرهم معلوم إذا قالوا بقدم الروح فإن الروح حادث کما مرّ فإنه کالبدن.

إلى غير ذلك من الروايات الشريفة فراجع، و دلالة بعضها على المقصود و ان كانت غير تامّة إلا أنه لا ترديد فى دلالة بعضها الآخر.

فعن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: قلت له: أ رأيت من جحد اماما منكم ما حاله؟ فقال: من جحد إماما من الأئمة و برىء منه و من دينه فهو كافر و مرتد عن الإسلام لأن الإمام من الله و دينه دين الله و من برىء من دين الله فدمه مباح فى تلك الحالة إلا أن يرجع أو يتوب الى الله ممّا قال «۳».

و عن أحمد بن محمد بن مطهر قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبى محمد عليه السلام يسأله عمّن وقف على ابى الحسن موسى عليه السلام: فكتب: لا تترحم

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۵.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۶.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۳۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۳

على عمّك و تبرأ منه انا إلى الله منه برىء فلا تتولّهم و لا تعد مرضاهم و لا تشهد جنائزهم وَ لا تُصَلِّ عَلى أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً، من جحد اماما من الله أو زاد اماما ليست إمامته من الله كان كمن قال: ان الله ثالث ثلاثة، إن الجاحد أمر آخرنا جاحد أمر أولنا «۱».

و الإنصاف ان هذه الأخبار أيضا لا يخلو عن اشكال و ذلك لأن الجحد هو الإنكار عن علم و معلوم أن الجاحد العالم كافر.

إن قلت: الجاحد أعمّ و لذا قال الله تعالى: و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم «۲» و لو كان يعتبر فى الجحد، العلم، لما كان مجال لقوله: و استيقنتها [۱].

نقول: إنه توضيح لمعنى الجحد و مؤكّد له.

و على الجملة فالحكم بكفر هذه الفرق مشكل خصوصا مع وجودهم فى أعصار الأئمة الطاهرين عليهم السلام و عدم معاملتهم معاملة الكفار، فهل كانوا يعاملون مع الواقفية معاملة الكفار؟ ثم أ لم يكن العلوى المشهور قد سعى لموسى بن جعفر عليه السلام عند هارون حتّى أقدم على قتل الإمام فهل كان هو كافرا عندهم عليهم السلام؟ فلعل ما ورد من أن من عصاهم فقد كفر، يراد به عصيانهم مع إنكارهم علما، أو يراد به عدم كمال إيمانهم.

و قد يقال بأنّ صاحب الجواهر الذى استظهر هنا حصول الارتداد بإنكار ضرورى المذهب، استشكل فى ذلك فى مسألة من ادّعى النبوّة قائلًا: و قد يلحق مدّعى الإمامة بمدّعى النبوة و كذا من شكّ فيه و كان على ظاهر التشيع كى يكون بذلك منكرا لضرورى الدين بعد أن كان عنده من الدين هو ما عليه من المذهب فهو حينئذ كمن أنكر المتعة ممّن كان على مذهب التشيع، و فى جملة من النصوص أن الشاك فى علىّ كافر، إلا أنّ الإنصاف بعد ذلك كلّه عدم خلوّ

[۱] أورده هذا العبد.

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۰ من أبواب حد المرتد ح ۴۰.

(۲) سورة النمل الآية ۱۴.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۴

الحكم المزبور من إشكال إلخ «۱» هذا مضافا إلى إطلاق الكفر على غير المصطلح منه كما فى تارك الحج لا منكره حيث قال سبحانه: و من كفر فإنّ الله غنىّ عن العالمين «۲» و مع ذلك يشكل الحكم بالارتداد و التهجّم على الدماء [۱].

و هو کـذلک فإن منکری ضـروریّات المذهب کانوا فی أعصار الأئمة الطاهرین علیهم السـلام کثیرین و لم یکونوا صـلوات الله علیهم أجمعین یعاملون معاملـة الکفار و المرتدین بل و کان یصدر أمثال الأمور المزبورة من بعض فی محضـر النبی الأعظم صـلی الله علیه و آله و سـلم و لم یکن صـلی الله علیه و آله یحکم بارتـداده کمـا حکی أن بعض أزواج الرسول قـالت فی واقعـة: إن الله سـمع من فوق العرش. فکـانت فی بساطـة من الـدین و المعـارف بحیث کـانت تتخیـل أن الله تعالی مسـتقر فوق العرش نظیر ما یقوله المجسّـِمة و مع ذلـک فکـانت مع رسول الله و لم یطردها و لم یخرجها عن بیته و لا اسـتتابها و لا حکم بقتلها مع اباءها، و علی ذلک یحمل الکفر فی کثیر من الموارد المبحوث عنها أی إنکار ضروریات المذهب علی نوع من الکفر و مرتبة من مراتبه الکثیرة.

بقی فی المقام أنّه یکفی فی تحقّق الارتـداد ترک الـدین و العـدول عنه بلا فرق فی حکم الارتداد بین ما إذا انتحل بعد الارتداد نحلة من النحل الباطلة أو لا و ذلک لصدق الاسم و إطلاق الأخبار.

هذا کلّه بالنسـبة للموضوع و أما بالنسـبة إلی الحکم فقالوا بأنّه لو کان المرتد فطریا فإنه لا یقبل إسـلامه لو رجع و تاب و بعبارة أخری إنّ توبته غیر مقبولة لاقتضاء الأخبار ذلک.

و هذا أیضا محل البحث و الکلام عندهم فقد قال جمع بأنّه لا تقبل من أی

---

[۱] أورده هذا العبد فی یوم الأربعاء ۲۸ ج ۱- ۱۴۱۰ ه ق.

---

(۱) راجع الجواهر ج ۴۱ ص ۴۴۲.

(۲) سورة آل عمران الآیة ۹۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۳، ص: ۳۴۵

ناحیـة لا ظاهرا و لا واقعا و قال فرقـة بأنه تقبل توبته واقعا و إنّما لا تقبل من ناحیـة الأحکام الخاصـة الثلاثـة قال الشـهید: و لا تقبل منه التوبة ظاهرا و فی قبولها باطنا وجه قوی «۱».

و علیه فهو لا یعـذّب فی الآخرة، و امّا الأحکام الخاصّـِة فهی تجری علیه و أمّا طهارة بـدنه فإنه یبحث فی أنّه یرجع بدنه طاهرا کما أنّ علیه العبادات أو أنه بعد نجس کما کان أیام ردّته.

و أمّا الأحکام الثلاثـة فالأول تحتّم قتله فیجب ان یقتل بعد ارتداده و لا یجوز التأخیر فی ذلک و یدلّ علی ذلک أمور بعد ان لم یکن فی القرآن منه شیء.

أحدها النبویّ صلی الله علیه و آله: من بدّل دینه فاقتلوه «۲».

و المراد من تبدیل الدین هو ترک الإسلام مع الإقبال الی نحلة أخری و بدونه.

و امّا ترک النصرانیة مثلا و الإقبال إلی الإسلام فمعلوم أنه غیر مراد من الحدیث الشریف.

ثانیها الأخبار الخاصة.

فعن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرتد فقال: من رغب عن الإسلام و کفر بما أنزل علی محمد صلی الله علیه و آله بعد إسلامه فلا توبة له و قد وجب قتله و بانت منه امرأته و یقسم ما ترک علی ولده «۳».

و هذه الروایة و إن کانت مطلقة لکنّها تخصّص بالمرتدّ الفطری بقرینة غیرها من الروایات.

و عن عمّار الساباطی قال: سـمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: کلّ مسلم بین مسلمین ارتدّ عن الإسلام و جحد محمدا صلی الله علیه و آله نبوته و کذّبه فإنّ

(۱) الدروس الطبع الجدید ج ۲ ص ۵۲.

(۲) مستدرک الوسائل ج ۱۸ ص ۱۶۳ نقلا عن الدعائم.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المرتد ح ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۶

دمه مباح لمن سمع ذلک منه و امرأته بائنة منه یوم ارتدّ و یقسم ماله علی ورثته و تعتدّ امرأته عدّة المتوفی عنها زوجها و علی الامام أن یقتله و لا یستتیبه «۱».

و عن الفضیل بن یسار عن أبی عبد الله علیه السلام: إن رجلا من المسلمین تنصر فأتی به أمیر المؤمنین علیه السلام فاستتابه فأبی علیه فقبض علی شعره ثم قال: طئوا یا عباد الله فوطؤوه حتی مات «۲».

و لا بد من حمل هذه علی المرتدّ الملّی و ذلک لمکان الاستتابة المختصة به.

و عن علی بن جعفر عن أخیه أبی الحسن علیه السلام قال: سألته عن مسلم تنصر قال: یقتل و لا یستتاب. قلت: فنصرانی أسلم ثم ارتد قال: یستتاب فإن رجع و إلا قتل «۳».

و عن الحسین بن سعید قال: قرأت بخطّ رجل إلی أبی الحسن الرضا علیه السلام: رجل ولد علی الإسلام ثم کفر و أشرک و خرج عن الإسلام هل یستتاب أو یقتل و لا یستتاب؟ فکتب علیه السلام: یقتل «۴».

و قال شیخ الطائفة أعلی الله مقامه: روی أن شیخا تنصر فقال له علیّ علیه السلام: ارتددت؟ فقال: نعم. فقال له: لعلّک أردت أن تصیب مالا ثم ترجع؟

قال: لا- قال: لعلّک ارتدت بسبب امرأة خطبتها فأبت علیک فأردت أن تتزوّج بها ثم ترجع؟ قال: لا قال: فارجع، قال: لا حتّی ألقی المسیح، فقتله «۵».

لکن هذه الروایة أیضا محمولة علی المرتدّ الملیّ بقرینة الاستتابة فإنها تختصّ به.

ثالثها الإجماع. قال الشیخ فی الخلاف عند ذکر قسمی المرتدّ: أحدهما ولد

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المرتد ح ۳.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المرتد ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المرتد ح ۵.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱ من أبواب حد المرتد ح ۶.

(۵) المبسوط ج ۷ ص ۲۸۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۷

علی فطرة الإسلام من بین مسلمین فمتی ارتدّ وجب قتله و لا یقبل توبته. دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم إلخ «۱».

و قال فی المبسوط: فمن ارتد عن الإسلام لم یخل من أحد أمرین أمّا ان یکون رجلا أو امرأة فإن کان رجلا قتل لإجماع الأمّة «۲».

فلو فرض عدم تواتر الأخبار المذکورة فإنه یکفی کونها معمولا بها و مجمعا علیها [۱].

و الظاهر أنه لا حاجة إلی إذن الولی بل یجوز لکلّ من علم بذلک أن یقتله إذا لم یفض ذلک إلی قتله بعدم إمکان إقامة البینة علی ردّته و إثبات ذلک بها.

و امّا إبانة زوجته عنه بالارتداد و کذا اعتدادها عدة الوفاة و قسمة أمواله فلا- خلاف فیها أیضا و قد دلّت علیها الأخبار الشریفة کصحیح محمد بن مسلم و موثق عمّار الساباطی و قد تقدّم ذکرهما آنفا.

و لو تـاب فالظـاهر قبول توبته و جريـان أحكام المسـلم عليه الا في الأحـكام الخاصـة المـذكورة و مقتضـى الأصل لو شك في جريان أحكـام المسـلم عليه أم لاـ هو الاقتصـار في عـدم الجريان بهـذه الأحكام الخاصـة و امّا في غيرها فهو محكوم بحكم الإسـلام و ذلك بمقتضى أنه قد رجع و أسلم.

---

[۱] و لا مخالف في المسألـة سوى ما حكى عن ابن الجنيـد من قوله بان المرتد مطلقا يسـتتاب فإن لم يقبل قتل فلا يجوز قتله من أول الأمر و إن كان فطريا و لم يفرق بينهما من هذه الجهة هكذا قالوا.

لكن لا يخفى عليك انه قـد مال إلى ذلك في المسالك فإنه بعـد ان اسـتظهر من ابن الجنيد ذلك و التصـريح بأنه مذهب العامة على اختلاف بينهم في مدة إمهاله قال: و عموم الأدلة المعتبرة يدل عليه و تخصـيص عامها أو تقييد مطلقها برواية عمار لا يخلو من إشكال و رواية على بن جعفر ليست صريحة في التفصيل إلا أن المشهور بل المذهب هو التفصيل المذكور انتهى.

أقول: و قد مر آنفا نقل رواية على بن جعفر باب ۱ ح ۵ و رواية عمار باب ۱ ح ۳.

---

(۱) الخلاف ج ۳ كتاب المرتد مسألة ۳.

(۲) المبسوط ج ۷ ص ۲۸۱.

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۸

و على هذا فيطهر بدنه لأنه مسـلم بلا حاجة إلى التصـريح بذلك كما و أن الحكم بنجاسـته بردّته لم يكن مصـرحا به في الأدلة إلا أنه كان ذلك مقتضى كونه كافرا فبعد ان ارتفع العلة و هى الكفر يرتفع المعلول أعنى النجاسة.

و قال الشـهيد الثاني في المسالك بعـد ذكر الخبرين: و هذا الحكم بحسب الظاهر لا إشـكال فيه بمعنى تعيين قتله و أما فيما بينه و بين الله تعالى فقبول توبته هو الوجه حذرا من تكليف ما لا يطاق لو كان مكلفا بالإسلام، أو خروجه عن التكليف ما دام حيّا كامل العقل و هـو باطـل بالإجمـاع و حينئـذ فلو لم يطلع عليه أحـد أو لم يقـدر على قتله أو تـأخر قتله و تـاب قبلت توبته فيمـا بينه و بين الله تعـالى و صحّت عباداته و معاملاته و لكن لا يعود ماله و زوجته إليه بـذلك و يجوز له تجديد العقد عليها بعد العدة أو فيها على الاحتمال كما يجوز للزوج العقد على المعتدّة بائنا حيث لا تكون محرّمة مؤبّدة كالمطلّقة ثلاثا إلخ.

أقول: وجه جواز نكاح غير زوجته بعد توبته واضح، لأنه صار مسلما، و أمّا جواز تجديد العقد عليها بعد عدّتها فلأنها تكون كالبائنة و من المعلوم جواز عقـدها بعـد عـدّتها و هى لاـ تكون من المحرّمات بالأبـد. و امّا وجه احتمال جواز عقـدها في العـدة- اى للزوج فان النكاح في العدّة محرّمة على الغير- فهو عدم لزوم اختلاط المياه هنا بخلاف نكاحها لغير زوجها.

و أمّا ماله فحيث إنه انتقل بمجرّد كفره إلى ورثته المسلمين فلا وجه لعوده إليه بعد توبته.

و امّا وجوب قتله فقد مرّ انّه لا يردّ بالتوبة.

و لا يخفى أنّه و ان كان يحتمل أن يكون وجه قتله هو أنه كافر واقعا فلذا يقتل و لا ينفعه التوبة بالنسبة إليه بل توبته فيما بينه و بين الله و ينفعه في الآخرة لا في الخلاص عن القتل.

لكن من المحتمل عندنا أنه ليس هذا تعبدا خاصا بالمقام بل هو كسائر المقامات

الدر المنضود في أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۴۹

الـذى ثبت أنه بعـد ثبوت الحـدّ لا يدفع ذلك بالتوبة فهنا أيضا لو تاب قبل أن يصل الخبر إلى الحاكم و قبل أن يثبت فان التوبة رافعة للحد امّا إذا ثبت ذلك فإنّه يجرى عليه و لا يدفع عنه فهنا لو ارتدّ و لم يطّلع عليه غيره و تاب فإنّه يعيش مع المسلمين و لا اطلاع لغيره على حاله كى يقتله، و لا داعى له الى إخبار الآخرين على أنه ارتد و تاب كى يقدموا على قتله، فهو يعمل بوظائف المسلمين و يعيش

معهم و لا يخبرهم مخافة نفسه حيث إنهم لو علموا به لقتلوه لأنه مباح الدم.

و على الجملة فالقاعدة أنّ كلّ مسلم محقون الدم حتى يعلم بسبب مبرّر لقتله كالارتداد مثلا فلو حصل للمسلمين العلم بذلك فلهم أن يقتلوه و أمّا بدون ذلك فإنّهم يعاملون معه بالطبع معاملة المسلمين حيث لا يعهدون منه الكفر و الارتداد، فلو علموا بذلك فهو كسائر من ثبت عليه الحدّ بلا خصوصيّة للمقام فإن القتل هو الحدّ المجعول على المرتد الفطرى.

و الحاصل أن هذه الأحكام جارية على المرتد و ان تاب، و الإجماع قائم على ذلك، مضافا إلى بعض الروايات الواردة فى المقام الدالة على المرام و هو المتيقن من الأحكام، و أمّا غيرها من الأحكام كالطهارة و قبول العبادات و ملك مالا يمكن تملكه للكافر فهو فى هذه الأحكام كالمسلم بلا فرق بينهما و ذلك لاقتضاء التوبة ذلك.

و قد استدل على ذلك بأنه لو لم نقل بذلك للزم إمّا سقوط التكليف عن البالغ العاقل، و امّا التكليف بما لا يطاق لأنه بعد عدم قبول توبته لا يخلو عن كونه مكلّفا.

فعلى الأول يلزم التكليف بما لا يطاق فكيف يكلفه الله بما لا يمكن له إتيانه و لا يتيسّر صدوره عنه و كيف يصلى و هو نجس لا يمكن له الطهارة و بعبارة اخرى إنه مأمور بالصلاة الصحيحة و العبادة كذلك مع أنه لا يقدر على ذلك أبدا و من المعلوم أن التكليف بما لا يطاق محال على مذهب العدليّة و قواعدهم.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۰

و على الثانى يلزم عدم توجّه التكليف إلى من هو بالغ عاقل و هو ممتنع لأن كلّ بالغ عاقل فهو مكلّف بتكاليف الله سبحانه إذا فلا محيص عن القول بقبول توبته فى غير الأحكام الخاصة فيصح أعماله و عباداته.

و فى الجواهر: بل لعلّه المراد ممّا وقع من بعضهم من عدم قبولها ظاهرا و قبولها باطنا إلخ.

فقد حمل هذه العبارة على قبول توبته عند الله و فى جميع الأحكام إلا فى هذه الأحكام فلا يسقط قتله مثلا.

و ذكر هنا احتمالين آخرين- بالنسبة إلى الأحكام المزبورة- و ردّ عليهما.

أحدهما أن يكون المراد به مجرّد سقوط العقاب عنه فى الآخرة و إن حكم بنجاسته و بطلان عباداته.

يعنى ان توبته إنّما تؤثر فى الآخرة فتنجيه من عذاب الله سبحانه و امّا بالنسبة إلى الدنيا فلا اثر لها أصلا بل هو فى حكم الكفار سواء فى هذه الأحكام أم غيرها.

ثانيهما ان يكون المراد به قبول توبته فى الطهارة و العبادات بالنسبة إليه خاصّة دون غيره ممّن يباشره.

يعنى إنه يرى نفسه طاهرا يصحّ منه الصلاة و العبادات و أمّا غيره ممّن يباشره فيعامل معه معاملة النجس فيجتنب عن مسّه بالرطوبة السارية مثلا.

توضيح حال ذلك أنه كمن لا يقدر على التطهير مع أنه نجس قطعا حيث إن الشارع أسقط عنه حكم التطهير فيقبل منه صلاته و عباداته و ان كان غيره لا يعامل معه معاملة الطهارة و على الجملة فصلاته صحيحة مع كونه نجسا.

و كيف كان فقد نفاهما و ردّ عليهما بقوله: إذ هما كما ترى، ثم أيّد أولا التقريب المتقدّم أى قبول توبته مطلقا إلا فى الأحكام الخاصّة المتقدّمة فقال: مؤيّدا ذلك كلّه بما وقع من غير واحد فى بحث القضاء من الصلاة من أن المرتد يقضى

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۱

زمان ردته و إن كان عن فطرة بل لا خلاف معتد به فيه عندهم بل حكى غير واحد الإجماع عليه بل فى ناصريات المرتضى إجماع المسلمين على ذلك و هو لا يتم الا على قبول توبته فى غير الأحكام المزبورة إلخ.

أقول: هنا ثلاثة وجوه:

أحدها: وجوب قضاء صلوات أيام ردته بإجماع الأصحاب بل و إجماع المسلمين على ما ادعاه السيد و هذا يكشف عن قبول توبته و

صحة أعماله و الا فكيف يقضى ما لا يقبل منه و لا يمكن له إتيانه.

و هنا بحث و هو أن من جملة القواعد المسلّمة قاعدة الجبّ و هى أن الإسلام يجبّ ما سلف و لذا حكموا بأن الكافر إذا أسلم لا يجب عليه قضاء صلوات أيام كفره و لازم ذلك عدم وجوب القضاء على المرتد بعد توبته أيضا الذى هو من أقسام الكفر فكيف نقول بوجوب القضاء؟

فلا بد من إثبات أن القاعدة قد خصّصت بهذا و إلا فمقتضى شرف الإسلام و ترغيب الكافرين إلى الإسلام هو عدم الفرق بين إسلام الكافر ابتداء و الكافر المسبوق بالإسلام اللهم إلا أن يدلّ دليل قطعى كالإجماع على الفرق بينهما و أن قاعدة الجبّ لا تجرى هنا.

ثانيها: ظهور التقييد فى قوله تعالى: و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا و الآخرة «۱» فى أن من لم يمت كذلك أى فى حال الكفر بل مات و هو مسلم لم يكن له الجزاء المذكور فى الآية و المفروض أن هذا الكافر قد تاب و أسلم و على هذا فلا يحبط اعماله بل تصحّ منه ذلك.

ثالثها: عمومات التوبة المؤيدة بالعقل و غير ذلك مثل: التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فإن هذه العمومات تقتضى قبول توبته و صحّة اعماله و عباداته.

---

(۱) سورة البقرة الآية ۲۱۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۲

هذا و لكن صاحب الجواهر قدّس سرّه قد ناقش فى المطلب قائلًا: لا مانع عقلا من عدم القبول و ان عوقب عقاب المكلّفين على ما وقع من سوء اختياره خصوصا بعد أن تقدم إليه فى ذلك، بل لو سلّم اقتضاء العقل ذلك أمكن أن يخذلهم الله عن التوفيق لها.

إلى أن قال: و على كلّ حال فلا- داعى إلى تنزيل عموم نفى التوبة فى النص و الفتوى و معقد الإجماع على خصوص الأحكام المزبورة، و الإجماع على قضاء زمان الردّة و لو على فطرة إنّما هو فى مقام بيان أن الكفر الارتدادى لا يسقط القضاء لو تعقّبه الإسلام بخلاف الكفر الأصلى و يكفى فى المثال للفطرى المرأة التى تقبل توبتها و لو كانت عن فطرة كما ستعرف انتهى.

فأجاب عن اشكال التكليف باختيار كونه مكلّفا و عدم سقوط التكليف عنه، و أمّا لزوم تكليف ما لا يطاق ففيه أنه محال إذا كان ابتدائيا كما فى أمر الشارع المكلّف بالطيران مع عدم القدرة على ذلك، و أمّا إذا كان عدم القدرة و الامتناع بسوء اختياره فلا إشكال كما قيل: الممتنع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فهذا كان قد أوقع نفسه فى هذا المشكل خصوصا إذا كان قد بلغه أنّ أمر المرتدّ كذا و أنه لا تقبل توبته.

ثم ذكر أنه لو سلّم اقتضاء العقل قبول توبته و صحّة أعماله أمكن أن يخذله الله تعالى عن التوفيق للتوبة.

و هذا الكلام و إن كان قد ينقل ما يشابهه- معتبرا أو ضعيفا- عن على بن الحسين عليهما السلام بالنسبة ليزيد لعنه الله الا أن الإنصاف ضعف هذا الكلام و عدم صلاحيته جوابا عن الاشكال، فكيف يمكن ان يقال إن الله تعالى لا يوفق المرتد بالتوبة و مفروض البحث هو ما إذا تاب الى الله و أسلم و هل ما ذكره الا لخروج عن محل الكلام؟

كما أن ما ذكره أخيرا أيضا بالنسبة إلى القضاء ليس بتام و ذلك لأن الإجماع

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۳

قائم على لزوم قضاء صلوات أيام ردته و من المعلوم أنه لو لم تكن توبته مقبولة لما أمكنه ذلك أبدا، و ليس المقام مثل تكليف الكفار بالفروع لأن معنى ذلك أنه يجب عليهم الإتيان بالفروع بشرائطها، أى يجب عليهم ان يسلموا ثم يصلّوا و هذا ممكن جدّا بخلاف ما نحن فيه الذى قد أسلم، فبناء على عدم قبول توبته يستحيل تكليفه بالقضاء و إنما يصحّ ذلك و يتمّ على القول بقبول توبته كى يكون العمل منه صحيحا فهذا الإجماع بنفسه كاشف عن قبولها منه و أن كلّ ما كان واجبا على المسلم يجب عليه فى هذا الحال

ای بعد توبته.

و علی الجملهٔ فلاـ فرق بعدها بینه و بین سائر المکلفین، و الإجماع القائم علی وجوب قضاء الصلوات علی من تاب عن ارتداده عام فکیف یحمل علی خصوص المرأهٔ فی الفطری؟

لا یقال: ان الدلیل علی وجوب القضاء هو الإجماع و لا لسان له کی یتمسک بعمومه بل یؤخذ منه المتیقن [۱].

لأنا نقول إنهم قد تمسّکوا بالإجماع فی مورد المرتد مطلقا رجلا کان أو امرأهٔ فهو هنا ذو لسان لتمسّکهم به فی الموارد المختلفهٔ، و وجوب القضاء دلیل علی التکلیف و قبول التوبهٔ.

و علی الجملهٔ فعمومات التوبهٔ تقتضی قبول توبهٔ المرتد الفطری أیضا غایهٔ الأمر تخصیصها فی خصوص الأحکام الخاصهٔ، و هذه العمومات غیر مخصصهٔ.

لا یقال: انها مخصصهٔ کما قال الله تعالی فی قصهٔ فرعون: الآن و قد عصیت قبل و کنت من المفسدین «۱» «۲».

و ذلک لأن الآیهٔ واردهٔ بالنسبهٔ إلی فرعون و توبته بعد أن عاین الموت و من المعلوم أنه لا توبهٔ حینئذ لأنه قد فتح علیه باب الآخرهٔ و البحث فی التوبهٔ فی الدنیا

---

[۱] أورده هذا العبد.

---

(۱) سورهٔ یونس الآیهٔ ۹۱.

(۲) أورده هذا العبد.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۴

لا فی الآخرهٔ، فهذه الآیهٔ بنفسها دلیل علی عدم التخصیص و أن التوبهٔ مقبولهٔ مطلقا حتی بالنسبهٔ للمرتد [۱].

ثم إن صاحب الجواهر بعد ذکر المناقشات فی قبول توبهٔ المرتد الفطری قال:

و ما جاء من عموم التوبهٔ و هو إن لم یکن للأول للشهرهٔ المحکیهٔ و غیرها فلا أقل من الشک، و الأصل یقتضی عدم القبول انتهی.

أقول: یمکن أن یقال: ان المسلم و الکافر بنظر العرف موضوعان مختلفان فلا یجری فیه الاستصحاب.

[و لو قیل: إن الموضوع هو الرجل قبل التوبهٔ کافرا، و بعد التوبهٔ نشکّ فی بقاء کفره، و الاستصحاب یقتضی کفره، نقول: التائب من الذنب کمن لا ذنب له دلیل، و الأصل لا یعارضه بل لا اعتبار به بعده] [۲].

ما یعتبر فی الارتداد؟

قال المحقّق: یشترط فی الارتداد البلوغ و کمال العقل و الاختیار فلو اکره کان نطقه بالکفر لغوا و لو ادّعی الإکراه مع وجود الأمارهٔ قبل.

أقول: ظاهر العبارهٔ اعتبار هذه الصفات فی تحقّق الارتداد و صدقه فلو لم یکن من قال بالردّهٔ بالغا أو عاقلا أو مختارا بل کان صبیّا أو مجنونا أو مکرها فلم یتحقّق الردهٔ.

---

[۱] کذا افاده سیدنا الأستاذ الأکبر، و فی النفس شیء و ذلک لأنا نسئل: هل لا یکون هذا الشخص المشرف علی الموت مکلفا علی الصلاهٔ؟ فما هو صلاهٔ الغریق؟ و المفروض أن فرعون کان بحیث یشعر و یفهم و یتکلم و لذا قال: آمنت أنه لا إله إلا الذی آمنت به بنوا إسرائیل و انا من المسلمین:

یونس- ۹۰ فکیف لا یکون من باب التخصیص؟ و علی الجملهٔ فالظاهر أنه توبهٔ غیر مقبولهٔ.

هب أنه لا یکون من باب التخصیص فما یقال بالنسبهٔ إلی قوله تعالی: إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بَعْدَ إِیمانِهِمْ ثُمَّ ازْدادُوا کُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَ أُولئِکَ هُمُ الضّالُّونَ- آل عمران- ۹۰.

[۲] هذه القسمهٔ من دفتر مذکراته مد ظله العالی- نور الله مرقده.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۵

و هذا لیس بتامّ فإن الأمر فی الموارد الثلاثهٔ لیس علی نسق واحد بل هو مختلف قطعا و ذلک لأنّ الصبیّ یمکن ارتداده مع صباه بأن یرجع عمّا اعتقده من التوحید و الرسالهٔ بحیث لو سألناه: هل رجعت عمّا کنت علیه و عمّا کنت تقوله؟

لأجاب بقوله: نعم قد عدلت و رجعت، و أمّا المکره فلا یتحقق فی حقّه الردّهٔ حیث إن اعتقاده ثابت لا یزول و إنّما الممکن فی حقه هو التفوّه بکلمهٔ الردهٔ بل إجبار المؤمن علی الرجوع قلبا عن إیمانه و اعتقاده، کالتناقض فی الحقیقهٔ.

و علی الجملهٔ فلا یمکن إجبار أحد علی الرجوع عمّا یعتقده و إنّما الممکن هو الإجبار علی التکلم بکلمهٔ الکفر کما فی مورد عمّار رضوان الله علیه حیث إنه تکلم بها و قلبه مطمئن بالإیمان علی ما صرح به القرآن الکریم «۱» و المجنون أیضا لا یتحقق فیه الإیمان و الکفر و إنّما یحکم بإسلامه تبعا مثلا- فی قسم من الأحکام کالطهارهٔ بدنه و وجوب تجهیزاته و دفنه بعد موته و غیر ذلک من الأحکام.

و علی هذا فالمراد اعتبار الصفات المزبورهٔ فی الارتداد شرعا أو فی جریان أحکام المرتد فلا تجری تلک الأحکام کوجوب القتل و غیره إلا إذا کان بالغا.

و کیف کان فیعتبر فی إجراء أحکام المرتد البلوغ و ذلک لأدلهٔ رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم.

و خالف فی ذلک شیخ الطائفهٔ قدس سره فذهب إلی أن المراهق إذا ارتد بعد إسلامه یجری علیه الأحکام و ذلک للخبر الذی رواه من أن الصبی إذا بلغ عشر سنین أقیمت علیه الحدود التامهٔ و اقتصّ منه و نفذت وصیّته و عتقه.

و فیه أنه خبر مرسل لا یقاوم الأدلهٔ القویهٔ الدالهٔ علی رفع القلم عن الصبیّ، و إن کان المراد هو قلم المؤاخذهٔ و العقاب فإنها مترتبهٔ علی التکلیف فضلا عن کون المراد منه هو قلم التکلیف.

و أجاب عنه فی الجواهر بقوله: و لکن شذوذه و عدم صراحته و معارضته بما هو أقوی منه من وجوه یمنع من العمل به.

---

(۱) سورهٔ النحل الآیهٔ ۱۰۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۶

و قد یقال: کیف یکون الخبر شاذّا و الحال ان الشیخ الطوسی نسبه إلی الأصحاب قائلًا: روی أصحابنا أن الصبیّ إذا بلغ عشر سنین أقیمت علیه الحدود التامّهٔ. [۱].

و فیه مضافا إلی أن الخبر مرسل، أنه کیف روی الأصحاب کلّهم ذلک الخبر و لا- یوجد منه فی کتب المتأخرین عین و لا اثر فهل یمکن أن یکون الخبر قد رواه الأصحاب و لم ینقله أحد من المتأخرین؟ و لعلّه قدس سرّه الشریف وجد روایهٔ بعض الأصحاب له فنسبه إلی الأصحاب.

و أمّا الإشکال بأنّه أیّ إجمال فی الخبر بعد التصریح بأنّ الصبیّ الذی بلغ عشرا أقیمت علیه الحدود التامّهٔ [۲].

ففیه أنه و إن صرّح بإقامهٔ الحدود التامّهٔ المراد منها ما یقابل التعزیر إلا أنه لم یصرّح فیه بالارتداد، و المرتد، و حدّه، و الحاصل انه لا تصریح فیه بإقامهٔ حدّ الارتداد علیه.

و المراد من المعارضهٔ بالأقوی معارضهٔ هذه المرسلهٔ بالأدلّهٔ القویّهٔ الدّالهٔ علی اعتبار البلوغ فی الکفر و ترتب أحکامه، و علی هذا فلا

يقام الحدّ على الصبيّ لارتداده. نعم يعزّر كى يرتدع عن ذلك، و التعزير وظيفة الوليّ فإن عليه أن يؤدبه فليس التعزير دليلا على تكليف الصبى.

و بتعبير آخر: يعتبر فى إجراء أحكام الارتداد عدم الصباوة فلا يجرى الأحكام مع صدق المرتد على الصبى، و إنما الاختلاف فى غاية الصباوة فالمشهور على أنه يمتد الحكم إلى البلوغ، و ذهب الشيخ إلى إجراء الأحكام على المراهق و من بلغ عشرا و قد تقدم استدلاله و الجواب عنه. هذا.

---

[۱] أورده هذا العبد.

[۲] أورده هذا العبد و قد أجاب سيد مشايخنا بما قررناه و مع ذلك يرد أن (الحدود) جمع محلّى باللام و هو مفيد للعموم كما أن الشيخ صرح بذلك فى آخر كلامه قائلًا: و ذلك عام فى جميع الحدود. فراجع الخلاف كتاب اللقطة المسألة ۲۰.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۷

و أمّا العقل فهو أيضا معتبر فى إجراء أحكام المرتدّ فلا يقتل المجنون الذى أتى بالردة و هو ليس بمرتدّ واقعا فكما أن إسلامه لا يعتبر إسلاما كذلك كفره لا يعتبر كفرا، و إنّما هو محكوم بحكم المسلم و يعامل معه كذلك فيحكم بطهارة بدنه و حفظ نفسه و وجوب غسله و تجهيزه و دفنه بعد موته و إلا فلا عبرة بأقواله و أفعاله.

و لا فرق فيما ذكر من عدم تحقق الردة بين كون جنونه إطباقيا دائميا أو أدواريا يعرض و ينقطع بشرط صدور الردّة حال جنونه.

و من جملة الشرائط هو الاختيار فلا عبرة بردة المكره على ذلك و قد ذكرنا أن المكره لا يحصل منه الارتداد غاية الأمر أنه يكره على التلفظ باللفظ الخاص أو الفعل كذلك كما فى قصة عمّار فهو نظير من أكره فى نصف النهار على أن يقول بأنه فى ظلام الليل، فإن الإكراه على خلاف أمر واقعى مع اعتقاد القلب به غير معقول.

و الدليل على ذلك من الكتاب قوله تعالى: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ «۱».

و من السنة قوله صلى الله عليه و آله: رفع عن أمتى تسعة الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه. «۲» و على ذلك فللمكره أن يأتى بالأفعال أو الكلمات الدالة على الكفر و الصريحة فيه مطلقا حتى السب و البراءة.

نعم ورد النهى عن خصوص البراءة فى بعض الأخبار و الآثار [۱].

---

[۱] ففى الوسائل ج ۱۱ ب ۲۹ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ح ۸ عن مجالس ابن الشيخ عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

ستدعون إلى سبى فسبونى و تدعون إلى البراءة منى فمدّوا الرقاب فإنى على الفطرة.

---

(۱) سورة النحل الآية ۱۰۶.

(۲) توحيد الصدوق ص ۳۵۳.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۸

لكن لا بد من حملها و توجيهها على ضرب من التأويل و التوجيه [۱] أو أنّها

---

[۱] و أيضا عنه على بن على أخى دعبل الخزاعى عن على بن موسى الرضا عن أبيه عن آبائه عن على بن أبى طالب عليهم السلام أنه قال: إنكم ستعرضون على سبى فإن خفتم على أنفسكم فسبونى الا و إنكم ستعرضون على البراءة منى فلا تفعلوا فإنى على الفطرة. ح

.۹

و فی نهج البلاغة خطبة ۵۷ من کلام لأصحابه: أما إنه سیظهر علیکم بعدی رجل رحب البلعوم مندحق البطن یأکل ما یجد و یطلب ما لا- یجد فاقتلوه و لن تقتلوه الا و انه سیأمرکم بسبی و البراءة منی فأما السب فسبونی فإنه لی زکاة و لکم نجاة و أما البراءة فلا تتبرءوا منی فإنی ولدت علی الفطرة و سبقت إلی الإیمان و الهجرة.

و فی أنساب الأشراف للبلاذری ص ۱۱۹ عن شهاب مولی علی علیه السلام: و انکم مستعرضون علی سبی و البراءة منی فسبونی و لا تتبرءوا منی.

[۱] أقول: من جملة التوجیهات هو حمل البراءة المنهی عنها علی البراءة القلبیّة، و السبّ علی التلفظ بکلمة السبّ و اللعن کما و قد یجمع بهذا بین ما دلّ علی المنع عن البراءة و ما دلّ علی جوازها فیحمل البراءة المنهی عنها علی البراءة القلبیّة و المجوّزة علی اللفظیة. و هذا لا یساعد مذهب سیدنا الأستاذ و سیصرّح بذلک.

و منها ما ذکره ابن أبی الحدید من حمل البراءة علی اللفظیة إلا- أنه لمّا لم تطلق البراءة فی الکتاب الکریم إلا فی حق المشرکین کقوله تعالی: بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ.

و قوله عزّ و جلّ: أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ وَ رَسُولُهُ، فیحمل النهی فی کلامه علیه السلام علی أنّ التحریم فی البراءة أشدّ و إن کان الحکم فی کلّ من السب و البراءة التحریم.

و یرد علیه کما فی مرآة العقول ۹- ۱۷۷ ان النهی عن البراءة فی کلامه علیه السلام فی حال الإکراه و لا فرق کما یقول هو أیضا به بینهما فیه فیجوز البراءة کما یجوز السب.

و منها ان یحمل النهی علی التنزیه فیکون إظهار البراءة مکروها و الصبر علی القتل مستحبا.

و منها أن یکون کل من السب و البراءة مکروها مع الإکراه و شدّتها فی الثانی و یحمل الأمر بالسب فی کلامه علیه السلام علی الجواز و لو علی وجه الکراهة.

و قال الشهید قدس سره فی القواعد: التقیة تبیح کل شیء حتی إظهار الکفر و لو ترکها حینئذ اثم إلا فی هذا المقام [فی قتل المسلم] و مقام التبری عن أهل البیت علیهم السلام فإنه لا یأثم بترکها بل صبره إمّا مباح أو مستحب خصوصا إذا کان ممّن یتقدی به انتهی.

هذا کله مضافا إلی ورود خلاف فی ذلک الأخبار کما فی خبر مسعدة بن صدقة راجع الوسائل- ۱۱ باب ۲۹ من الأمر بالمعروف ح .۲

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۵۹

تطرح کما فی الجواهر للمعارضة بالأقوی من وجوه، قال: خصوصا بعد قوله تعالی: إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً. بل الظاهر وجوبه مع الخوف علی النفس أو الطرف نعم ینبغی له التوریة مع إمکانها انتهی.

و أما الجمع بحمل ما ورد من البراءة علی البراءة القلبیة و أما السب فهو من مقولة الألفاظ، فهو غیر وجیه و ذلک لمّا تقدم من عدم إمکان الإکراه علی خلاف ما اعتقده بالقلب.

ثم إنه کما لا عبرة بما یقع من المکره هکذا لا عبرة بما یقع من الغافل و الساهی و النائم و المغمی علیه من الأقوال و الأفعال المقتضیة للکفر لو وقعت من غیرهم.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

هكذا فى الجواهر ثم قال: بل لو ادعى عدم القصد إلى ما تلفظ به و إنما سبق به اللسان أو لغفلة من معناه أو عن أدائه إلى ما يقتضى الكفر أو السهو عن ذلك أو الحكاية عن الغير صدّق بلا يمين إذا لم يعلم كذبه.

و استدل على ذلك بثلاثة وجوه: الأصل و الاحتياط و الشبهة. و المراد من الأصل هو الاستصحاب فإنه جار بالنسبة إلى ما كان عليه من الإيمان.

و أما الشبهة فلعدم العلم بإباحة دمه و جواز قتله و بذلك يدرء الحدّ.

و امّا الاحتياط فهو لا يخلو عن إجمال أو إشكال لأن المراد منه لو كان هو الاحتفاظ على الدماء و عدم التهجم فيها فهو متفرع على إحراز الأهمية بالنسبة إلى إجراء حدّ المرتدّ و لم يحرز ذلك بل لعله يستفاد العكس أى إن التفوه بكلمة الكفر أعظم الأشياء و أهم من كل شيء حتى من حفظ النفس، و على الجملة فهنا واجبان مستقلان يتردد الأمر بينهما و يدور امره بين وجوب حفظ نفسه و وجوب قتله، و لا يمكن الاحتياط و الحال هذه.

و كما أن جواز قتله مشكوك كذلك وجوب حفظه مشكوك لدوران أمره بين كونه مسلما أو مرتدا.

و إن كان المراد من الاحتياط هو قاعدة الدرء فلا وجه لعده شيئا آخر و وجها مستقلا.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۰

ثم تعرض هنا لفرع آخر بقوله: بل لعلّ من ذلك ما يصدر عند الغضب الذى لا يملك نفسه معه.

و فى كلامه هنا أيضا نوع إجمال فلا يتّضح مراده من عدم ملك نفسه كاملا فإن كان المراد صيرورته من الغضب بحيث لم يدر ما يقول و لا يشعر ما يتكلم به كوقوع الإنسان بسبب حدوث الزلزلة على أحد و قتل الثانى به فهو صحيح فلا يترتب عليه أثر.

لكن قلّما يتفق ذلك جدّا، و امّا لو لم يكن المراد خصوص ذلك و أراد الأعم منه و ما كان دون ذلك فيشكل الحكم بأنه لا يترتب عليه الآثار، فان كل من يتفوه بالكلمات الخبيثة الموجبة للرد فإن غضبه و شدة فوران نفسه حمله على التلفظ بذلك كما ان من يأتى بالفعل الموجب للردّة فإن شدة غيظه حملته على ذلك و ليس كلّ أحد كالإمام أمير المؤمنين عليه السلام الذى كان حاكما و غالبا على نفسه عند غضبه فيترك عمرو بن عبد ود و لا يقتله كى يخمد ثورة نفسه غضبا عليه فيقتله خالصا لله تعالى [۱] «۱».

و لو كان الأمر كذلك لوجب إحراز عدم كونه مسلوب الاختيار حتى يقتل و كيف لا يقال بذلك فى باب القصاص؟! ثم إنه لو سلم ان المراد هو الاحتمال الأول فالذى يشكل الأمر هو أنه يصعب جدا تشخيص ذلك فمن أين يقطع بأنه بلغ فى غضبه الى ان لم يبق له الاختيار.

نعم لو ثبت و تحقق ذلك لتم ما أفاده.

و كيف كان فما ورد فى بعض الأخبار محمول على هذا المعنى فعن على بن عطية عن أبى عبد الله عليه السلام قال: كنت عنده و سأله رجل عن رجل يجيء

---

[۱] أقول: يمكن أن يكون المراد من الاحتياط هو أن الأمر دائر بين حق الناس و حق الله تعالى فان قتل المرتد حق الله و حفظ نفس المسلم حق الناس فهنا لو كان هو مسلما واقعا و لم يصر مرتدا فيجب حفظ نفسه و هو حقه و ان كان مرتدا يجب قتله لحق الله و التقدم لحق الناس.

---

(۱) قد مر ذكره فى ج ۲ من الدر المنضود ص ۲۹۱.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۱

منه الشيء على جهة غضب، يؤاخذه الله به؟ فقال: الله أكرم من أن يستغلق عبده- و فى نسخة يستقلق عبده- [۱].

فی ادعاء الإکراه

قال المحقق: و لو ادعى الإکراه مع وجود الأمارة قبل.

أقول: و الأمارة مثل کونه أسیرا بید الکفار أو کان مخالطا لهم و الظاهر هو الإکتفاء بمجرد قوله و ادّعائه و إن لم یقرنه الإمارة و ذلک لأنه شیء متعلق به و هو بنفسه یوجب الشبهة کما قد استدلّ على المطلب بحقن الدم و استصحاب الإسلام و درء الحدّ بالشبهة.

و مقتضى التقیید بوجود الأمارة هو الإشکال مع عدمها کما أن العلامة أعلى الله مقامه استشکل فیه و ان کان فرضه لیس هو عین محل البحث قال فی القواعد: و لو شهد بردته اثنان فقال: کذبا لم یسمع منه و لو قال: کنت مکرها فإن ظهرت علامة الإکراه کالأسیر قبل و إلا ففی القبول نظر أقربه العدم.

ترى أنه استشکل فیما إذا ادعى الإکراه بلا أمارة و قرب عدم القبول و وجه الإشکال أن ترجیح حقن الدم و استصحاب الإسلام و درء الحد بالشبهة یقتضی

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ ب ۲۸ من أبواب حد القذف ح ۱ و قوله: یستغلق عبده ای یکلفه و یجبره فیما لم یکن له فیه اختیار، و عن القاموس: استغلقنی فی بیعته، لم یجعل لی خیارا فی رده.

و یمکن رجوع الاستغلاق بمعنى الاضطراب إلى الأول.

ثم إن صاحب الجواهر تعرض هنا لنکتة لم یتعرض لها سیدنا الأستاذ دام ظله- قدس الله روحه- فی الدرس و هی أن ما ورد من أن الغضب یفسد الإیمان محمول على ما یقع منه مختارا لأجل الغضب لا ما یشمل الفرض المزبور انتهى.

و إنی أظن أن مثل هذه الأخبار لیس من الاخبار الفقهیة فلیس المراد من إفساد الإیمان الارتداد کی یحتاج إلى التوجیه بل هو من الأخبار الأخلاقیة فإن الغضب یؤثر قلیلا قلیلا إلى أن یئول الأمر إلى زوال الإیمان عن قلب الغضبان.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۲

القبول، و من ناحیة أخرى إن دعواه تتضمن تکذیب الشهود حیث إنهم قد شهدوا بالارتداد و هو یستلزم الاختیار إذ هو شرطه و لا ردة مع الإکراه.

ثم قال: و لو نقل الشاهد لفظا فقال: صدق لکنی کنت مکرها قبل إذ لیس فیه تکذیب. انتهى.

فان اللفظ یحتمل ان یکون ناشیا عن الاختیار و عن الإکراه بلا فرق بین ما إذا لاح امارة الإکراه أم لا، إلا إذا علم بانتفاء الإکراه أو ثبت عدم کونه مکرها بالبینة، و الأصل و الاحتیاط و الشبهة تمنع من التهجّم على قتله، و ان کان ما ذکرناه فی الاحتیاط سابقا یجری هنا أیضا.

هذا إذا شهدا باللفظة، و اما إذا شهدا بنفس الارتداد فمقتضی ما ذکره فی القواعد هو الإشکال فی قبول ادّعائه الإکراه مع عدم أمارة على الإکراه.

و استشکل فی الجواهر بل قوى القبول إذا لم یکذب الشاهدین بأن ادّعى سببا خفیّا لم تعلم به البینة و کان مستند شهادتهما الأخذ بظاهر الحال.

أقول: و الحق ان ما أفاده صاحب الجواهر أقرب إلى الصواب بحسب الظاهر بالنسبة إلى ما قاله العلامة أعلى الله مقامه فإن الشهادة بالردة و ان کانت شهادة بالمسبب إلا أنها بالآخرة تئول إلى الشهادة باللفظ أو الفعل فیجری فیها ما یجری فی الشهادة على اللفظة فإذا لم یکذب الشاهدین صریحا بل ادعى الإکراه فإنه یقبل قوله لإمکان وقوع الإکراه و استناده إلى سبب خفی عن الشاهدین، و الحدود تدرء بالشبهات.

ثم إنه إذا ثبت کونه مکرها فهل یفتقر بعد ذلک إلی تجدید الإسلام؟ الحق کما أنهم ذکروه عدم الافتقار إلیه و ذلک لعدم تحقق الارتداد منه کی یحتاج إلی تجدید الإسلام حیث إن عبارة المکره کالعدم و لفظه مثل لفظ بعت الذی قاله المکره فکما أنه لا یحتاج إلی قوله: فسخت، بعد ذلک لعدم وقوع البیع بعد حتی یحتاج فی رفعه إلی الفسخ کذلک فی المقام لم یصر مرتدا بلفظه الذی ألقاه حتی یفتقر إلی کلمة الإسلام و لا موقع لعرضها علیه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۳

و لو عرض علیه تجدید الإسلام فأبی عن ذلک فما یصنع به؟

قال العلامة فی القواعد: و لو امتنع من تجدیده حیث عرض علیه دل علی اختیاره فی الردة.

یعنی إنه لو لم یکن ارتداده عن اختیار فلما ذا یأبی عن التجدید حینئذ؟ ورد علیه صاحب الجواهر و هو الحق و ذلک لأنه ربما لا یخلو تجدیده الإسلام عن إقرار ضمنی بأنه قد ارتد سابقا و هو عار علیه و لذا یمتنع عن ذلک فلم یبق الا لفظ صدر منه و هو لغو بحکم الشرع فلا یتعقبه شیء و هذا واضح.

و علی الجملة فهو کسائر المسلمین فکما لا یستدعی المسلم أن یقرّ بالشهادتین کذلک لا یستدعی هذا الذی أدی الکلمة الخبیثة مکرها.

الکلام فی المرأة

قال المحقق: و لا تقتل المرأة بالردة بل تحبس دائما و إن کانت مولودة علی الفطرة و تضرب أوقات الصلاة.

أقول: و فی الجواهر بالنسبة إلی عدم قتلها: إجماعا بقسیمه و نصوصا و علی هذا فالإجماع المحصل و المنقول قائم علی عدم قتلها بالردة کما أن الاخبار صریحة فی ذلک، و قد أوردها فی الوسائل تحت عنوان: باب أن المرأة المرتدة لا تقتل بل تحبس و تضرب و یضیق علیها.

محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن یعقوب بن یزید عن ابن أبی عمیر عن حمّاد عن أبی عبد الله علیه السلام فی المرتدة عن الإسلام قال: لا تقتل و تستخدم خدمة شدیدة و تمنع الطعام و الشراب الا ما یمسک نفسها و تلبس خشن الثیاب و تضرب علی الصلوات «۱».

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد المرتد ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۴

قوله: و تضرب علی الصلاة، و إن کان یحتمل أن یکون المراد به ضربها عقوبة إلا أن الظاهر منه ضربها کی تتوب و ترجع.

عن غیاث بن إبراهیم عن أبیه عن علی علیه السلام قال: إذا ارتدت المرأة عن الإسلام لم تقتل و لکن تحبس أبدا «۱».

و هذه صریحة فی لزوم حبسها أبدا.

و عن حریز عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا یخلد فی السجن إلا ثلاثة:

الذی یمسک علی الموت و المرأة ترتد عن الإسلام و السارق بعد قطع الید و الرجل [۱].

عن عبّاد بن صهیب عن أبی عبد الله علیه السلام قال: المرتد یستتاب فان تاب و إلا قتل، و المرأة تستتاب فإن تابت و إلا حبست فی السجن و أضرّ بها «۲».

عن ابن محبوب عن غیر واحد من أصحابنا عن أبی جعفر و أبی عبد الله علیهما السلام فی المرتد یستتاب فإن تاب و الا قتل و المرأة إذا ارتدت عن الإسلام استتیب فإن تابت و إلا خلدت فی السجن و ضیق علیها فی حبسها «۳».

نعم هنا روایة تخالف الأخبار المتقدمة و هی روایة محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی ولیدة کانت نصرانیة فأسلمت و ولدت لسیدها ثم إن سیدها مات و أوصی بها عتاقة السریة علی عهد

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد المرتد ح ۳ و رواها الشیخ فی التهذیب ۱۰- ۱۴۴ و فی الکافی ۷- ۲۷۰ إلا أن فیه: الذی یمثل (بدل یمسک) و فی الفقیه ۳- ۳۱ و فیه: الذی یمسک علی الموت یحفظه حتی یقتل.

أقول: فهذه الجملة التی زیدت فی الفقیه بیان ل یمسک ای أمسک حتی قتله آخر. و فی قصاص الشرائع: و لو أمسک واحد و قتل الآخر فالقود علی القاتل دون الممسک لکنّ الممسک یحبس أبدا.

و فی الوافی ۲- ۷۱ من الحدود یمسک علی الموت ای یمسک إنسانا حتی یقتله آخر بغیر حق.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد المرتد ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد المرتد ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد المرتد ح ۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۵

عمر فنکحت نصرانیا دیرانیا و تنصرت فولدت منه ولدین و حبلت بالثالث فقضی فیها أن یعرض علیها الإسلام فعرض علیها الإسلام فأبت فقال: ما ولدت من ولد نصرانیا فهم عبید لا فیهم الذی ولدت لسیدها الأول و انا أحبسها حتی تضع ولدها فإذا ولدت قتلتها «۱».

لکن هذه الروایة مشتملة علی ما لا یوافق القواعد مثل صیرورة ما ولدت بعد أن صارت. نصرانیة عبیدا لا فیهم أی الذی ولدت فی حال الإسلام و لا وجه لذلک ظاهرا فإنها حین مات سیدها فحیث کانت مسلمة فهی تعتق من سهم إرث ولدها و إن لم یکن المولی اوصی بعتقها فبعد ذلک و ان تنصرت و ارتدت فهی حرة و لا وجه لصیرورة أولادها عبیدا أصلا هذا.

و من جملة ما فیها من الخلاف هو قتلها بعد وضع حملها مع أن المرتدة لا تقتل و لذا قال الشیخ الطائفة فی التهذیب ج ۱- ۱۴۳ بعد نقلها: قال محمد بن الحسن: هذا الحکم مقصور علی القضیة التی فصلها أمیر المؤمنین علیه السلام و لا یتعدی الی غیرها لأنه لا یمتنع أن یکون هو علیه السلام رای قتلها صلاحا لارتدادها و تزویجها و لعلها کانت تزوّجت بمسلم ثم ارتدت و تزوّجت فاستحقت القتل لذلک و لامتناعها من الرجوع إلی الإسلام. فأما الحکم فی المرتدة فهو أن تحبس أبدا إذا لم ترجع إلی الإسلام [۱].

فقد وجه قتلها بأنها تزوّجت مع کونها ذات بعل. وهب انه حمل هذا علی ما ذکره فما هو الوجه فی رقیّة الإخوة لأخیهم؟ [۲].

---

[۱] کما أنه قدس سره قال فی الاستبصار- ۴- ۲۵۶ بعد ذکر الخبر: إنه لا ینافی الأخبار الأولة لأن هذا الخبر إنما وجب فیه قتلها لأنها ارتدت عن الإسلام و تزوجت کافرا فلأجل ذلک وجب علیها القتل و لم لم یکن تزوجت کان حکمها أن تخلد فی الحبس حسب ما تضمنته الروایات الأولة.

[۲] أقول: ان الشیخ روی هذا الخبر فی باب الحدود من التهذیب فی حدّ المرتدّ و المرتدّة.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ من أبواب حد المرتد ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۶

و علی الجملة فهذه الروایة ممّا لا بدّ ان یقال فیها بأن علمها عند أهلها فیرد علمها إلیهم صلوات الله علیهم أجمعین و لعله کانت القضیة متضمنة لجهات لم تذکر فی هذه الروایة و کان الحکم بلحاظها علی حسب القاعدة.

و أمّا الروايات الأخرى فهى متفقة على عدم قتلها بل تحبس دائما.

نعم هنا بحث و هو انه هل تحبس إلى أن تتوب أو أنها تحبس دائما بأن يكون الحبس الأبد حدها؟

مقتضى عدم كون الحبس مغيى بالتوبة فى هذه الروايات الشريفة هو الثانى فراجع رواية حماد و غياث و حريز و غيرها.

و قد وقع النزاع فى هذا المطلب بين علمى الفقه الشهيد الثانى و صاحب الجواهر.

فقال الأول بأنه ليس فى هذه الأخبار ما يقتضى قبول توبتها فى الحالين و الخبر الأول- صحيحة الحسن بن محبوب- كما تضمّن توبتها تضمن قبول توبة المرتد المذكر و لو حمل المرتد الذكر على الملى فيرد عليه ورود مثل ذلك فى المرأة أيضا بأن يقال بان قبول التوبة منها مختصة بما إذا كانت ملية، قال رحمه الله: فيمكن

و قال المجلسى فى ذيله فى كتاب ملاذ الأخيار ۱۶- ۲۸۵: صحيح و قد مرّ القول فيه انتهى و كذا فى باب إرث المرتدّ من كتاب الإرث.

و قال فى الملاذ ۱۵- ۴۰۶: موثق، و قد مضى فى آخر باب السرارى و ملك الأيمان و هناك: فأصابها عتاق السرية و هو الظاهر و عمل بمضمونه الشيخ فى النهاية و ردّه ابن إدريس. و قال فى القاموس:

الدارى العطار منسوب إلى دارين قرية بالبحرين بها سوق يحمل المسك من الهند إليها. و كذا فى باب السرارى و ملك الأيمان. و قال فى ذيله فى الملاذ ج ۱۳ ص ۴۱۹: موثق و قال فى القاموس:

الدارى العطّار منسوب إلى دارن جزيرة بالبحرين بها سوق يحمل المسك من الهند إليها انتهى.

و قال فى المختلف: قال الشيخ فى النهاية: ان أعتق الرجل أمّ ولده فارتدت بعد ذلك و تزوّجت رجلا ذميا و رزقت منه أولادا كان أولادها الذمى رقّا للذى أعتقها فإن لم يكن حيا كانوا رقا لأولاده و يعرض عليها الإسلام فإن رجعت و إلا وجب.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج‌۳، ص: ۳۶۷

حمل الأخبار الدالة على حبسها دائما من غير تفصيل على الفطرية بأن يجعل (يحمل ظ) ذلك على حدّها من غير أن يقبل توبتها كما لا يقبل توبته إلخ.

و قال صاحب الجواهر رضوان الله عليه بان الأنسب حملها- اى الأخبار الدالة على حبسها دائما- على عدم التوبة بقرينة الخبرين المجبورين بالعمل- مرسل ابن محبوب و خبر عباد بن صهيب- قال: و لا ينافى اشتمالها على قبول توبة المرتد الذكر المحمول على الملى كغيرهما من النصوص المعتضدة بالعمل أيضا.

انتهى.

و الظاهر أن الحق معه فإن ما دل على قبول توبة المرأة المرتدة مطلقا بعد الاستتابة أظهر من كون صدر الخبرين فى المرتد مطلقا شاملا للفطرى و الملى الذى لا بد من حمله على الملى، فلا وجه لحمل الجملة الأخيرة الواردة فى المرأة و استتابتها و قبول توبتها على الملية بل يبقى الذيل على إطلاقه فالمرأة المرتدة تقبل توبتها.

و أما مناسبة الحكم و الموضوع و أن المرتد الذكر يفرق بين قسميه و كان حكم الفطرى أشد من الملى حيث كان يقتل الفطرى بلا استتابة فهنا أيضا يكون حكم المرتدة الفطرية أشد من الملية و حيث ثبت عدم قتلها مطلقا فيحكم بان الفطرية محكومة بالحبس الدائم و لا تنفعها التوبة بخلاف الملية فإنها تستتاب و تقبل توبتها و يخلى سبيلها كما يؤيد ذلك حمل صدر الخبرين على الملى، و المسألة أى قبول توبتها مطلقا ليست قطعية إجماعية كما هو مقتضى تعبير العلامة فى التحرير ب «الوجه القبول» كما ذكر ذلك فى المسالك و كشف اللثام.

ففيه أن التقديم مع التصرّف فى إطلاق المرتدّ هنا و تقييده بالمليّ و كون المرتدّة باقية على إطلاقها و ذلك للتصريح بالتفاوت بين

الفطریّ و الملیّ فی سائر الأخبار إذا کان رجلا و کون الشهرة علی ذلک.

هذا کلّه بالنسبة للرجل و أمّا الخنثی المشکل ففی الجواهر: قد یقال: إنّ مقتضی

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۸

کون الحدّین من قبیل المتباینین هو التخییر بینهما لا الإلحاق بالمرأة کما جزم به بعض الأفاضل، و لا ینافی ذلک تعلیق الحکم علی الولادة علی الفطرة المعلوم عدم سیاقها لنحو ذلک انتهی.

أقول: مقتضی کون الحدّین من قبیل المتباینین هو التخییر بینهما لا الإلحاق بالمرأة فإنّ قاعدة الشبهة غیر جاریة مع العلم الإجمالی بأحد الحدّین اللهم إلا أن یعلم کون حفظ النفس أهمّ فهناک یصحّ الإلحاق [إلا أن یقال إن حفظ النفس بهذه الکیفیة و العذاب لیس بأهمّ من القتل فالمتعین التخییر] [۱].

و أما درء الحدّ بالشبهة فربّما یقتضی عدم إجراء حدّ علیه أصلا و هو إن کان لا بأس به لو قلنا بکون الخنثی طبیعة ثالثة لکنّه خلاف ما علیه الأصحاب.

---

[۱] لعل وجهه أنه خلاف مفهوم الحصر فی قوله تعالی: یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ إِناثاً وَ یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ الذُّکُورَ. الشوری- ۴۹ و قوله تعالی: خَلَقَ الزَّوْجَیْنِ الذَّکَرَ وَ الْأُنْثی. النجم- ۴۵.

ثم إنی أقول: و یحتمل القرعة فی تعیین أحدهما. کما و أنه یحتمل الحاقة بالذکر کما عن ظاهر عبارة الروضة ۲- ۳۷۰ و فی إلحاق الخنثی بالرجل و المرأة وجهان تقدما فی الإرث و أن الأظهر إلحاقه بالمرأة.

و قال فی أوائل الإرث ص ۲۹۰ عند ذکر حکم المرأة المرتدة و أنه لا تقتل: و کذلک الخنثی للشک فی ذکوریته المسلطة علی قتله. و یحتمل أن یلحقه حکم الرجل لعموم قوله صلی الله علیه و آله: من بدل دینه فاقتلوه. خرج منه المرأة فیبقی الباقی داخلا فی العموم إذ لا نص علی الخنثی بخصوصه و هذا متجه لو لا أن الحدود تدرء بالشبهات.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۶۹

فی المرتد الملیّ

قال المحقق: القسم الثانی من أسلم عن کفر ثمّ ارتدّ فهذا یستتاب فإن امتنع قتل و استتابته واجبة و کم یستتاب؟ قیل ثلاثة أیّام و قیل القدر الذی یمکن معه الرجوع و الأول مرویّ و هو حسن لما فیه من التأنّی لإزالة عذره.

أقول: الکلام هنا فی المرتدّ الملیّ أمّا عدم قتله من أول الأمر و إنّما یقتل إذا امتنع عن التوبة بعد الاستتابة ففی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه مضافا الی النصوص التی تقدم بعضها.

و قد تقدم بعض الروایات الدالّة علی ذلک فراجع، مضافا إلی قیام الإجماع من المحصّل و المنقول علی ذلک.

و أمّا أنّ الاستتابة واجبة فقد خالف فی ذلک أبو حنیفة و الشافعی فی أحد قولیه حیث استحبها.

و قد استدلّ هو بقوله صلی الله علیه و آله و سلم: من بدل دینه فاقتلوه «۱».

و استدلّ القائل بالوجوب بالأمر بها فی الروایات و هو یفید الوجوب، و بالاحتیاط فی باب الدماء.

و أما النبوی فهو تعبد بما بعد الاستتابة فی الملیّ بسبب تلک الروایات الآمرة بالاستتابة و عمل الأصحاب فالقتل یقید بالامتناع عن التوبة.

و امّا زمانها ففی الشرائع القول بتحدیدها بثلاثة أیام و ذهب الشیخ و متابعوه إلی أنه یمهل بمقدار یمکن معه الرجوع.

و یدلّ علی الأول ما رواه الکلینی و الشیخ عن مسمع بن عبد الملک عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیها السلام:

المرتدّ عن الإسلام تعزل عنه امرأته و لا تؤكل ذبيحته و يستتاب ثلاثة أيام فإن تاب و إلا قتل يوم الرابع «۲».

---

(۱) مستدرك الوسائل باب ۱ من أبواب حد المرتد ح ۲.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المرتد ح ۵.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۰

لكن الروايـة رواها الشيخ بطريق ضـعيف جدا إلا أنّ المحقّق استـحسن هـذا القول لما ذكره من التأنّی لإزالـة عـذره فإنه من الممكن عروض شبهة له فعدم التهجم على الدماء يقتضی ذلك، و حفظ النفس أهمّ من إجراء الحدّ فيمهل ثلاثة أيام.

أقول: و الاستصحاب أيضا يقتضی عدم جواز قتله قبلها: فإنه كان محقون الدم و كان لا يجوز قتله و الآن نشك فی ذلك فهو بعد باق على كونه مصون الدم.

و أما الموضوع فهو هذا الشخص فلا يتفاوت بتفاوت الأحوال.

و اما القول الآخر فمستنده إطلاق الأدلّة.

فعن علی بن جعفر عن أخيه عليه السلام فی حديث قال: قلت: فنصرانی أسلم ثم ارتد؟ قال: يستتاب فان رجع و الا قتل «۱».

عن غير واحد من أصحابنا عن أبی جعفر و أبی عبد الله عليهما السلام فی المرتد يستتاب فإن تاب و إلا قتل «۲».

و هی محمولة على الملیّ.

و عن جميل بن درّاج و غيره من أحدهما عليهما السلام فی رجل رجع عن الإسلام فقال: يستتاب فإن تاب و إلا قتل «۳».

و هی أيضا محمولة على الملیّ.

عن جابر عن أبی عبد الله عليه السلام قال: أتی أمير المؤمنين عليه السلام برجل من بنی ثعلبة قد تنصّر بعد إسلامه فشهدوا عليه فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

ما يقول هؤلاء الشـهود؟ فقال: صدقوا و أنا أرجع إلى الإسـلام فقال: أما إنّك لو كذّبت الشـهود لضـربت عنقك و قد قبلت منك فلا تعد فإنّك إن رجعت لم اقبل منك رجوعا بعده «۴».

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المرتد ح ۱.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المرتد ح ۲.

(۳) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المرتد ح ۳.

(۴) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المرتد ح ۴.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۱

هذا لكن التقديم مع قول الثلاثة لما ذكرناه.

و قال العلامة فی القواعد: و لو قال: حلّوا شبهتی، أحتمل الإنظار إلى أن تحل شبهته و إلزامه التوبة فی الحال ثم يكشف له. انتهی.

أمـا الأول أی احتمال الإمهال إلى حلّ شـبهته فهو (كما فی كشف اللثام) لوجوب حلّ شـبهته و كون التكليف بالإيمان مع الشـبهة من التكليف بما لا يطاق.

و أمّا الثانی أی احتمال إلزامه بالتوبـة فورا فلوجوب التوبة على الفور، و الكشف و إن وجب فورا أيضا لكنّه يسـتدعی مهلة و ربّما طال زمانه، و يكفی فی الحكم بإسلامه التوبة ظاهرا و إن كانت الشبهة تأبی الاعتقاد و لا تجامعه و أيضا ربّما لا يأبی الاعتقاد تقليدا [۱].

و أورد عليه فی الجواهر بقوله: و فيه أن ذلك كلّه مناف لإطلاق ما دلّ على قتله مع عـدم التوبة نصا و فتوى و لعلّه لعدم معذوريته فی

الشبهة.

و هذا لبیان إلزامه بالتوبة فورا و لزوم قتله مع عدم توبته و علّل ذلک بعدم کونه معذورا فی الشبهة.

بیانه أنه لم یحقق کاملا حتی یستقر أرکان إیمانه و یرتفع من الأول أنواع الشبهة فإن الإسلام کان من الاستحکام و المتانة بحیث لو دقق فیه النظر و جدّ و اجتهد فی الاستدلال لوصل الی مدارج الیقین و بلغ أفق الاطمئنان بحیث لا تعریه الشکوک و لا یعرضه التردد فإذا رأینا أنه وقع فی الشبهة فهو دلیل علی أنه لم یبذل جهده فی النظر و الاستدلال فلیس معذورا فی حصول الشبهات لعدم استفراغ وسعه فی تحصیل الاعتقاد الجازم و الإیمان المصون عن الخطأ و الخطل و الشبهة و الزلل فهو جدیر بأن یغلّظ فی حقّه.

---

[۱] و قال فخر المحققین فی شرحه: وجه الأول ان حل شبهته واجب فیجب الانظار لإزالة عذره و وجه الثانی ان وجوب الرجوع و الإقرار بالإسلام علی الفور واجب مضیق فلا ینافی وجوب حل الشبهة لإمکان أن یأتی بالإسلام ثم یحل شبهة و هو الأقوی عندی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۲

نعم الاحتیاط و مراعاة أمر الدماء یقتضی إمهاله إلی ثلاثة أیام.

و أما الإشکال بأنه کیف یکلف بالتوبة مع أنّه یمکن عدم ارتفاع شکّه و شبهته؟ و هل یمکن التوبة و قبول الإسلام مع بقاء الشبهة فی صفحة قلبه؟.

ففیه أنه و إن صح ما ذکر من إمکان عدم رفع شبهته بل و ربّما تبقی و لا تزول إلی مدة مدیدة إلا أن التوبة فی الظاهر ممکنة له و فی الحقیقة یمکن له کالمنافقین الذین شهد الله بکذبهم فی شهادتهم بالتوحید و الرسالة إلا أنهم مصونون باعترافهم و إقرارهم فی الظاهر و علی هذا فیجب علیه أن یتوب و یظهر الشهادتین و إن لم تزل شبهته و طال الزمان علی هذا.

و أمّا إمهاله فی شبهته مع عدم إقراره بالإسلام فهو خلاف مبناهم و علی هذا فلو أقر و تاب فإنه یصان بذلک دمه و إلا فإنه یقتل، غایة الأمر أنه یؤخر الأمر إلی ثلاثة أیام و یمهل فی خلالها.

نعم یظهر من بعض الروایات أنه لا مهلة أصلا و إنما تعرض علیه التوبة فإن تاب و إلا یقتل.

فعن معاویة بن عمار عن أبیه عن أبی الطفیل أن بنی ناجیة قوما کانوا یسکنون الأسیاف و کانوا قوما یدعون فی قریش نسبا و کانوا نصاری فأسلموا ثم رجعوا عن الإسلام فبعث أمیر المؤمنین علیه السلام معقل بن قیس التمیمی فخرجنا معه فلما انتهینا إلی القوم جعل بیننا و بینه أمارة فقال: إذا وضعت یدی علی رأسی فضعوا فیهم السلاح فأتاهم فقال: ما أنتم علیه؟ فخرجت طائفة فقالوا نحن نصاری فأسلمنا لا نعلم دینا خیرا من دیننا فنحن علیه و قالت طائفة: نحن کنا نصاری ثم أسلمنا ثم عرفنا إنه لا خیر فی الدین الذی کنا علیه فرجعنا إلیه فدعاهم إلی الإسلام ثلاث مرات فأبوا فوضع یده علی رأسه قال: فقتل مقاتلیهم و سبی ذراریهم فأتی بهم علیا علیه السلام فاشتراهم مصقلة بن هبیرة بمأة الف درهم فأعتقهم و حمل إلی علی علیه الصلاة و السلام خمسین ألفا فأبی أن یقبلها

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۳

قال: فخرج بها فدفنها فی داره و لحق بمعاویة قال: فخرب أمیر المؤمنین علیه السلام داره و أجاز عتقهم [۱].

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المرتد ح ۶. ثم لا یخفی أن الأسیاف جمع سیف بالکسر و هو ساحل البحر، ذکره فی الوافی.

و قال المجلسی فی الملاذ ج ۱۶- ص ۲۷۶: مجهول. قوله: یسکنون الأسیاف ای السواحل، قال فی النهایة: سیف البحر سائله. ثم قال المجلسی: قد أوردت هذه القصة بطولها فی کتاب الفتن من کتابنا الکبیر، و ساق إلی قوله: قیل لعلی علیه السلام حین هرب مصقلة سبوا و لم تستوف أثمانهم فی الرق فقال فقال: لیس ذلک فی القضاء بحق، قد عتقوا إذا أعتقهم الذی اشتراهم فصار مالی دینا علی

الـذی اشتراه. قوله: فـأبی أن یقبلهـا لنقص الثمن و کـأنه لعلمه علیه السـلام بأنه کان قادرا علی أکثر من ذلک و أراد أن یصالـح بهـذا المبلغ.

و فی فتن البحار ص ۵۶۹: قیل لعلی علیه السـلام حین هرب مصـقلة: اردد الذین سبوا و لم یستوف أثمانهم فی الرق فقال: لیس ذلک فی القضاء بحق قد عتقوا الی آخر مثل ما نقلناه عن الملاذ.

و فی نهج البلاغة خطبة ۴۴: من کلام له علیه السـلام لما هرب مصقلة بن هبیرة الشیبانی إلی معاویة و کان قد ابتاع سبی بنی ناجیة من عامـل أمیر المؤمنین علیه السـلام و أعتقه فلمـا طـالبه بالمـال خـاص به و هرب إلی الشام: قبـح الله مصـقلة فعل فعل السادات و فر فرار العبید فما أنطق مادحه حتی أسکته و لا صدق واصفه حتی بکته و لو أقام لأخذنا میسوره و انتظرنا بماله و فوره. التبکیت یعنی التقریع.

و فی مروج الـذهب ج ۲ ص ۴۱۹ فقال علی: قبـح الله مصـقلة فعل فعل السـید و فر فرار العبیـد، لو أقام أخذنا ما قدرنا علی أخذه فإن أعسر أنظرناه و إن عجز لم نأخذه- لم نؤاخذه- بشیء و أنفذ العتق و فی ذلک یقول مصقلة:

ترکت لنساء الحی بکر بن وائل و أعتقت سبیا من لؤی بن غالب

و فارقت خیر الناس بعد محمد لمال قلیل لا محالة ذاهب

و قد نقل المجلسی فی الفتن ص ۵۶۹: و اقبل معقل إلی أمیر المؤمنین فأخبره بما کان من الأمر فقال:

أحسـنت و أصـبت و وفقت، و انتظر علی علیه السلام مصقلة أن یبعث بالمال فأبطأ به و بلغ علیا علیه السلام أن مصقلة خلی الأساری و لم یسـألهم أن یعینوه فی فکاک أنفسـهم بشـیء. ثم کتب الیه اما بعـد فإن من أعظم الجنایـة خیانـة الأمـة و أعظم الغش غش الإمام و عنـدک من حق المسـلمین خمسـمائة الف درهم فـابعث بهـا إلی حین یأتیـک رسولی و إلاـ فاقبـل إلی حین تنظر فی کتـابی فإنی قد تقدمت إلی رسولی أن لا یدعک ساعة واحدة بعد قدومه علیک إلا ان تبعث بالمال.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۴

و مفاد الروایـة أن هـذه الطائفة کانوا کلّهم فی بدو الأمر نصـرانیین و بعد ذلک أسـلموا جمیعا ثم رجعوا و عند ما جاءهم مبعوث علی علیه السـلام معقل بن قیس بأمر أمیر المؤمنین و سألهم عمّا فعلوا انقسـموا قسـمین و إن کان ظاهر الصـدر أنهم ارتدوا جمیعا فقال قوم منهم بأنا کنا نصـرانیین و أسـلمنا و الآن لا نعلم دینا خیرا من هذا الدین الذی اعتنقناه، ای الإسـلام و قال الآخرون بأنا کنا نصرانیین ثم أسلمنا و الآن نری أن الإسلام لیس خیرا من النصرانیة فرجعنا إلیها.

و کان قیس قـد جعل وضع یـده علی رأسه علامـة إذا أتی بها هجم أصـحابه علیهم و آل الأمر إلی أنه قد أظهر العلامة فحملوا و قتلوا رجالهم و سبوا ذراریهم.

ثم أتی بهم إلی علی علیه السـلام ثم اشتراهم مصقلة بن هبیرة بمأة و أعتقهم لکنّه لم یؤدّ إلا خمسین منها و لم یقبلها الإمام فلذا خرج مصقلة و دفن الخمسین.

فی داره و ترک الإمام و لحق بمعاویة و صار من أصـحابه ثم خرب أمیر المؤمنین داره و لعلّه علیه السلام أخرج الخمسین و أجاز عتق الذراری.

و حیث إنه کان ممثّل أمیر المؤمنین و مأموره فقد فعل ما فعل بإذنه صـلوات الله و سـلامه علیه و لم ینکر الامام علیه السلام فی ما فعله فیعلم أنه بعد الاستتابة و عدم قبول التوبة فالحکم هو القتل بلا تأخیر فی ذلک. و علی ذلک فالإمهال مطلقا لا یستفاد من الاخبار.

نعم بملاحظـة ما تقدم من ورود الثلاثة فی الخبر- و إن کان ضـعیفا- مع ملاحظة الاحتیاط فی الدماء یسـتتاب ثلاثة أیام و یمهل إلیها لو تـاب فتوبته مقبولـة و انما التردیـد فی السـرعة فی قتل الکافر حیث لم یتب أو حفظ النفس إلی الثلاثـة و لعلّه یتوب و یسلم، و لعلّ الأحب عند الله تعالی هو الثانی.

ثم إنه قال الفاضل الأصـبهانی قیل: و إن اعتذر بالشـبهة أول ما استتیب قبل انقضاء الثلاثة أیام أو الزمان الذی یمکن فیه الرجوع أمهل

إلی رفعها و إن أخر

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۵

الاعتذار عن ذلک لم یمهل لأدائه إلی طول الاستمرار علی الکفر و لمضـی ما کان یمکن فیه إبداء العذر و إزالته و لم یبده فیه انتهی «۱».

و محصله أن اعتذاره بالشبهة فی الثلاثة مثلا- عند أول زمان استتیب یوجب الإمهال إلی أن ترتفع شبهته أما لو أخر الاعتذار بعد الاستتابة إلی أن مضت الثلاثة مثلا فإنه لا یمهل و ذلک لوجهین:

أحدهما أنه ربما ینجرّ ذلک إلی طول الاستمرار علی الکفر.

ثانیهما مضی ما کان یمکن فیه إبداء العذر و إزالته و لم یبده.

و ردّ علیه فی الجواهر بقوله: و لم أجده لأحد من أصحابنا و لعلّه لبعض العامّة و لا- ریب فی وضوح ضعفه بمنافاته لإطلاق الأدلّة ضرورة اقتضائه الإمهال و لو سنین علی الأول.

یعنی إنه علی الفرض الأول (و هو ما إذا أبدی العذر فی الثلاثة الذی ذکر أنه یمهل إلی رفع شبهته) ربّما یلزم الإمهال طول سنین کثیرة متوالیة و هذا خلاف إطلاقات الأدلة الناطقة باستتابته و قتله مع عدم التوبة و أضاف رحمه الله علی ذلک و قال: و یمکن دعوی القطع بأنه خلاف النص و الفتوی فالتحقیق حینئذ ما عرفت من استتابته و الأحوط الانتظار ثلاثة أیام فإن لم یتب قتل ذکر شبهة أو لم یذکر. انتهی.

فی عدم زوال أملاکه و فی انفساخ عقد زوجته

قال المحقق: و لا یزول عنه أملاکه بل یکون باقیة علیه و ینفسخ العقد بینه و بین زوجته و یقف نکاحها علی انقضاء العدّة و هی کعدّة المطلقة.

أقول: فبالنسبة لماله فهو علی خلاف الفطری الذی قد تقدم أنه یزول عنه ملکه بمجرّد ارتداده، فالملی لا یزول ملکه بل هو ثابت بحاله.

و علّل فی الجواهر بالأصل و غیره.

---

(۱) کشف اللثام ج ۲ ص ۲۵۶.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۶

و مراده من الأصل استصحاب بقاء ملکه.

و لکن الظاهر أنه لا مورد للاستصحاب لعدم الشکّ بعد عدم وجود دلیل علی زوال ملکه فهو کسائر الناس الذین لا مورد للشک فی بقاء ملکهم حتی یحتاج إلی الأصل.

و أما غیر الأصل فلعل المراد هو معاملة الناس معه معاملة المالک و لأن ترک ذکره فی موقع البیان دلیل علی عدم زواله.

و أمّا انفساخ العقد بینه و بین زوجته فلأجل أنه لا یصحّ نکاح الکافر المرأة المسلمة لا ابتداء و لا استدامة فإن أرید نکاح المرأة فهو موقوف علی انقضاء عدّتها و هی عدّة الطلاق أی ثلاثة أقراء.

و استدل علی ذلک أیضا بروایة مسمع المذکورة آنفا باب ۳ من أبواب حدّ المرتد ح ۵.

و لم یتعرض أن المراد هو نکاح الزوج لها أو غیره و الظاهر أنه لا فرق بینهما.

نعم إن تاب فی أیام عدتها کان الزوج أحق بها و کأنها تکون کالمطلقة الرجعیة فیرجع إلیها.

إن قلت: ان عبارة الجواهر: فاذا تاب فيها كان أحق بزوجته، موهمـة و ذلك لأن «أحق» المذكور فى كلامه افعل التفضيل و الحال أنه لا يحق لأحد غيره الرجوع إليها أو عقدها فى العدة.

نقول: إن أفعل لا يكون دائما للتفضيل بل ربما يستعمل فى أصل المادة التى اشتق منها نظير: و أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله «۱» و هنا يراد منه انه حقه بالخصوص و هى له خاصة.

و قد يقال: إن ظاهر عبارة الأصحاب [۱] بل و صاحب الجواهر فى كتاب النكاح هو أنه مع التوبة لا حاجة إلى الرجوع أصلا.

---

[۱] قال الشيخ فى الخلاف بالنسبة للمرتد الملى: و الآخر من كان أسلم عن كفر ثم ارتد و قد

---

(۱) سورة الأنفال الآية ۷۵.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۷

فترى أنه قال فى النكاح (ج ۳۰- ۴۹): فإن رجع أو رجعت قبل انقضاء العدة كانت زوجته و إلا انكشف إنها بانت من أول الارتداد كما أنه ينكشف بالإسلام منها أن مثل هذه الردّة غير مانعة و أن النكاح باق لما ستعرفه من النصوص الدالة على ذلك فى نكاح الكفار إذا أسلموا بل هو ظاهر العزل فى الخبر السابق: (باب ۳ من أبواب المرتد ح ۵) بل منها يعلم أن الرجوع إلى الزوجية بالإسلام قهرى لا حاجة فيه إلى قول (رجعت) و نحوه كالمطلقة انتهى.

و فيه أن هذا لا- يساعد قوله هنا بالانفساخ و ذلك لأن مقتضى الانفساخ تحقق الفصل و البينونة بينهما رأسا بل الانفساخ لا يساعد جواز الرجوع فى أيام العدة فلم يبق إلا جواز تجديد النكاح بعد انقضاء العدة و عليه فلا يتم ما تقدم من إن

دخل بزوجته فان الفسخ يقف على انقضاء العدة فإن رجع فى العدة إلى الإسلام فهما على النكاح و ان لم يرجع حتى انقضت العدة وقع الفسخ بالارتداد و به قال الشافعى إلا انه لم يقسم المرتد و قال أبو حنيفة يقع الفسخ فى الحال و لا يقف على انقضاء العدة و لم يفصل، أيضا دليلنا إجماع الفرقة و اخبارهم.

و قال الحلبى فى الكافى ص ۳۱۱: فإن رجع إلى الإسلام من يصح ذلك منه و زوجته فى العدة فهو أحق بها بالنكاح الأول و إن خرجت عن العدة قبل رجوعه إلى الإسلام فلا سبيل له عليها إلا أن يختار مراجعتها فبعقد جديد و مهر جديد.

و فى الإرشاد: و تعتد زوجته فى الحال عدة الطلاق فإن رجع فى العدة فهو أملك بها و إلا بانت.

انتهى.

و فى القواعد للعلامة: و تعتد زوجة المرتد من غير فطرة من حين الارتداد عدة الطلاق فإن رجع فى العدة فهو أحق بها و إلا بانت منه بغير طلاق و لا فسخ سوى الارتداد.

و فى الشرائع كتاب النكاح فى المرتد الملى: و لو وقع بعد الدخول وقف الفسخ على انقضاء العدة من أيهما كان.

و فى اللمعة و شرحها ج ۲ ص ۳۶۹ باب الحدود: و كذا لا تزول عصمة نكاحه إلا ببقائه على الكفر بعد خروج العدة التى تعتدها زوجته من حين ردته و هى عدة الطلاق فإن خرجت و لم يرجع بانت منه.

و فى الدروس: و ان كان مليا وقف نكاحه على انقضاء عدة الطلاق فإن عاد فيها و الا بانت.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۸

الزوج أحق بها، و عبارة الشرائع هنا ظاهرة جدا فى البينونة قهرا و توقف نكاحها على انقضاء العدة فلا سبيل له إليها إلا بالعقد المجدد بعد انقضاء العدة.

و تدل علی ذلک روایة أبی بکر الحضرمی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: ان ارتد الرجل المسلم عن الإسلام بانت منه امرأته کما تبین المطلقة ثلاثا و تعتد منه کما تعتد المطلقة فإن رجع إلی الإسلام و تاب قبل أن تتزوج فهو خاطب و لا عدة علیها منه له و إنما علیها العدة لغیره إلخ «۱».

فإنها و ان لم تکن بصدد ان المقام کالمطلقة ثلاثا تحتاج إلی المحلل إلا أنها تفید کونها مثل المطلقة ثلاثا من حیث عدم إمکان الرجوع نعم یمکن له ان یتزوج بها بعقد جدید و هو خاطب لها و لا عدة علیها بالنسبة له، و الروایة معتبرة و دالة علی عدم سبیل له إلیها إلا بالعقد و إن کان فی العدة و هی مختصة بالملی أو یعمه و الفطری و علی هذا فکیف یقال بأنه لو تاب فی العدة فهی زوجته بلا أی شیء حتی الرجوع؟ مع تصریحها بأنه خاطب.

و الإنصاف أن روایات إسلام أحد الکتابین لا تخلو عن إشعار ببقاء النکاح کما ان التعبیر بالعزل فی روایة مسمع کذلک فعن مسمع بن عبد الملک عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: المرتد عن الإسلام تعزل عنه امرأته و لا تؤکل ذبیحته و یستتاب ثلاثة أیام فإن تاب و إلا قتل یوم الرابع «۲».

فان العزل غیر الإبانة و البینونة، فهو نظیر فاعتزلوا النساء فی المحیض «۳» إلا أن الخطاب فیه متوجه الی الرجل و فی المقام إلی المرأة، و ان کان قوله فیها: و لا تؤکل ذبیحته، ظاهرا فی الکفر، و الاحتیاط حسن فلو أراد نکاحها فالأحوط تجدید عقد النکاح و ان کان الأقوی کونه مراعی فلو تاب فهی زوجته.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۷ باب ۶ من أبواب موانع الإرث ح ۵.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المرتد ح ۵.

(۳) سورة البقرة الآیة ۲۲۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۷۹

و الحاصل إن التعبیر ب «یعزل عن امرأته» ظاهر فی بقاء النکاح و الزوجیة لکن الأحوط مع ذلک تجدید النکاح بعد التوبة و لو فی العدة.

ثم إنه یرد علی قول الجواهر فی المقام: فإذا تاب فیها کان أحق بزوجته کما مر فی کتاب النکاح ذلک انتهی، بأن ما مر من الشرائع کان علی خلاف ذلک.

أداء دیونه و ما علیه من الحقوق الواجبة من ماله.

قال المحقق: و تقضی من أمواله دیونه و ما علیه عن الحقوق الواجبة و یؤدی منه نفقة الأقارب ما دام حیا و بعد قتله یقضی دیونه و ما علیه من الحقوق الواجبة دون نفقة الأقارب.

أقول: إن قضاء دیونه من أمواله و کذا ما علیه من الحقوق الواجبة کنفقة الزوجة و غیرها و کذا نفقة الأقارب ما دام حیا، لأنه مدیون و کان فی ذمته أموال الناس کما أنه بمقتضی کونه مکلفا یجب علیه ما دام حیا أداء النفقات و علیه أداء حقوق الناس إلا أنه لما کان محجورا علیه من التصرف فی أمواله فلذا یباشر تلک الأمور الحاکم الشرعی.

و فی الجواهر: و کذا تؤدی له نفقته إلی أن یموت أو یقتل لکن عن الخلاف [۱] أن لأصحابنا قولین: یعنی القول ببقاء ملکه و القول بأنه مراعی فإن تاب علم بقاؤه و إلا علم زواله من حین الردة و حینئذ یشکل أداء نفقته له بل و کذا أداء ما یتجدد علیه من الحقوق إلا أن القول المزبور مع أنه غیر معروف القائل، واضح الضعف ضرورة منافاته لجمیع الأدلة من الاستصحاب و غیره.

یعنی إنه لو قلنا بأن ملکه مراعی فلو لم یتب علم بزوال ملکه من حین الردة یشکل الأمر بالنسبة إلی أداء نفقته عن ماله حیث لم یکن

مالکا حتی یؤدی نفقاته من أمواله.

---

[۱] الحاکی هو الأصفهانی فی کشف اللثام ص ۲۵۷ ج ۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۰

و أما وجوب نفقاته علی ابنه أو والده فهو أیضا مشکل لأن وجوب نفقات الأقارب إذا کانوا غیر مؤمنین فهو غیر معلوم أو معلوم العدم و علی الجملة فیشکل الأمر بالنسبة إلی نفقاته بل و کذا بالنسبة إلی أداء ما یتجدد علیه من الحقوق، من ماله، لنفس العلة.

لکن أجاب فی الجواهر بأن قائله غیر معروف و بوضوح ضعفه لمنافاته لاستصحاب ملکه و غیر الاستصحاب من الأدلة الأخری.

و المراد من غیر کالاکتفاء بالمتیقن من الخارج و بقاء الباقی تحت عمومات الأدلة.

و أما ما قد یقال من عدم ذکر هذا المطلب فی الخلاف، فلعله اشتبه الأمر علی الحاکی فذکر الخلاف موضع المبسوط و ذلک لأنه یستفاد المطلب من عبارة المبسوط حیث قال فی کتاب المرتد:

فأما إن ارتد و له مال فهل یزول ملکه عن ماله بالردة؟ قال قوم یوقف ماله و یکون مراعی فإن مات أو قتل تبینا أنه زال عنه بالردة و إن تاب تبینا أن ملکه باق بحاله و ما زال، فعلی هذا یکون تصرفه فی ماله موقوفا و قال آخرون: لا یزول ملکه عن ماله و تصرفه صحیح و قال آخرون: یزول ملکه بنفس الردة و تصرفه باطل المبسوط ۷- ۲۸۳.

ثم قال قدس سره: و الذی یقتضیه مذهبنا أن المرتد إن کان من فطرة الإسلام فإنه یزول ملکه بنفس الردة، و تصرفه باطل، و إن کان عن إسلام قبله کان کافرا فإن ماله موقوف و تصرفه موقوف و إن قلنا لم تزل کان قویا لأنه لا دلیل علیه و الأصل بقاء الملک انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۱

بعد قتله أیضا تقضی سوی نفقة الأقارب

قال المحقق: و بعد قتله تقضی دیونه و ما علیه من الحقوق الواجبة دون نفقة الأقارب.

أقول: هذا علی حسب القواعد المقررة فی باب النفقات من أن وجوب نفقة الزوجة من قبیل الحق فیجب أداءها بعد قتله أو موته کوجوب سائر الحقوق الواجبة بخلاف نفقة الأقارب فإنها من قبیل الحکم فلا وجوب بعد موته أو قتله باداءها إذا لم یکن قد أداها فی حیاته و بعبارة أخری: هی من التکالیف الساقطة بالموت.

و لا یخفی أن المتصدی لهذه الأمور هو حاکم الشرع الجامع للشرائط.

ترکته لورثته المسلمین و إلا فللإمام

قال المحقق: و لو قتل أو مات کانت ترکته لورثته المسلمین فإن لم یکن له وارث مسلم فهو للإمام.

أقول: هذا أیضا لا بحث فیه فان ترکة المرتد تکون لوارثه إذا کان مسلما فإن لم یکن له وارث مسلم فإن وارثه هو الإمام علیه السلام و لا ترثه أقرباءه الکافرون بلا ریب.

فی أن ولده بحکم المسلم

قال المحقق: و ولده بحکم المسلم فإن بلغ مسلما فلا بحث و إن اختار الکفر بعد بلوغه.

استتیب فإن تاب و إلا قتل.

أقول: إذا ولد له قبل أن یرتد ولد فهو بحکم المسلم بعد أن ارتد و ذلک لأنه حین إسلام الأب کان مسلما و بعد ارتداده یشک فی

صیرورته بحکم الکافر فیستصحب الحکم الثابت له قبل ارتداد أبیه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۲

و استشهد فی الجواهر علی ذلک بأنه لو ماتت الأم المرتدة و هی حامل به تدفن فی مقابر المسلمین.

فإن الولد محترم تبعا للمسلم فلذا یجب دفن أمه المرتدة فی مقابر المسلمین حفظا لحرمة الولد و لا ینظر إلی حال الأم التی یجب دفنها فی نفسها فی مقابر الکفار.

ثم إن الولد الذی کان بحکم المسلم باق علی ذلک إلی أن یبلغ، و عند ما بلغ فإن أقر بالإسلام فهو مسلم حقیقة و ان اختار الکفر و أظهره یجب استتابته فلو تاب فهو و إلا قتل فهو کالمرتد الملی و ان کان انعقاد نطفته أو ولادته فی حال إسلام أبویه، و لا یجری علیه أحکام الفطری بناء علی أنه یعتبر فی الحکم بالارتداد الفطری وصف الإسلام بعد البلوغ فبدونه یجری علیه أحکام الملی، و من لمعلوم أن المفروض فی المقام هو أنه لم یصف الإسلام بل وصف الکفر.

و فی الجواهر: بل فی کشف اللثام: الظاهر أن ولد المسلم و المسلمین أیضا إذا بلغ کافرا استتیب، و لو ولد هو و أبواه علی الفطرة. و قد نص علی ذلک فی لقطة المبسوط انتهی.

لکن لا یخفی أن المسألة محل الخلاف فقد قال بعضهم بأنه یجری علی هذا الولد الذی اختار الکفر بعد البلوغ أحکام المرتد الفطری.

قال فی المسالک: و إن أظهر الکفر فقد أطلق المصنف و غیره استتابته فإن تاب و إلا قتل، و هذا لا یوافق القواعد المتقدمة من أن المنعقد حال إسلام أحد أبویه یکون ارتداده عن فطرة و لا یقبل توبته، و ما وقفت علی ما أوجب العدول عن ذلک هنا، و لو قیل بأنه یلحقه حینئذ حکم المرتد عن فطرة کان وجها و هو الظاهر من الدروس لأنه أطلق کون الولد السابق علی الارتداد مسلما و لازمه ذلک.

و أورد علیه فی الجواهر بأن ما حضرنا من النصوص ظاهر فی الحکم بردة من وصف الإسلام عن فطرة بل هو الموافق لمعنی الارتداد الذی هو الرجوع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۳

و قد علمت أنه رحمه الله قال فیما تقدم بأن ظاهر التعبیر بالمسلم، أو الرجل، الوارد فی الروایات اعتبار سبق الإسلام بالکفر بعد البلوغ حتی یکون فطریا.

و إلی ذلک أشار بقوله: لکن قد عرفت سابقا ان ما حضرنا إلخ.

ثم استظهر ذلک من مرسل الفقیه عن علی علیه السلام: إذا أسلم الأب جر الولد إلی الإسلام فمن أدرک من ولده دعی إلی الإسلام فإن أبی قتل و إن أسلم الولد لم یجر أبویه و لم یکن بینهما میراث [۱].

و کذا خبر عبید بن زرارة عن الصادق علیه السلام فی الصبی یختار الشرک و هو بین أبویه قال: لا یترک و ذاک إذا کان أحد أبویه نصرانیا «۱».

و هکذا مرسل أبان عنه علیه السلام فی الصبی إذا شب و اختار النصرانیة واحد أبویه نصرانی أو بین مسلمین قال: لا یترک و لکن یضرب علی الإسلام «۲».

نعم استظهر منهما ذلک بناء علی أن المراد منهما وصف الکفر بعد البلوغ و من عدم الترک الاستتابة. و استشکل بعد ذلک بقوله: و إن کان فیهما- أی إرادة وصف الکفر و ارادة الاستتابة من عدم الترک- معا منع.

ثم تمسک لعدم جریان حکم الفطری بالأصل بعد أن لو فرضنا الشک فیه و الأصل هو عدم جریان ذلک.

و إن أمکن أن یستشکل بأن الأصل أیضا عدم ثبوت حکم الملی کوجوب الاستتابة فهناک أیضا یجری الأصل، فالأصل المزبور

معارض.

إلا أن الإنصاف عدم اثر لهذا الأصل الذی ذکرناه أی أصالة عدم جریان حکم الملی و ذلک لأنه لا یثبت کونه فطریا فلم یبق الا عدم جریان حکم الفطری کالقتل و غیر ذلک فإن القتل حکم زائد فیرفع بالأصل. هذا مضافا إلی قاعدة درء الحدود بالشبهات و کذا الاحتیاط فی الدماء.

---

[۱] وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حد المرتد ح ۷. أقول: قوله «فمن أدرک» أی بلغ الحلم.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲ من أبواب حد المرتد ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲ من أبواب حد المرتد ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۴

فی ما إذا قتل قبل وصفه الکفر.

قال المحقق: و لو قتله قاتل قبل وصفه الکفر قتل به سواء قتله قبل بلوغه أو بعده.

أقول: أما الأول فظاهر لأنه قبل بلوغه محکوم بحکم الإسلام لفرض تکونه قبل ارتداد الأبوین مثلا فلذا یقاد من قاتله و إن کان هو مسلما.

و أما الثانی و هو ما إذا قتله بعد بلوغه فقد یستدل علی وجوب القود بالنسبة إلی قاتله بأنه مسلم ما لم یصف الکفر.

لکن هذا لا یخلو عن کلام لأن الإسلام التبعی الحکمی قد زال بالبلوغ و لا دلیل علی التبعیة بعد ذلک و الإسلام الاستقلالی مفروض العدم لعدم وصفه الإسلام أیضا.

و أما التمسک فی بقاء إسلامه بالأصل فهو غیر صحیح کما قال فی الجواهر:

و الأصل بعد انقطاع التبعیة بالبلوغ غیر أصیل.

أقول: الظاهر من الآیات و الروایات و التعبیر ب «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا» و «الَّذِینَ کَفَرُوا» هو أن الکفر أیضا أمر وجودی و علیه فالأصل جار بالنسبة إلی کل واحد منهما لو قیل: الأصل عدم الإسلام فإن فی قباله: الأصل عدم الکفر فالأصل لا ینفع شیئا، نعم لو کان الکفر هو عدم الإسلام فیمکن تحققه بأصالة عدم الإسلام و الا فلم یکن هنا إسلام و لا کفر.

و اما أصالة الطهارة فهی و إن کانت جاریة لکنها لا تقتضی إسلامه فإن الإسلام أمر وجودی، و الکفر هو عدمه أو وجود غیر الإسلام.

و أما المتردد الذی یعیش فی حال الشک بحیث إذا سئل عن دینه یقول: لا أدری و انا شاک متردد فی الله أو غیره من المقدسات و لا یصف الکفر و لا الایمان فقد ظهر حکمه مما تقدم و أنه محکوم بالکفر و کذا من جهل حاله مع کونه بالغا عاقلا إلی غیر ذلک من الفروع.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۵

فی حکم ولد المرتد.

قال المحقق: و لو ولد بعد الردة و کانت أمه مسلمة کانت حکمه کالأول و إن کانت مرتدة و الحمل بعد ارتدادهما کان بحکمهما لا یقتل المسلم بقتله.

أقول: أما الأول و هو کونه بحکم المسلم إذا ولد أو علق بعد ردة الأب فلأن أمه مسلمة فهو و إن تکوّن أو ولد بعد ارتداد أبیه إلا أن

المفروض کونه أمه مسلمة، و الإسلام یعلو و لا یعلی علیه، فهو ملحق بها لأنها حسب الفرض أشرف الأبوین.

و أما الثانی و هو کونه بحکم المرتد إذا کان حمله بعد ارتدادهما فلا یقتل قاتله و لا یقتص منه فهو لعدم کونه مسلما و لا بحکم المسلم. نعم إذا بلغ و وصف الإسلام فهو مسلم و الا فلا إلا إذا أسلم الأبوان أو واحد منهما بعد العلوق ما لم یبلغ فإنه یلحق أیضا بالمسلم.

فی استرقاق من کان حمله بعد ارتدادهما.

قال المحقق: و هل یجوز استرقاقه؟ تردد الشیخ فتارة یجیز لأنه کافر بین کافرین و تارة یمنع لأن أباه لا یسترق لتحرمه بالإسلام و کذا الولد و هذا أولی.

أقول: فی المسألة وجوه و أقوال: منها ما ذکره الشیخ فی کتاب المرتد من المبسوط و الخلاف من الجواز و لو فی دار الإسلام أو الحرب.

و منها ما أفاده فی کتاب قتال أهل الردة من المبسوط و هو القول بالمنع.

و منها ما ذکره فی کتاب قتال أهل الردة من الخلاف من التفصیل بین ولادته فی دار الحرب فیسترق و ولادته فی دار الإسلام فلا یسترق.

و منها ما عن أبی علی من جواز استرقاقه إن حضر مع أبیه وقت الحرب.

و منها احتمال کونه مسلما.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۶

و قد استدل للأول بأنه کافر بین کافرین فیشمله العمومات الدالة علی جواز استرقاق الکافر.

و للثانی بأن أباه لا یسترق لاحترامه بالإسلام فی المدة التی کان معتنقا له قبل ردته.

و للثالث أولا- بالإجماع و ثانیا بالأخبار و ثالثا بأنه إذا ولد فی دار الإسلام فهو فی حکم الإسلام بدلالة أن أبویه یلزمان الرجوع إلی الإسلام و إن لم یرجعا قتلا.

و فیه کما فی الجواهر أنه لم یتحقق الإجماع و الأخبار و بأن إلزام أبویه بالرجوع إلی الإسلام لا یقتضی ثبوت أحکام الإسلام له.

و هنا کلام آخر و هو أن لازم الاستدلال الثالث هو أن أبویه یلزمان الرجوع فی دار الإسلام و الحال أنهما یلزمان علی ذلک مطلقا [۱].

و أما الرابع فهو کما فی الجواهر مجرد اعتبار.

و اما الخامس فقد علل ببقاء علاقة الإسلام و حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة.» «۱».

و هذا أیضا ضعیف کالسابق.

و ذکر المحقق أن القول الثانی و هو المنع أولی، و قد أورد علیه بأنه لا دلیل علی التبعیة فی الوصف المزبور أعنی التحریم و لذا قوی صاحب الجواهر القول الأول و هو جواز استرقاقه مطلقا فلو استرق فهو و أما لو لم یسترق حتی بلغ فإنه یؤمر بالإسلام أو الجزیة إن کان من أهلها.

قال: و أما ولد المعاهد إذا ترکه عندنا فإنه یبقی بعد البلوغ بوصفه الإسلام أو قبول الجزیة أو یحمل إلی مأمنه ثم یصیر حربیا فإن معاهدة الأبوین لا تؤثر بعد البلوغ.

---

[۱] یقول المقرر: لعله لا یرد علیه الإشکال و ذلک لأنه إذا ذهب إلی دار الحرب فلا مجال لإلزامه هذا مضافا إلی أنه یمکن أن یکون

حکمه بعد ذلک هو القتل لا الإلزام لأنه بحسب الظاهر یصیر حربیا، و البحث یحتاج إلى المراجعة و التأمل.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۱ باب ۴۸ من أبواب جهاد العدو ح ۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۷

ثم إنه لو شک فی صحة استرقاق ولده و عدمها فالأصل الجاری هو استصحاب عدم الملک.

فی حجر الحاکم له

قال المحقق: و یحجر الحاکم على أمواله لئلا یتصرف فیها بالإتلاف فإن عاد فهو أحق بها و إن التحق بدار الکفر بقیت على الاحتفاظ و یباع منها ما یکون له الغبطة فی بیعه کالحیوان.

أقول: اما حجره فقد استدل علیه قدس سره بقوله: لئلا یتصرف فیها بالإتلاف و هذا لا یخلو عن کلام فإن کل مالک یمکن أن یتصرف فی ماله کذلک [۱] و علینا أن نتفحص فی دلیل ذلک و أنه هل على ذلک دلیل أم لا فإنه خلاف مقتضی مالکیته حیث إن المالکیة تقتضی جواز تصرفاته إلا بدلیل قاطع کما أن المحقق الأردبیلی قد استشکل فی ذلک فی شرح الإرشاد فقال: و اعلم أن دلیل حجر المرتد الملی عن ماله غیر ظاهر فإنه مالک حر بالغ رشید إلا أن یکون إجماعا أو نصا ما رأیتهما.

لکن لا یخفى أن ظاهر ما کان من کتب العلماء فی متناول أیدینا کالشرائع و القواعد و المسالک و الجواهر و غیر ذلک هو أنهم قد تلقوا ذلک بالقبول أی کونه محجورا مع مالکیته، و أرسلوه إرسال المسلّمات و أن ذلک عقوبة له على ردته فلعله کان عندهم قدس الله أسرارهم من النصوص ما یدل على ذلک و لم یصل إلینا [۲].

---

[۱] أقول قد ذکر المحقق، الوجه المزبور فی کتاب الحجر أیضا فقال: المقتضی للحجر صیانة المال عن الإتلاف. فراجع.

[۲] أقول: و لذا ترى أن صاحب الجواهر قال فی ج ۲۶- ۴ فی کتاب الحجر فی موجباته و هی کثیرة متفرقة فی تضاعیف الأبواب کالرهن و البیع و المکاتبة و المرتد و غیر ذلک لمن جرت عادة الفقهاء بالبحث عنها و عقد الکتاب لها ستة الصغر و الجنون و الرق و المرض و الفلس و السفه. انتهى.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۸

ثم إنه لو قلنا بالحجر کما هو الظاهر فلا فرق فی ذلک بین أمواله السابقة على ارتداده و ما یتجدد له بالاحتطاب أو الاتهاب أو الاتجار أو غیر ذلک.

ثم إنه لو عاد إلى الإسلام فهو أحق بأمواله و إن لم یرجع و لم یتب و التحق بدار الکفر تحتفظ و یباع ما کانت فی بیعه الغبطة له کالحیوان و ما یفسد کالخضر و البقول، اما الحیوان فلأن فی احتفاظه مؤنة و یحتاج الى مصارف.

و أما الثانی فواضح.

ثم إنه هل یکفی فی حجره تحقق الردة و صدورها منه أو أنه یحتاج إلى إنشاء الحجر من الحاکم کما هو ظاهر الشرائع؟ فیه و جهان.

قال فی المسالک بشرح عبارة المحقق و یحجر الحاکم إلخ: ظاهره توقف الحجر على حکم الحاکم و هو أحد الوجهین فی المسألة، و وجهه أن الارتداد أمر اجتهادی یناط حکمه بنظر الحاکم، و قیل یحصل الحجر بنفس الردة لأنها العلة فوجودها یستلزم ثبوت المعلول و هذا أقوى و هو اختیار العلّامة فی القواعد و الشهید فی الدروس. انتهى.

و قد قوى ذلک فی الجواهر أیضا.

ثم إنه هل یختص الحکم بحجره بالتصرف فی أمواله بالفعل أو یعم مطلق تصرفاته و إن کانت فی الذمة؟

مثال ذلک ما إذا ضمن عن مدیون مثلا أو اشتری نسیئة، و قد مثل فی الجواهر بعد التمثیل بالضمان بقوله: أو اشتری شیئا محاباة [۱] (قال:) و غیر ذلک ممّا هو تصرف فی الذمة لا فی المال و إن عاد إلیه بالآخرة إلخ.

---

[۱] المحاباة من الحباء و هو العطیة ففی المصباح المنیر: حبوت الرجل حباء بالمد و الکسر أعطیته الشیء بغیر عوض. و حاباه محاباة سامحه مأخوذ من حبوته إذا أعطیته انتهی و فی مجمع البحرین: یقال:

حبوت الرجل حباء بالکسر و المد أعطیته الشیء بغیر عوض و الاسم منه الحبوة بالضم و منه بیع المحاباة و هو أن یبیع شیئا بدون ثمن مثله فالزائد من قیمة المبیع عن الثمن عطیة یقال: حابیته فی البیع محاباة.

انتهی.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۸۹

و فی هذا المثال خفاء لأنه إذا اشتری شیئا بدون ثمن المثل فهذا لیس إتلافا للمال بل هو تکثیر للمال.

و کیف کان فقد یقال بأن مقتضی الإطلاقات جواز ذلک و أورد علیه فی الجواهر بمنافاته لحکمة الحجر ضرورة إمکان التوصل له بذلک إلی إتلاف المال و من هنا یتجه القول بعدم مضیه.

و مع ذلک فقد ناقش فی ذلک بخلو النصوص و الفتاوی عن ذکر مانعیة الردة عن مثل هذا التصرف ضرورة اقتصارهم فی سائر الأبواب علی ذکر البلوغ و الرشد و غیرهما.

ثم استخلص عنها بقوله: اللهم إلا أن یکون ذلک من لوازم الحجر علیه المذکور فی غیر المقام.

یعنی إنه إذا کان المرتد الملی محجورا علیه علی حسب الفرض فمن لوازم حجره المذکور فی غیر المقام هو کونه ممنوعا و محجورا عن ذلک أیضا.

ثم تعرض لاحتمال آخر و هو بقاء هذا التصرف مراعی بعوده إلی الإسلام و عدمه فینفذ علی الأول دون الثانی.

و شبّه ذلک بما ذکره غیر واحد فی تصرفه بماله بهبة و نحوها إلا العتق المشترط فیه التنجیز ضرورة عدم نقصانه عنه بل لو قیل بالبطلان فی ذاک المورد أی

أقول: قد تعرضوا للمحاباة فی باب منجزات المریض فی الوصیة. قال فی الدروس: منجزات المریض المشتملة علی تفویت المال بغیر عوض کالهبة و العتق و الوقف أو علی محاباة کالبیع بالثمن الناقص أو الشراء بالزائد حکمها حکم الوصیة فی أصح القولین انتهی. إلی غیر ذلک من الکلمات.

و علی هذا فالمحاباة لا تختص بالبیع الذی هو فعل البائع بل تشمل فعل المشتری أی الاشتراء و مقتضی کون الاشتراء فی مقابل البیع و أن البیع المحاباتیة هو البیع بأقل من ثمن المثل فلا محالة یکون الاشتراء محاباة بأکثر منه حتی یکون المشتری قد أعطی شیئا زائدا و قد علمت أن الجواهر عبر بقوله: اشتری محاباة. و لعل السر فی ذکره هذا المثال مع قیده الخاص دون مجرد النسیئة هو تشدید جانب الشبهة و تقویته.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۹۰

التصرف فی العین بهبة أو غیرها کما هو ظاهر محکی تحریر العلّامة أمکن الفرق بین ما نحن فیه و المورد الذی ذکره غیر واحد بأن یقال هناک بالبطلان و ببقاءه مراعی فیما نحن فیه.

و إن کان قد یناقش فی البطلان فی المورد المزبور فإنه لیس مقتضی الحجر هو البطلان بل الحجر أعم منه.

ثم إنه یرد علی الاستثناء الوارد فی کلمات غیر واحد بأن إنشاء العتق منجز فلم یعلق کلامه و إنشائه و لم یقیده بقید و لا شرط و انما

الواقع لا يخلو عن أحـدهما فهو نظير ما يعزل للحمل و ينتظر ولادته حتى يرى أنه ذكر أو أنثى، واحد، أو أكثر ففى المقام أيضا إما أن يعود إلى الإسلام أو لا يرجع و هذا بالنسبة للواقع و أما بالنسبة إلى الإنشاء فهو بظاهر منجز [۱].

ثـم تعرض للمحكى عن الخلاف من أن فى تصرفه أقوالا ـ يعنى الصحة و البطلان و الوقف [۲] و أورد قـدس سره عليه بعدم وجه للصحة بناء على كونه محجورا عليه بالردة أو بعد حكم الحاكم بالحجر، اللهم إلا أن يراد بالصحة عدم الحجر عليه أصلا. قال: و ان كان هو كما ترى لم نعرفه قولا ـ لأحد نعم هى متجهة قبل حجر الحاكم بناء على توقفه عليه و أنه لا تكفى الردة و أما بعده أو قلنا بكفاية الردة فالمتجه الوقف لا البطلان كما عرفت.

ثم إن التصرفات على قسمين فتارة يكون التصرف ماليا و أخرى لا يكون

---

[۱] أقول: إن التعليق لا يـدور مـدار حروف الشـرط مثلا بل إذا أتى بلفظ ظاهره التعليق و لكن كان بحيث إنه قد أنشأ على فرض و لم ينشـئ على فرض آخر فهو عين التعليق فكـأنه فى المقـام قال: أعتقت عبـدى مثلا إن حصل لى الرجوع و إلا فما أعتقته. و ما أفاده دام ظله من المثال و ان كان صـحيحا لكنه ليس من الإنشاء بشـيء بخلاف المقام فإنه من الإنشائيات التى يعتبر فيها التنجيز (نعم على هـذا يمكن أن يرد عليه بعـدم اختصاصه بالعتق بل الهبـة أيضا كـذلك) و قد أوردناه فى ۲۶ شعبان ۱۴۱۰ ه لكنه دام ظله (قـدس الله نفسه) كان يجيب بعدم التعليق.

[۱] لم يكن الأقوال منه بل من الشافعية فراجع كتاب المرتد من الخلاف مسألة ۷.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۹۱

كـذلك، و ما تقـدم كان حكم القسم الأول، و أما الثانى أى التصـرف الـذى ليس ماليا سواء كان تصـرفا فى نفسه كان يوجر نفسه أو يتصرف بالنكاح [۱] أو غير ذلك، فإنه غير ممنوع منه و ذلك لعدم الدليل على عدم جواز تصرفه بالنسبة إلى نفسه كما أن النكاح فى نفسه مع صرف النظر عن الصداق ليس ماليا يمنع عنه.

و فى الجواهر بعـد الحكم بعـدم المنع عن التصـرف غير المالى: و كـذا ما يتجـدد عليه من الحقوق أو ما تشـتغل ذمته به من إتلاف أو غصب فإن المتجه ضمانه و أداؤه عنه.

و فى القواعد: لكن لا يمكن من التصرف فيها- إى الحقوق- و القضاء للمتجدد كما فى المحجور عليه انتهى.

و هـذا يشـعر بأنه لا يمنع من قضاء الحقوق السابقـة على الارتداد و قد صـرح بذلك فى كشف اللثام حيث قال بعد ذلك: اى كما أن أموال المحجور عليه لا ـ يزول عن ملكه لكن لا يمكن من التصـرف فيها و من قضاء ما يتجـدد عليه من الحقوق لأنه. و يفهم منه أنه لا يمنع من قضاء ما تقدم من الحقوق على الارتداد و لعله كذلك لأنه أداء حق سبق لزومه انتهى.

و أورد عليه فى الجواهر بـأنه لا ـ فرق بين قضـاء الحقوق السابقـة و المتجـددة بعـد وجوب قضـاء الجميع من مـاله فـإن كان هو تصـرفا ممنوعا منه ففى الجميع و إلا جاز مباشرته فيهما. انتهى.

و لعل الظاهر ذلك، فإن الممنوع عنه من التصـرفات بحسب الظاهر هو ما كان تصـرفا ابتدائيا، أما ما وجب عليه و لزمه من الحقوق فلا وجه لكونه محجورا عليه

---

[۱] مثل دام ظله- طاب ثراه- بالنكاح و لكن الظاهر انه لا يخلو عن شيء و ذلك لأنه أولا تصرف مالى لجهة المهر و ثانيا انه لا يجوز للمرتد التزويج سواء كان المرتد فطريا أم مليا و سواء كان التزويج بالمسـلمة أو بالكافرة. قال فى القواعد فى هذا المقام: و اما التزويج فـإنه غير مـاض من المرتـد عن فطرة و غيرهـا سواء تزوج بمسـلمة لاتصـافه بـالكفر أو بكـافرة لتحرمه بالإسـلام انتهى. فالأولى التمثيل بالطلاق.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۹۲

بالنسبة إليه و لا دليل على ذلك، و ان شئت فقل: ان المقدار المسلم من التصرفات هو التصرفات الابتدائية لا ما وجب عليه قهرا، و على هذا فلا فرق بين ما وجب عليه متجددا و ما وجب عليه من السابق.

هنا مسائل

الأولى فی من تكرر منه الارتداد

قال المحقق: مسائل من هذا الباب الأولى إذا تكرر الارتداد قال الشيخ يقتل فی الرابعة قال: و روى أصحابنا: يقتل فی الثالثة أيضا.

أقول: و قد استدل على ذلك بإجماع الأصحاب على أن أصحاب الكبائر يقتلون فی الرابعة و بالأخبار الدالة على قتلهم فی الثالثة أو الرابعة و إلا فلا دليل على المقام بخصوصه.

فعن يونس عن أبی الحسن الماضی عليه السلام قال: أصحاب الكبائر كلها إذا أقيم عليهم الحد مرتين قتلوا فی الثالثة «۱».

و عن أبی بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الزانی إذا زنی يجلد ثلاثا و يقتل فی الرابعة يعنی جلد ثلاث مرات «۲».

و يشكل الأمر بأن المذكور فی هذه الروايات هو قتلهم بعد أن جلدوا ثلاثا أو أقيم عليهم الحدّ كذلك و هو غير متحقق فی المقام لان حد المرتد الملی ليس إلا القتل بعد الاستتابة و عدم قبولها فكيف يتصور أنه يحد ثلاثا ثم يقتل؟

اللهم إلا ان يقال إن اقامة الحد عليه فيما كان هناك حد قبل القتل، أو أن استتابته هنا فی حكم الحد.

---

(۱) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب مقدمات الحدود ح ۱.

(۲) وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب مقدمات الحدود ح ۲.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۳۹۳

نعم روى الكلينی عن محمد بن يحيی عن أحمد بن محمد بن عيسی عن علی بن حديد عن جميل بن دراج و غيره عن أحدهما عليهما السلام فی رجل رجع عن الإسلام قال: يستتاب فان تاب و إلا قتل، قيل لجميل فما تقول: إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: يستتاب. قيل فما تقول إن تاب ثم رجع؟ قال: لم أسمع فی هذا شيئا و لكنه عندی بمنزلة الزانی الذی يقام عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك و قال: روى أصحابنا أن الزانی يقتل فی المرة الثالثة «۱».

و لكن هذا لا ينفع شيئا لأنه ليس برواية مصطلحة تنفع الفقيه، و قد صرح جميل بأنه ليس عنده شیء أی من الروايات، فما ذكره هو نظره و رأيه و لا يتمسك به.

و أما رواية جابر عن أبی عبد الله عليه السلام قال أتی أمير المؤمنين عليه السلام برجل من بنی ثعلبة قد تنصر بعد إسلامه فشهدوا عليه فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما يقول هؤلاء الشهود؟ فقال: صدقوا و أنا أرجع إلى الإسلام، فقال: أما انك لو كذّبت الشهود لضربت عنقك و قد قبلت منك فلا تعد فإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعا بعده [۱] فهی و إن كانت صريحة فی عدم القبول إن رجع إلا أن مقتضاها عدم قبول التوبة فی المرة الثانية و لم يقل به أحد. هذا مضافا إلى أنه ربما يستظهر منه أنها متعلقة بالفطری دون الملی و من المعلوم أن الفطری يقتل من أول مرة.

و فی المسالك عند شرح عبارة المحقق المذكورة آنفا: الرواية المشار إليها يمكن كونها صحيحة يونس المتقدمة عن الكاظم عليه السلام قال: إن أصحاب الكبائر يقتلون فی الثالثة، و الكفر من أعظم الكبائر.

---

[۱] وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۳ من أبواب حـد المرتد ح ۴ و قـد أورد علیها بأن فی سـندها محمد بن سالم و هو مشترک بین الثقهٔ و غیرها و عمرو بن شمر و هو ضعیف و أن متنها مخالف للمقطوع به.

أقول: و ظاهرها انها متعلقهٔ بالمرتد الفطری، و أمره معلوم.

---

(۱) الکافی ج ۷ ص ۲۵۶، التهذیب ج ۱۰ ص ۱۳۷.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۹۴

أی إذا انضمّ هـذا المطلب و هو کون الکفر من أعظم الکبائر إلی روایـهٔ یونس المصـرّحهٔ بقتل أصـحاب الکبائر فی الثالثهٔ فالنتیجهٔ أنه یقتل فی الثالثهٔ. ثم قال:

و یمکن کونها روایهٔ جمیل بن دراج عن أحدهما فی رجل.

ثم قال: و الأصح قتله فی الثالثهٔ عملا بعموم الروایهٔ الأولی و إن کان قتله فی الرابعهٔ أحوط.

ثم إنه قد خالف فی ذلک بعض المعاصرین «۱» رضوان الله علیه فاستشکل فی جواز قتله بل استظهر عدم القتل، و مستنده هو ما تقدم منا من الإشـکال و هو أن القتل فی سائر الموارد مسبوق بإقامهٔ الحد مرتین مثلا، فالروایهٔ خاصهٔ بذلک المقام و لا یمکن التمسک بها و أما روایـهٔ جمیـل فهی فتوی له و اجتهـاد منه کمـا ذکرنـا ذلک أیضا و علی هـذا فلو عاد و تاب و ارتـد مرارا و لکن لم یمض علی ارتداده ثلاثهٔ أیام مع الاستتابهٔ فإنه لا یقتل و إن تکرر ذلک مأهٔ مرهٔ أو أزید.

و لعله لاـ یکون فی المسألـهٔ مخـالف سواه فـإنی قـد بـالغت حسب و سـعی و طـاقتی و حـالی فی الفحص عن قائـل بالخلاف و رأیت أقوالهم و فتاواهم فی الجوامع الفقهیـهٔ و لم أعثر علی أحد خالف فی ذلک و حکم بعدم قتله بعد الردهٔ أربع مرات بل کلهم أفتوا بقتله و تسالموا علی ذلک فیشـکل رفع الید عن هذه الشـهرهٔ العظیمهٔ و المیل إلی الخلاف نعم یتم ذلک علی مبناه فی الشـهرهٔ و أما علی ما نقول به من التمسک بها فلا.

نعم العجب أنهم لم یتعرضوا قـدس الله أسـرارهم للإشـکال فی التمسـک بالروایات لاعتبار سـبق اقامـهٔ الحـد فیها فهی مختصـهٔ بمورد خاص.

و أمـا ارادهٔ المعنی العـام من الحـد و کون المراد منه ما یعم الحـد المصـطلح و التعزیر، ثم یضم إلی ذلک أن المرتـد الملی یعزر علی ارتداده أولا و ثانیا فاذا ارتد ثالثا فهو مصداق من أقیم علیه الحد مرتین فیقتل فتشمله الروایات فلا یرد الإشکال المتقدم.

---

(۱) راجع مبانی تکملهٔ المنهاج ج ۱ ص ۳۳۲.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۹۵

ففیه أنه غیر صـحیح و ذلـک لأـنه لاـ یعزر المرتـد الملی بل إما أن لا یتوب حتی تمضـی الأیام الثلاثـهٔ فحکمه القتل و إما أن یتوب و یرجع إلی الإسلام فالإسلام یجب ما قبله و کیف کان فلا تعزیر فی البین لعدم وجه لتعزیره مع جب الإسلام.

و علی هذا فالإشکال المتقدم باق بعد فلا بد من وجدان دلیل علی ما ذکروه و اتفقوا علیه من قتله.

و الذی یبدو لی هو أن حکم قتل هذا المرتد کان من باب تنقیح المناط و الأولویهٔ کما أن الظاهر من کلام یونس هو أنه أیضا قد قال بـذلک من هـذه الجهـهٔ لأنه قال بعـد التصـریح بعـدم روایهٔ فی المقام: و لکن عندی بمنزلهٔ الزانی الذی یقام علیه الحد مرتین ثم یقتل انتهی. فهذا یفید أنه لم یر خصوصیهٔ لباب الزنا بل رای أن المناط الموجود هناک موجود هنا.

فإلیک هذه الروایهٔ: محمد بن علی بن الحسـین فی العلل و عیون الأخبار بأسانیده عن محمد بن سنان عن الرضا علیه السلام فیما کتب إلیه: و علهٔ القتل بعد إقامهٔ الحد فی الثالثهٔ علی الزانی و الزانیهٔ لاسـتخفافهما و قلهٔ مبالاتهما بالضـرب حتی کأنه مطلق لهما ذلک و علهٔ

أخری أن المستخف بالله و بالحد کافر فوجب علیه القتل لدخوله فی الکفر «۱».

فإذا کان علـة قتل الزانی بعد إقامة الحد علیه مرتین هو أنه مسـتخف بالله تعالی فهذه العلة موجودة فی المقام باشد من ذلک المورد و لذا یقال له عرفا: أ تسـخر و تسـتهزئ؟ مرة تسلم و أخری ترتد؟ و علی الجملة فإنه یتحقق بذلک أقوی صورة الاستخفاف بالله تعالی و أعظم مصادیقه فیقتل.

لا یقال: علی ذلک یلزم الحکم بجواز قتل الزانی فی المرة الثالثـة و إن لم یتخلل الحد بینها، و بعبارة أخری إن هذا المناط لم یؤخذ به فی نفس مورد الروایة و هو باب الزنا فکیف یؤخذ به فی غیره [۱].

---

[۱] أورده هذا العبد فی ۲ ذی العقدة ۱۴۱۰ ه- و قد أجاب دام ظله- قدس الله روحه- بما

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۲۰ من أبواب حد الزنا ح ۴.

لأنا نقول: ورود دلیل خاص فی مورد الزنا مثلا علی اعتبار تخلل الحد لا ینافی الأخذ بعموم العلة فی سائر الموارد الشامل لها.

قررنـاه و مع ذلـک فقـد یختلـج بالبال الإشـکال بأنه لم یبق الا تنقیـح المناط ببرکـة روایـة العلل و هل لا یشـکل الحکم بالقتل بمجرد ذلک؟ نعم ما أفاده من عدم المخالف فی المسألة، کذلک.

ثم إنه قال بعض زملائنا الهمدانیین بان آیة «آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا. لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ» کافیة فی کونها دلیلا و أجاب عنه سیدنا الأسـتاذ الأکبر بأن الآیة تقول: ثم ازدادوا کفرا فلو فرضنا أن هذا قد تاب و أسلم فلا تشمله الآیة مع انه یقتل علی حسب ما ذکرناه.

و عندی أن الآیة لا یتم التمسک بها أصـلا و ذلک لأنها بهذا المضمون وردت فی موضعین الأول سورة آل عمران الآیة ۹۰ إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بَعْـدَ إِیمانِهِمْ ثُمَّ ازْدادُوا کُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَ أُولئِکَ هُمُ الضّالُّونَ. الثانی سورة النساء الآیة ۱۳۷: إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا کُفْراً لَمْ یَکُنِ اللّهُ لِیَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِیَهْـدِیَهُمْ سَبِیلًا. و الصـریح منهما فی عـدم قبول التوبة الآیة الاولی و الظاهر أن المراد منها عـدم قبول التوبـة لعدم وقوعها علی وجه الإخلاص هکذا فی مجمع البیان ۱- ۴۷۲ قال: و یـدل علیه قوله: وَ أُولئِکَ هُمُ الضّالُّونَ. و لو حققوا فی التوبة لکانوا مهتدین إلخ.

و یمکن أن یکون المراد توبتهم عنـد حضور الموت و یشـهد علی ذلک قوله تعالی فی سورة التوبـة آیة ۲۲- ۲۱. إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَی اللّهِ لِلَّذِینَ یَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ یَتُوبُونَ مِنْ قَرِیبٍ فَأُولئِکَ یَتُوبُ اللّهُ عَلَیْهِمْ وَ کانَ اللّهُ عَلِیماً حَکِیماً وَ لَیْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِینَ یَعْمَلُونَ السَّیِّئاتِ حَتّی إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ۳۹۵ الموت قـال: إنی تبت الآن و الـذین یموتون و هم کفار إلـخ. قوله: من قریب ای من عمرهم لا فی آخره عنـد الموت الـذی کان یرونه بعیدا کذا فی آلاء الرحمن- ۳۰۹ و فی سورة یونس آیـة ۹۰ حتی إذا أدرکه الغرق قال آمنت انه لا إله إلا الذی آمنت به بنو إسرائیل و أنا من المسلمین الآن و قد عصیت من قبل.

و یمکن أن یکون المراد من آیـة آل عمران عـدم قبول توبتهم التی تکون فی الآـخرة و یوم القیامـة بحیث کـانوا قـد ماتوا کافرین إلا أنهم فی یوم القیامـة یحاولون التوبـة. قال فی آلاء الرحمن ص ۳۰۹: و ربما یرشـد إلی ذلک، العدول عن قوله تعالی: لا تقبل توبتهم، إلی قوله: لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ، الـذی هو نص علی النفی فی المسـتقبل مع أن قبول التوبـة مقارن لها فیکون فی ذلک إشارة الی أن توبتهم المسـتقبلة المتأخرة عن حیاتهم العادیـة و آمالهم فیها لن تقبل منهم فهذه ثلاثة وجوه فی توجیه الآیة فإن إجماع الأمة علی قبول التوبة إذا حصلت شرائطها کما فی مجمع البیان ۱- ۴۷۲ و آلاء الرحمن- ۳۰۹.

الثانیة فی إکراه الکافر علی الإسلام

قال المحقق: الکافر إذا أکره علی الإسلام فإن کان ممن یقر علی دینه لم یحکم بإسلامه و إن کان ممّن لا یقر حکم به.

أقول: قـد قسم الکافر علی قسـمین: أحدهما من یثبته الشارع علی دینه کالذمیین ثانیهما من لا یقره و لا یثبته علی ما هو علیه من الدین کالمرتد الملی و کالمحارب فالأول لا أثر لإسـلامه إذا أکره علی ذلک و ذلک لعدم صحهٔ إکراهه بخلاف الثانی فإنه یؤثر إسلامه لو اکره علیه لجواز إکراهه و إجبـاره بـل وجوبه فـان الشـارع لم یقره علی دینه و لازم ذلک قبوله منه لو أتی به و إلا فلا معنی للاسـتتابهٔ کما فی المرتد الملی، و الإکراه کما فی الکفار الحربیین و للزم کون ذلک لغوا.

قـال فی المسالـک کتـاب الطلاـق: یسـتثنی من الحکم ببطلاـن فعـل المکره ما إذا کان الإکراه بحق فإنه صـحیح کإکراه الحربی علی الإسـلام و المرتـد، إذ لو لـم یصح لما کان للإکراه علیه معنی، و له موارد کثیرهٔ ذکرناها فیما سـلف من هذا الکتاب، و العبارهٔ الجامعهٔ لها مع السابقهٔ أن یقال: ما لا یلزمه فی حال الطواعیهٔ لا یصح منه إذا أتی به مکرها و ما یلزمه فی حال الطواعیهٔ یصح مع الإکراه علیه.

ثم قال: و لا یخلو الحکم بإسـلام الکافر مع إکراهه علیه من غموض من جهـهٔ المعنی و إن کان الحکم به ثابتا من فعل النبی صـلی الله علیه و آله فما بعده لأن کلمتی الشـهادهٔ نازلتان فی الإعراب عمّا فی الضمیر منزلهٔ الإقرار، و الظاهر من حال المحمول علیه بالسیف أنه کاذب.

و حاصل إشـکاله قـدس سـره أنه کیف یصح الحکم بإسـلام من أکره علی أداء الشـهادتین و الحال أن الظاهر من حاله و أنه قد اکره علیه هو کونه کاذبا و لا ینفع الإقرار مع هذا الظهور مع أن الثابت من فعل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و من بعده هو القبول منه. الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۹۸

ثم أجاب عن ذلک بقوله: لکن لعل الحکمهٔ فیه أنه مع الانقیاد ظاهرا و صـحبهٔ المسلمین و الاطلاع علی دینهم یوجب التصدیق القلبی تدریجا فیکون الإقرار اللسانی سببا فی التصدیق القلبی انتهی.

و نحن نقول: هنا بحث و هو أن الإسـلام ما هو؟ فإن کان یعتبر فی صـدقه و تحققه مضافا إلی الإقرار الاعتقاد و العمل فهذا لا موضوع له لعدم إمکان إجبار أحد علی الاعتقاد فإن الاعتقاد مما لا یقبل الإکراه فکلما حصل فهو اختیاری فکیف یمکن أن یضرب أحد علی أن یعتقد کون ضحی النهار لیلا مظلمهٔ؟ و إن کان یتحقق بمجرد الإقرار فهذا المکره قد أدی ذلک و أقر فلما ذا لا تقبل منه؟

و الظاهر من أدلهٔ الإسـلام هو کفایهٔ الشـهادتین فی الحکم بذلک ففی معتبرهٔ سـماعهٔ قال: قلت لأبی عبد الله علیه السـلام: أخبرنی عن الإسلام و الإیمان أ هما مختلفان؟ فقال: إن الایمان یشارک الإسلام، و الإسلام لا یشارک الایمان فقلت:

فصـفهما لی، فقال: الإسـلام شهادهٔ أن لا إله إلا الله و التصدیق برسول الله صلی الله علیه و آله به حقنت الدماء و علیه جرت المناکح و المواریث و علی ظاهره جماعهٔ الناس، و الایمان ارفع من الإسلام بدرجهٔ إن الإیمان یشارک الإسلام فی الظاهر، و الإسلام لا یشارک الایمان فی الباطن و إن اجتمعا فی القول و الصفهٔ «۱».

إلی غیر ذلک من الروایات فراجع.

کما أن الظاهر من فعل النبی صـلی الله علیه و آله و سـیرته هو قبول إسـلام کل من أقر به و کان هو صلی الله علیه و آله یقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله». و من البعیـد جـدا أن کل من کان یقر بالشـهادتین کان یقول بـذلک اعتقادا بل لعل القرینهٔ کانت علی عدم ذلک فان غلبهٔ المسـلمین علی الکفار و قیام الحروب العظیمهٔ کانت تقتضی غلبهٔ الخوف علی الکفار فکانوا یشهدون الشهادتین خوفا بحسب الغالب.

---

(۱) أصول الکافی ج ۲ ص ۲۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۳۹۹

لا یقال: إن السیرة کانت علی قبول الإسلام فی المورد الثانی من الموردین أعنی الکفار الحربیین فکانوا یکرهون علی الإسلام و حیثما أقروا کـان رسول الله صـلی الله علیه و آله یقبل ذلک منهم. و أما الـذمیّون فلم نقف علی مورد قـد أکره ذمی علی الإسـلام و کان قد قبل منه رسول الله إسلامه و رتب علیه الآثار [۱].

لأنا نقول: الملاک واحد فإن کان صـلی الله علیه و آله قبل إسـلام المکره علیه کما فی المورد الثانی ففی المورد الأول أیضا مقبول و إلا فلا یقبل مطلقا و لا خصوصیۀ للمورد الثانی.

و أما تقریر الذمی و تثبیته علی دینه و عدم جواز إکراهه فهو و إن کان صـحیحا و ذلک لان مقتضی عهد الذمۀ هو حفظ هذا العهد ما لم یخرج عن الذمۀ فلا یجوز إکراهه علی الإسـلام إلا أنه لو إکراهه أحد علی الإسـلام عصـیانا فلا وجه لعدم قبول إسلام هذا المکره فإنه فرق بین عـدم جواز الإجبار و عـدم قبول إسـلامه بعـد أن المسـلم هو عـدم جواز الإکراه لا عـدم الإسـلام و أن الشارع یطلب منه الدخول فی الإسـلام بلا شک فی ذلک فإن الشارع أجاز کونه باقیا علی دینه مع تعهده بشـرائط الذمۀ و لم یوجب ذلک أصلا بل هو بنفسه مکلف بالإسلام، فاذا أجبره أحد علی الإسلام فأقر بالشهادتین الذی هو المعیار فی الإسلام فلا بد من قبوله منه.

و قد ظهر بما ذکرنا أن ما أفاده الشهید الثانی من المعیار فی المقام و هو أنه کلما لم یلزم علیه فلا یصح لو أتی به مکرها، غیر تام علی کلیته بل یصـح منه إذا کان هـذا الفعل المکره علیه واجبا علیه کما فی المقام فهو نظیر ما إذا أکره المـدیون علی أداء دینه فهل یمکن أن یقال بعدم صحۀ ذلک؟

هذا و الإنصاف أن التمسک بإطلاق معتبرة سماعۀ کی یشمل إسلام المکره علیه مشکل فإنه لا إطلاق لأدلۀ الإسلام بحیث یعدم حال الاختیار و الإکراه، و إنما الظاهر منها هو حال الاختیار.

---

[۱] أورده هذا العبد و قد أجاب سیدنا الأستاذ الأکبر بما قررناه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۰

اللهم إلا أن یکون المراد هو عـدم شـمول المکره المرفوع آثار فعله للمکره علی ما کان فیه المنفعۀ له و ذلک لانصـراف أدلۀ الإکراه عن ذلک و إنما الظاهر منها هو إکراهها علی ما فیه ضـرر علیه فلو أکره أحد و ضرب علی قبوله الهبۀ فصار بحیث خاف و أنشأ القبول جـدا لکن بسبب الخوف عمّا یترتب علیه لو أبی من القبول فإنه لا وجه لعدم قبول ذلک منه فلا یشـمله الإکراه، و ما نحن فیه کذلک فإنه قد أجبر و أکره علی الإسلام و فی اعتناقه للإسلام منفعۀ تامۀ له فأدلۀ الإکراه لا تعمّه إذا فیصح و یقبل منه ذلک.

الثالثۀ فی صلواته بعد ارتداده

قال المحقق: إذا صلی بعد ارتداده لم یحکم بعوده سواء فعل ذلک فی دار الحرب أو دار الإسلام.

أقول: لا اختصاص لهذا البحث بالارتداد بل هذا جار فیه و فی الکافر الأصلی أیضا فمن صلی مسبوقا بالکفر مطلقا لا یحکم بعوده إلی الإسلام إذا لم تسمع منه الشهادتان أو کان کفره بغیر إنکار هما کما صرح به فی الجواهر.

قال الشیخ الطوسـی: فإن ارتـد باختیاره ثم صـلی فی دار الحرب قال قوم یحکم له بالإسـلام و إن صـلی فی دار الإسـلام لم یحکم له بالإسـلام، و الفرق بین الـدارین أنه لاـ یمکنه إظهـار الإسـلام فی دار الحرب بغیر الصـلاة فلـذا حکم بإسـلامه بصـلاته و یمکنه إظهار الإسـلام فی دار الکفر بغیر الصـلاة و هو الشهادتان فلذا لم یحکم بإسلامه بالصلاة و لأنه إذا صلی فی دار الحرب لم یحمل علی التقیۀ فإن التقیۀ فی ترک الصلاة فلذا حکم له بالإسلام بفعلها و لیس کذلک دار الإسلام لأنه إذا فعلها أحتمل أن یکون تقیۀ فلذا لم یحکم له بالإسلام فبان الفصل بینهما.

ثم قال قدس سره: و يقوى فى نفسى أنه لا يحكم له بالإسلام بالصلاة فى الموضعين. انتهى «۱».

---

(۱) المبسوط ج ۷ ص ۲۹۰.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۱

و التفصيل بين دار الإسلام و دار الكفر المذكور فى كلام الشيخ، عن بعض العامة.

و استشكل العلامة أعلى الله مقامه فى الحكم بعدم القبول و عدم العود، قال فى القواعد فى آخر الفصل الأول من المقصد الثامن فى حدّ المرتدّ: و لو ارتدّ مختارا فصلى صلاة المسلمين لم يحكم بعوده سواء صلى فى بلاد المسلمين أو دار الحرب على اشكال انتهى.

و قد وافق الشهيد الثانى فى الروضة القول بعدم العود لكنه قدس سره تنظّر فى ذلك فى المسالك.

ففى الروضة: و لا تكفى الصلاة فى إسلام الكافر مطلقا و إن كان يجحدها لأن فعلها أعم من اعتقاد وجوبها فلا يدل عليه و إن كان كفره بجحد الإلهية أو الرسالة و سمع تشهده فيها لأنه لم يوضع شرعا ثم للإسلام بل ليكون جزء من الصلاة و هى لا توجبه فكذا جزئها بخلاف قولها منفردة لأنها موضوعة شرعا له انتهى.

و قال فى المسالك: إنما لم يكن الصلاة إسلاما لإمكان فعلها تقية أو إراءة. و هذا يتم مع عدم سماع لفظ الشهادتين أو مع كون الارتداد بإنكار غير الصلاة من فروض الإسلام. أما مع سماع لفظها و كون المطلوب من إسلامه ذلك فالمشهور أن الأمر فيه كذلك لأن الصلاة لم توضع دليلا على الإسلام و لا توبة للمرتد و إنما وضعت الشهادتان دلالة عليه مستقلتين لا جزء من غيرهما و فيه نظر.

ثم إنه قد وجه فى الجواهر إشكال الشهيد الثانى و تنظره فى المسالك قائلًا:

قلت: لعله من إطلاق أو عموم ما دل على الحكم بإسلام قائلهما.

إلا أنه قد رد ذلك بقوله: و إن كان فيه منع واضح لأن المنساق من ذلك كون الشهادتين بمنزلة الصيغة للإسلام فلا بد من قولهما مظهرا لإرادة ذلك بهما كصيغة البيع. انتهى.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۲

هذا و لكن الظاهر عندنا هو الحكم بعوده و ذلك لأن مقتضى ما ذكره فى الروضة من عدم وضع التشهد فى الصلاة ليكون علامة للإسلام و إنما وضع ليكون جزء من الصلاة الى آخر ما ذكره غير تام و ذلك لعدم تعدد وضع للشهادة و إنما هى كلمة التوحيد أينما تحققت و وجدت تدل على الإسلام بلا فرق بين كونها مستقلة أو فى ضمن الصلاة فهل التشهد فى الصلاة ليس شهادة بالتوحيد و الرسالة؟ فهو شهادة وقعت جزء للصلاة.

لا يقال إن صلاته قبل أن يبلغ التشهد باطلة و ذلك لاشتراط الإسلام فى الصلاة فإذا كانت باطلة فلا اعتبار بتشهده.

و ذلك لأنا نقول: يمكن أن يكون ذكر الشهادة فيما بعد أى فى موضعها من قبيل الشرط المتأخر فبتحققها فى موضعها تنكشف صحة صلاته من الأول. هذا.

لو لم نقل بأن صلاته بنفسها كافية فى الحكم بإسلامه و عوده من الكفر إلى الإسلام.

و اما التفصيل بين دار الإسلام و دار الكفر بوجود احتمال التقية فى الثانى دون الأول فهو فى غير محله و ذلك لأنه لا يراد من الإسلام هنا الإسلام فى الواقع بل البحث فى عوده إلى الإسلام فى الظاهر و قد تقدم مرارا أن الشهادتين كلمة الإسلام أى يحكم على من أقر بهما بأنه مسلم ما لم يظهر الخلاف و لا يعتنى باحتمال التقية أو غير ذلك فإذا أتى بالشهادتين يحكم بإسلامه و إن كان فى دار الإسلام و احتمل انه قال بذلك للتقية كما يقبل منه و يحكم بعوده إلى الإسلام إذا أتى بهما فى دار الحرب و دار الكفر التى لا يحتمل التقية هناك.

ثم لا يخفى أنه قد اختلط كلماتهم فى هذا المقام فإن النزاع فى أن الصلاة هل تقوم مقام الشهادتين فى تحقق الإسلام أو عوده فيحكم

بإسلامه مع عدم سماع الشهادتين منه مستقلا بمجرد أنه صلى أم لا؟

و قد علمت أنه علل فى الروضة عدم القبول بكون فعل الصلاة أعم من اعتقاد

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۳

وجوبها، و هذا يدل على أن احتمال التقية مانعة و لو لا ذلك لكان يكتفى بالصلاة فإذا علم بعدم كونها للتقية يكتفى بها فى الحكم بإسلامه.

هذا مضافا إلى إمكان وقوع نفس الشهادتين أيضا للتقية، فهذا التعليل خروج عن مسير البحث فإن البحث فى كفاية الصلاة عن الشهادتين إما بنفسها أو لتضمنها للشهادتين، و على الجملة فبين عدم الاكتفاء بالصلاة عن الشهادة و بين عدم تحقق الكاشف الواقعى بها فرق، و ظاهر من قال بعدم كفاية الصلاة أنه يقول بذلك حتى مع انتفاء احتمال التقية.

ثم قال: و إن كان كفره بجحد الإلهية أو الرسالة و سمع تشهده فيها، لأنه لم يوضع شرعا علاقة للإسلام بل ليكون جزءا من الصلاة و هى لا توجبه فكذا جزءها بخلاف قولها منفردة لأنها موضوعة شرعا له.

و هنا قد تمسك بما هو العلة فى المقام و هو عدم كون الصلاة موضوعة للإسلام فى الشرع و علامة لذلك، فكذلك جزءها أى التشهد الذى كان فيها.

توضيح ذلك أنه كلما ورد فى كتب السير و التواريخ من حكاية إسلام الكفار كان بعنوان: أسلم و قل: لا إله إلا الله محمد رسول الله (ص)، و لم يعهد ان يقال لهم: أسلم و صلّ، و كذا ورد فى الكتب أن فلانا أسلم و قال: أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله «صلى الله عليه و آله» لا أنه أسلم فصلى.

و محصل بحثه فى المسالك أنه مع عدم سماع الشهادتين منه أو كون الارتداد بغير إنكار الصلاة فهنا لا يكفى الصلاة و ذلك لإمكان فعلها تقية و اراءة و أما مع سماع لفظ الشهادتين و كون المطلوب من إسلامه ذلك فالمشهور أنه كذلك.

اى أنه مع عدم سماع الشهادتين عنه فى صلاته فان صلاته لا تنفع قطعا فى الحكم بإسلامه كما لا تنفع إذا كان ارتداده بغير الصلاة من الفروض الإلهية و اما مع سماع الشهادتين عنه فى الصلاة و كون المطلوب منه هو الشهادتين فالمشهور أنه لا يكفى ذلك أيضا كالصورة الأولى ثم علل بأن الصلاة لم توضع دليلا على

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۴

الإسلام فى الكافر الأصلى و لا توبة للمرتد و إنما وضعت الشهادتان دلالة عليه مستقلتين لا جزء من غيرهما.

و قال بعض المعاصرين رضوان الله عليه: إذا صلى المرتد أو الكافر الأصلى فى دار الحرب أو دار الإسلام فإن قامت قرينة على أنها من جهة التزامه بالإسلام حكم به و إلا فلا.

و ربما يظهر من هذه العبارة أنه إن قامت قرينة على أن صلاته من جهة التزامه بالإسلام و لو من غير الشهادتين فإنه يحكم به.

و كيف كان فقد قال فى شرحه: و ذلك لان مجرد الصلاة لا يكون دليلا على إظهار الشهادتين فالعبرة إنما هى باظهارهما فإن كانت الصلاة قرينة على ذلك فهو و إلا فلا تدل على إسلامه.

ثم قال: و قد يقال: ان الصلاة حيث إنها تشتمل على الشهادتين فالآتى بها مظهر لهما. و فيه أن المعتبر فى الصلاة إنما هو لقط الشهادتين دون قصد معناهما و المعتبر فى الإسلام إنما هو قصد معناهما فمجرد الإتيان بهما بعنوان جزء الصلاة لا يدل على الإسلام. انتهى.

و هذا الكلام الذى دفع به الإشكال غير خال عن المناقشة و ذلك لأن اعتبار قصد المعنى فى الإسلام خلاف ما هو المعهود من إسلام أرباب الملل و المذاهب فلم يكن يسئل من شهد الشهادتين أنه قصد المعنى أم لا- و لو كان الأمر كذلك لكان يلزم قبل أداءهم الشهادتين الاشتغال بتعلم معناهما و لكان يلزم على المسلمين الاشتغال بتعليمهم ذلك مدة ثم أمرهم باداءهما و الحال أنه كان يكتفى

منهم فی الحروب و الغزوات و غیرها ان یقولوا: لا إله إلا الله، و هذا هو الظاهر من قوله صلی الله علیه و آله: أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلا الله.

لا یقال: یبعد جدا ان کان یکتفی منهم بشهادة التوحید و الرسالة مع العلم بعدم علمهم بالمعنی أو عدم قصدهم ذلک بل اکتفاءهم عنهم بذلک کان لأجل أن

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۵

الظاهر هو علمهم بالمعنی. و یؤید ذلک قول العلماء فی تفسیر الإسلام: شهادة.

ما لم یظهر الخلاف. فلو لم یعتبر فی الشهادة قصد المعنی بل کان یمکن تحقق الإسلام حتی مع عدم العلم بالمعنی فلم یکن وجه لهذا الشرط لأنه إذا لم یکن عالما بالمعنی فکیف یعلم أن فعل کذا و کذا مخالف للشهادة [۱].

لأنا نقول: کانوا یعلمون أن الکلمتین توجبان التسلیم لدین الله و إلقاء العداوة و ترک الحرب فکانت الشهادة آیة لذلک و أما معناها و قصد ذلک المعنی فلا دلیل علی اعتباره بل الدلیل علی خلاف ذلک علی ما تقدم.

الرابعة فی إسلام السکران و ارتداده

قال المحقق: قال الشیخ فی المبسوط: السکران یحکم بإسلامه و ارتداده و هذا یشکل مع الیقین بزوال تمیزه و قد رجع فی الخلاف.

أقول: إذا أسلم کافر و هو سکران أو ارتد مسلم کذلک فهل یحکم علی الأول بالإسلام و علی الثانی بالارتداد أم لا؟.

فی المسألة قولان للشیخ قدس سره أحدهما ما اختاره فی المبسوط و هو الحکم بذلک، فالکافر السکران الآتی بکلمة الإسلام یکون مسلما و المسلم السکران الآتی بکلمة الردة یکون مرتدا. فقد الحقه بالصاحی فیما علیه بل نسب ذلک الی مقتضی لمذهب.

- و الصاحی من زال سکره و فی المصباح المنیر: صحا من سکره یصحو صحوا و صحوا علی وزن فعل و فعول، زال سکره و اصحی بالألف لغة و أصحت السماء بالألف أیضا فهی مصحیة انکشف غیمها إلخ.

و مثل ذلک فی مجمع البحرین-

---

[۱] أورده هذا العبد و کان یوم ۱۸ ذی القعدة عام ۱۴۱۰ ه و ۲۲- ۳- ۱۳۶۹.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۶

ثانیهما قوله فی الخلاف فأفتی یعدم الحکم بالإسلام فی الأول و لا بالارتداد فی الثانی. و قد استشکل علیه المحقق فی قوله الأول أی مختاره فی المبسوط.

و قال فی المسالک: وجه ما اختاره فی المبسوط من لحوق حکم الارتداد للسکران التحاقه بالصاحی فیما علیه کقضاء العبادات و هذا ممّا علیه، و ادعی فی المبسوط أنه قضیة المذهب و یضعف بأن العقل شرط التکلیف و وجوب القضاء بأمر جدید لا من حیث الفوات حال السکر.

ثم قال: و الحق ما اختاره فی الخلاف من عدم الحکم بارتداده حینئذ لعدم القصد و أولی منه عدم الحکم بإسلامه حال السکر إذا کان کافرا قبله لأن ذلک مما له لا مما علیه. أما الغالط و الساهی و الغافل و النائم فلا حکم لردته و لا لإسلامه إجماعا و یقبل دعوی ذلک کله و کذا یقبل دعوی الإکراه مع القرینة کالأسیر انتهی.

فأورد أولا بعدم القصد لان المفروض أنه سکران و مع عدم التمیز لا قصد فلا یترتب علی کلمته اثر، و ثانیا بإشکال مختص بصورة الحکم بإسلامه بعد کفره و هو أنه إذا کان الملاک هو إلحاق السکران بالصاحی فی ما علیه، فالحکم بإسلامه لیس من هذا العنوان لأنه حکم له لا علیه.

و فی الجواهر بعد قول المحقق (و هذا یشکل) قال: أولا بأن الحکم بإسلامه شیء له لا علیه و ثانیا بمنع اندراج الارتداد فی ذلک مع الیقین بزوال تمیزه الذی هو شرط فی التکالیف عقلا و شرعا و لعله لذا قد رجع عنه فی الخلاف.

فاستشکل أولا بأن الحکم بإسلام السکران الکافر الذی أتی بکلمة الإسلام فی حال سکره لیس داخلا تحت عنوان: ما علیه، فإنه حکم له لا علیه [۱] (و قد تقدم ذلک من الشهید الثانی).

---

[۱] لعله یرد علیه أنه إذا حکم بإسلامه فإنه یلزم بأحکامه و ربما لا- یجب ذلک بل یرید أن یکون فی راحة و بمعزل عن تلک الأحکام و الإلزامات.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۷

و ثانیا بأن الحکم بصیرورته مرتدا عند ما کان مسلما و أتی بکلمة الردة فی حال سکره و إن کان من مصادیق ما علیه لکن نمنع اندارجه فیه بل لا بد من إخراجه و ذلک لأنه إذا لم یکن له تمیز فکیف یحکم بصیرورته مرتدا و الحال أن التمیز شرط فی التکالیف عقلا و شرعا [۱].

و الظاهر ورود هذا الإشکال و عدم المفرّ عنه لأن العقل لا یجوّز تکلیف من لا یمیّز شیئا و مجرد أنه قد حصل له عدم التمییز بسوء اختیاره و عصیانه لا یجوّز المحال، و أما أن الامتناع بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار، فهو جار فیما کان من قبیل إلقاء النفس من عال و مکان مرتفع کالشاهق الذی کان حفظ النفس الممتنع بعد ذلک مترتبا علی الإلقاء لا فی مثل المقام الذی أوجب شرب الخمر زوال التمیز و هو قد أوجب إلقاء کلمة الردة و علی الجملة ففرض سببیة شرب الخمر هنا کسببیة إلقاء النفس هناک مشکل و لا خصوصیة فی المقام تقتضی الخروج عن حکم العقل بعدم إمکان تکلیف من لا یشعر شیئا.

و فی الجواهر: و لکن قد یدفع الأخیر بأن المراد جریان حکم المرتد علیه لإطلاق ما دل علی أنه بحکم الصاحی.

یعنی إنه یدفع اشکال منع اندراج الارتداد فی ذلک مع الیقین بزوال تمیزه بأنه لا یراد من الحکم بارتداده کونه مرتدا کی یستشکل بأنه مع عدم التمیز فهو غیر مکلف فکیف یحکم بارتداده و الحال انه یشترط فیه التمیز، بل المراد منه هو

---

[۱] أقول: فإذا کان التمیز شرطا عقلا و شرعا و لذا یشکل الحکم بارتداده فکیف یحکم علیه بالجنایات و القذف و الزنا و غیرها علی ما صرح به أولا؟ و قد أوردت ذلک فی مجلس الدرس أیضا و أجاب دام ظله (قدس سره) بأنه لا یمکن الحکم مطلقا فإنه إذا لم یکن ممیزا لا یتوجه الیه التکلیف مطلقا.

أقول: و لکن الظاهر من عبارة الجواهر أن الحکم فی تلک الموارد مسلم و إنما الإشکال فی الحکم بالارتداد اللهم إلا- أن یکون الاختصاص لمکان شدة الحکم فی باب الارتداد و الا فالإشکال جار مطلقا.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۸

اجراء حکم المرتد فمن الممکن ان یحکم علی أحد بحکم المرتد مع عدم کونه مرتدا فالحکم بارتداده غیر ممکن و أما إجراء حکم المرتد علیه فهو ممکن رعایة لما ورد ما أنه بحکم الصاحی.

و بعبارة أخری لا ردة هنا حقیقة و إنما هی محققة تعبدا فالشارع حکم علی هذا السکران بعد إلقاء الکلمة الخاصة بأنه کافر و مرتد عقوبة لعمله بلحاظ إلحاقه بالصاحی.

و نحن نقول: هذا التوجیه أیضا لا یدفع الإشکال لأن الکلام بعد فی أن العقل یجوز هذا العقاب و هو سکران قد زال شعوره، أم لا؟

قال قدس سره بعد کلامه المزبور: اللهم الا أن یمنع وقوع ما یحصل به الارتداد من قول أو فعل لعدم قصد الإنکار و الاستخفاف.

یعنی إنه مع کونه غیر ممیز کما هو المفروض فعبارته لا عبارة، و فعله کالعدم، لعدم القصد فکیف یحکم علیه بحکم الارتداد بعد انه

لم یقصد بقوله أو فعله إنکارا و لا استخفافا.

لکنه رحمه الله قد عدل عن ذلک بقوله: و هو کما تری ضرورة کونه مما یکون ارتدادا للصاحی و لا ینقص ذلک عن إلزامه بالطلاق الواقع منه المصرح به فی کلام بعضهم.

و نحن نقول: لم نقف علی ما یدل علی کونه بمنزلة الصاحی و إنما ذکره الشیخ.

رحمه الله فی المبسوط و الظاهر أنه اجتهاده و رأیه و قد نسب ذلک إلی مقتضی المذهب اجتهادا منه، و هو قد رجع عنه فی الخلاف «۱» فکیف یحکم به مع عدم مساعدته لحکم العقل و أما إلزامه بالطلاق ففیه أنه کما ذکره مما ورد فی کلمات البعض لا الکل [۱].

---

[۱] أقول: و لا بد ان یکون هذا البعض من المتأخرین و الا فالمصرح به فی کلام الشیخ فی المبسوط فی المقام هو عدم وقوعه قال: فاما طلاقه و عتقه و عقوده کلها فلا یصح عنه بحال. انتهی.

---

(۱) کتاب قتال أهل الردة مسألة ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۰۹

ثم إن فی المقام کلاما آخر و هو أن کون السکران کالصاحی هل هو مختص بالسکران الآثم بسکره أی الذی شرب الخمر عصیانا لله سبحانه أو أنه کذلک مطلقا و إن لم یکن ذلک عن عصیان کما إذا شربه للتداوی به عند انحصار علاجه بذلک عند أهل الخبرة حیث إنه معذور و لا عقاب علیه؟

قد یتوهم کما فی الجواهر من الإطلاق هنا، الثانی، فإن مقتضی إطلاق:

السکران ملحق بالصاحی، أو فی حکمه، هو من صدق علیه عنوان السکران سواء کان ذلک عن عصیان أو عن عذر الا أن الظاهر هو الأول اقتصارا فی الحکم المخالف للقواعد علی المتیقن و من المعلوم أن کون السکران فی حکم الصاحی خلاف القاعدة لأنه لا تمیز له و لا قصد له و القاعدة تقتضی أن لا یترتب علی قوله و فعله اثر فإذا بنی علی ترتیب الأثر فإنه یکتفی بالمتیقن و هو ما إذا عصی بشربه و کان سکره عن إثم لا عن عذر.

و قد انقدح له رحمه الله هنا الإشکال فی أصل المطلب أیضا لما تقدم من عدم الدلیل علی ذلک و عدم القائل به سوی الشیخ و هو قد عدل عنه.

فتحصل أن مقتضی القواعد هو عدم ترتب أثر علی ما قاله من الردة أصلا [۱].

---

[۱] أقول: لکنی بعد فی شبهة من عدم اثر علی ردته بعد أن کان قد عصی و شرب الخمر و أزال عقله و لیس بطلان عقابه من مستقلات العقل، و الذی یقوی الإشکال حکمهم فی باب القصاص فتری أن المحقق قال هناک: و فی ثبوت القود علی السکران تردد و الثبوت أشبه لأنه کالصاحی فی تعلق الأحکام انتهی.

و فی الجواهر- ۴۲- ۱۸۷ بعد لفظة (أشبه) وفاقا للأکثر کما فی المسالک بل قد یظهر من غایة المراد نسبته إلی الأصحاب مشعرا بالإجماع علیه، بل فی الإیضاح دعواه صریحا علیه ناسبا له مع ذلک الی النص و لعله أراد بالنص خبر السکونی و قد نسب الجواهر إلحاق السکران بالصاحی إلی قول الشیخ و غیره قال: مؤیدا بکونه ممنوعا من ذلک أشد المنع فهو حینئذ من الخارج عن الاختیار بسوء اختیاره المعامل معاملة المختار فی إجراء الأحکام حتی طلاق زوجته و غیره من الأحکام.

ثم قال: و لکن مع ذلک کله فی المسالک لعل الأظهر عدم القصاص وفاقا للفاضل فی الإرشاد بل و القواعد و إن قال: علی إشکال مما عرفت من انتفاء العمد و الاحتیاط فی الدم إلا أن الأقوی ما عرفت إلخ.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۰

المسألة الخامسة فیما یتلفه المرتد علی المسلم

قال المحقق: کل ما یتلفه المرتد علی المسلم یضمنه فی دار الحرب أو دار الإسلام حالة الحرب و بعد انقضائها و لیس کذلک الحربی و ربما خطر اللزوم فی الموضعین لتساویهما فی سبب الغرم.

أقول: إذا أتلف المرتد علی المسلم نفسا أو طرفا أو مالا- فهو ضامن له و ذلک لأنه لیس بأعظم من المتلف المسلم و عموم الأدلة شامل له و لا فرق فی ذلک بین الفطری و الملی کما لا فرق فیه بین دار الإسلام و دار الکفر و لا بین حالة الحرب و بعد انقضائها.

إلا أنه خالف فی الأخیر أبو حنیفة و الشافعی علی ما حکی عنهما فقالا بعدم ضمان المرتد ما أتلفه فی حال الحرب.

ثم انا قد ذکرنا أنه لا- فرق بین الفطری و الملی فی الضمان لکن لا- یخفی ان بینهما فرقا و هو ان الملی حیث إنه لا یخرج ماله عن ملکه بالارتداد فلا محالة یغرم من ماله بخلاف الفطری فإنه یخرج أمواله عن ملکه بالارتداد فلا مال له، فأثر ضمانه انه یکون علیه فی الآخرة إن لم تقبل توبته کما أنه تظهر ثمرة ضمانه فی الدنیا إذا تبرع عنه متبرع إذا قلنا بعدم قبول توبته و عدم تملکه بعد الردة شیئا.

و یتفرع هنا فروع:

منها أنه لو قتل المرتد الملی مسلما عمدا قتل به و ذلک لأنه أتلف نفسا علی مسلم و حینئذ یکون محکوما علیه بالقتل قودا واحدا للارتداد، و عند اجتماع حق الله و حق الناس فالتقدم للثانی فلو استوفی الولی حقه و قتله قودا فهو، و إن عفی عنه ولی الدم أو صالح علی الدیة فحینئذ تصل النوبة الی قتله حدا.

و منها أنه لو قتل مسلما شبیه عمد فالدیة فی ماله علی حسب القواعد و هکذا لو لم تدفع الدیة بل صولح علی مال فإنه یدفع هذا المال منه.

و منها انه لو قتله خطأ فهل الدیة هنا فی ماله أو علی العاقلة؟ اختلفوا فی ذلک

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۱

فقد حکی عن شیخ الطائفة أنه قال بکون ذلک فی ماله لأنه لا یعقله قومه و لم نعثر علی کلام الشیخ [۱] کما لم یعلم مستنده فی ذلک و لعل نظره إلی أنه أدلة وجوب الدیة علی العاقلة منصرفة الی ما إذا کان القاتل مسلما و المفروض فی المقام أنه المرتد.

و خالف فی ذلک، الشهید فی الدروس و استشکل فیما ذکره الشیخ فإنه بعد الحکم بقتل المرتد إذا قتل مسلما أو مرتدا عمدا و أن الدیة فی شبه العمد فی ماله، و الإشکال فیما إذا کان الارتداد عن فطرة لأنه لا مال له قال: و إن کان خطأ قال الشیخ فی ماله لأنه لا یعقله قومه و یشکل بأن میراثه لهم. انتهی «۱».

و إذا لم یکن دلیل یعتمد علیه علی شیء من القولین و شک فی ذلک فاستصحاب ضمان العاقلة یقتضی کون الدیة علی العاقلة لا فی ماله و الظاهر أن الموضوع محفوظ فإنه هو هذا، لا المسلم حتی یکون المرتد موضوعا آخر.

و منها ما لو قتل المرتد الفطری مسلما عن عمد و هنا یجتمع القتل قودا و حدا و یقدم القتل قصاصا علی القتل ردة لتقدم حق الناس علی حق الله سبحانه.

و منها هذا الفرض مع کون القتل خطأ أو شبه العمد و حیث إنه لا مال له فلا أثر له فی ماله.

و منها ما لو قتل المرتد الفطری مرتدا ملیا فتارة یقتله قبل استتابته و أخری بعدها مع إبائه.

---

[۱] قد عثرنا علیه فقد ذکر فی المبسوط ج ۷ کتاب المرتد ص ۲۸۴: فأما إذا قتل المرتد لم یخل من أحد أمرین فإما أن یکون القتل عمدا أو خطأ فإن کان عمدا محضا یوجب القود فالولی بالخیار بین القصاص و العفو سواء تقدم القتل علی الردة أو تأخر عنها فإن

القصاص مقدم علیها فإن اختار القود قتلناه وفات القتل بالردة کما لو مات المرتد، و ان اختار العفو علی مال یثبت الدیة مغلظة فی ماله و یقتل بالردة، و ان کان القتل خطأ لم یعقل عنه العاقلة و یکون الدیة مخففة مؤجلة فی ماله یستوفی فی ثلاث سنین کل سنة ثلثها فإن مات أو قتل قبل انقضاءها حلت بوفاته لأن الدیون المؤجلة یحل بالوفاة و یستوفی من ماله. انتهی.

---

(۱) الدروس ج ۲ ص ۵۳.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۲

أما الأول فلأنه یقتل قودا حیث إنه مرتد فطری قتل مرتدا ملیا قبل الاستتابة- فکان محقون الدم.

و أما الثانی فلا أثر لقتله و ذلک لأن الملی إذا استتیب و أبی عن التوبة فلا حرمة لدمه و هو مهدور الدم فهذا الفرض بحسب الملاک یکون کالفرع الآتی:

و منها ما إذا قتل المرتد الملی مرتدا فطریا فهنا لا یقاد منه و ذلک لأن المرتد الفطری مهدور الدم مطلقا سواء کان قتله عمدا أو خطأ أو شبه عمد. و هذه الأحکام کلها علی حسب القواعد الکلیة المقررة فی محالها.

هذا کله فی المرتد و اما الحربی ففیه أقوال و اقتصر المحقق علی نفی کونه کالمرتد و أوضح ذلک فی الجواهر بقوله: فإنه إن أتلف فی دار الحرب لم یضمن، و إن أتلف فی دار الإسلام ضمن کما صرح به غیر واحد بل هو العمل المعهود فی أهل الذمة و غیرهم ممن کان فی دار الإسلام، بل فی کشف اللثام: و أما الحربی فإن أتلف فی دار الإسلام ضمن اتفاقا إذا أسلم.

و ذهب الشیخ الطوسی قدس سره الی عدم ضمانه فإنه قال: المرتد إذا جنی فی حال ردته فأتلف أنفسا و أموالا نظرت فإن کان وحده أو فی فئة غیر ممتنعة فعلیه الضمان کالمسلم سواء لأنه قد التزم حکم الإسلام و یثبت له حرمته فالزمناه ذلک (ثم قال:) و یفارق الحربی لأنه ما التزم حکم الإسلام فلهذا لم یکن علیه الضمان إلخ «۱».

و ظاهر کلامه أنه قد تمسک بالتزام المرتد بأحکام الإسلام فلذا یکون ضامنا بخلاف المحارب لعدم التزامه بالأحکام الإسلامیة فلا ضمان علیه.

و هذا مشکل جدا [۱] فإن الظاهر أن ضمان النفوس لا یختص بالمسلم بل هو

---

[۱] لا یخفی انه کما استشکل السید الأستاذ فی جریان قاعدة الالتزام استشکل فیه المحقق الأردبیلی فی شرح الإرشاد فقال: و لا یخفی ان لا دخل للالتزام فان المسلم أیضا إذا لم یلتزم و یقول: انا ما أقبل أحکامه، لا یسقط عنه ضمان ما أتلفه فإن الحکم فی شرع الإسلام ان المال المعصوم

---

(۱) المبسوط ج ۷ ص ۲۸۸.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۳

عام لکل أحد قال الله تعالی: و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا «۱» فهذا یشمل کل من قتل مظلوما فان لولیه القصاص و قتل القاتل و کذا قوله تعالی:

النفس بالنفس «۲» فکیف نقول بأنه إذا قتل المسلم مسلما یقاد منه و یکون ضامنا أما إذا قتل الحربی مسلما فلا ضمان علیه.

و لذا تری المحقق قدس سره صرح فی الآخر بأنه یخطر بباله لزوم الضمان فی الموضعین لتساویهما فی سبب الغرم. و ذلک لأن إطلاق أدلة الضمان شامل لهما و استقرب ذلک العلامة فی القواعد.

نعم هنا أمور:

أحدها: ادعاء الشیخ فی موضع آخر الإجماع علی عدم الضمان فقال فی باب البغاة: و لا خلاف أن الحربی إذا أتلف شیئا من أموال المسلمین و نفوسهم ثم أسلم فإنه لا یضمن و لا یقاد منه.

ثانیها: خبر الجب [المذکور فی المستدرک باب ۱۵ من أبواب أحکام شهر رمضان ح ۲].

ثالثها: السیرة علی عدم القصاص من الحربی بعد إسلامه فضلا عن تضمینه المال کما ان المحکی عن فعل النبی صلی الله علیه و آله و سلم بالنسبة لقاتل حمزة و غیره حیث انه صلوات الله علیه لم یقتله.

و فی الجواهر: بل ربما کان فی ذلک نوع نفرة للکفار عن الإسلام إلخ و لکنه قدس سره قال: و التحقیق الضمان فی الدارین فی حال الحرب و عدمها.

ثم قال: نعم إذا أسلم و کان ما أتلفه نفسا أو مالا من حیث الکفر و الإسلام

مضمون علی المتلف مطلقا فهو الوجه مطلقا سواء کان فی دار الحرب و غیره و أن الضمان لا خصوصیة له ببعدیة وقوع الإسلام و الاستیمان فمتی حصل القدرة علی أخذه منه یؤخذ فتأمل.

انتهی کلامه رفع مقامه.

---

(۱) سورة الإسراء الآیة ۳۳.

(۲) سورة المائدة، الآیة ۴۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۴

و خصوصا حال الحرب أشکل الضمان للإجماع المزبور المؤید بخبر جب الإسلام و لمعلومیة ذلک من السیرة انتهی.

و هذا لا- یخلو عن اشکال و ذلک لان السیرة کانت علی عدم الضمان مطلقا و لم یکونوا یفرقون بین مورد و مورد و لا انهم کانوا یسألون و یتفحصون عن منشأ الإتلاف هل هو کان جهة الکفر و الإسلام أو غیر ذلک کالعداوة الشخصیة بل لم یکن ذلک معهودا عنهم أصلا.

بقی شیء و هو انه حیث کان البحث فی حکم المال الذی أتلفه المرتد من المسلم قبل أن یرتد فنقول: یمکن ان یقال بأنه بارتداده لم یبق له مال، و الشارع حکم تعبدا بخروجه عن ملکه فیکون فی ذمته الی یوم القیامة اللهم إلا أن یکون هناک إجماع علی أن ما کان علیه قبل ارتداده یخرج من المال ثم ما بقی یخرج و ینقل إلی الورثة [۱].

المسألة السادسة فیما إذا جن بعد ردته

قال المحقق: إذا جن بعد ردته لم یقتل لأن قتله مشروط بالامتناع عن التوبة و لا حکم لامتناع المجنون.

أقول: هذا الحکم مختص بالمرتد الملی و ذلک لأن المرتد الفطری یقتل فی الحال بلا استتابة أصلا، فإذا ارتد ملیا ثم حصل له الجنون فتارة یطرء الجنون قبل استتابته فهنا لا- یجوز قتله لأن قتل الملی موقوف علی الاستتابة و امتناعه عن التوبة فلا یجوز بدون ذلک.

---

[۱] کان دام ظله- قدس الله روحه- یصر علی خروج کل ماله إلی الورثة و أنه لا یستثنی شیء حتی ما کان علیه قبل ذلک ثم رأیت ان المحقق القمی أیضا احتمل ذلک لکنه قال: لم أجد من قال ذلک.

و قد ذکرت ذلک لسیدنا الأستاذ الأکبر فقال: الظاهر هو ما ذکرناه الا ان یکون إجماع علی خلافه.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۵

و أخری یطرء الجنون ثم یستتاب و یمتنع عن ذلک و هنا أیضا لا یجوز قتله لأن امتناع المجنون لا یؤثر شیئا لمکان جنونه.

و ثالثهٔ یستتاب بعد ردته و یمتنع عن قبول ذلک ثم یطرء علیه الجنون فهنا قد حکموا بقتله و ذلک لثبوت القتل علیه قبل طروء الجنون علیه.

و هذا و إن لم یکن خالیا عن الکلام لأنه لصیرورته مجنونا لا أثر لعقوبته أصلا بل ربما یأبی العقل عن إجراء الحد علیه فلا بد من التأخیر فی ذلک فلعله حصل له الإفاقهٔ کما فی المریض الذی حکموا بتأخیر حده إلی أن یبرأ [۱].

إلا- أنه ربما لا یکون المقصود الوحید و الأصلی من إقامهٔ الحد علیه عقوبته و ردعه بشخصه بل لیکون عبرهٔ للآخرین فلذا یمکن الحکم بإجراء الحد علیه خصوصا بلحاظ ما ذکر قبل ذلک من انه لا یسقط الحد جلدا أو رجما باعتراض الجنون و لا الارتداد «۱».

و یدل علی ذلک صحیح أبی عبیدهٔ عن ابی جعفر علیه السلام فی رجل وجب علیه الحد فلم یضرب حتی خولط فقال: إن کان أوجب علی نفسه الحد و هو صحیح لا علهٔ به من ذهاب عقل أقیم علیه الحد کائنا ما کان «۲».

کما أن المرتد الفطری یقتل علی کل حال لعدم سقوط قتله بالتوبهٔ.

---

[۱] کذا أفاد دام ظله- قدس الله روحه- فی یوم ۲۴ ذی القعدهٔ- ۱۴۱۰ ه الا- انه یمکن ان یلاحظ علیه بأن النظر الأصلی فی إجراء الحدود لیس هو ردع المحدود و عقوبته دائما حتی یستشکل بذلک و إلا لما کان مورد لإجراء حد القتل و الرجم أصلا فإن المرتد الملی الممتنع عن التوبهٔ عاقلا یقتل بلا کلام مع انه لا یتصور هناک ارتداعه و لعله لا یحصل عقوبته فتأمل.

هذا مضافا الی أن المرتد الفطری یقتل بلا کلام، فالظاهر ان الشارع یرید أن لا یبقی المرتد المحکوم بالقتل علی وجه الأرض و هذا لا فرق فیه بین عروض الجنون و عدمه و قد مر مثل ذلک فی بعض ابحاثه السابقهٔ.

---

(۱) راجع کتابنا الدر المنضود ج ۱ ص ۳۸۱.

(۲) وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۹ من أبواب مقدمات الحدود ح ۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۶

المسألهٔ الثامنهٔ فی قصور ولایته

اشارهٔ

قال المحقق: لو زوج بنته المسلمهٔ لم یصح لقصور ولایته عن التسلط علی المسلم و لو زوج أمته ففی صحهٔ نکاحها تردد أشبهه الجواز.

أقول: الکلام هنا تارهٔ فی ولایهٔ المرتد و الکافر علی بنته المسلمهٔ فی نکاحها و عدم ذلک، و اخری فی ولایهٔ المرتد فی تزویج أمته.

أما الأول فلو زوج المرتد مطلقا فطریا کان أو ملیا فضلا عن الکافر الأصلی بنته المسلمهٔ لم یصح النکاح، و فی الجواهر: بلا خلاف أجده فیه.

و قد استدل علی ذلک بأمور:

منها الأصل و قد تمسک به فی الجواهر.

و منها قصور ولایته عن التسلط علی المسلم فإنه کافر و قد قال الله تعالی: وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا [۱].

و لکن فی الاستدلال بالأصل تأمل و إشکال و ذلک لأن الأصل یفید خلاف ذلک فإنه قد کانت له الولایة علی بنته المسلمة فی نکاحها قبل الارتداد، فلو شک فی بقاء ولایته بعده فالاستصحاب یقتضی بقاء الولایة فکیف یتمسک بالأصل فی إثبات عدم الولایة.

إن قلت: إن المراد من الأصل لیس هو هذا الأصل بل المراد عدم جعل التسلط للکافر علی المؤمن فإن جعل الولایة خلاف الأصل.

نقول: لیس هذا شیئا وراء الدلیل الثانی، و لا یصح أن یعبر بالأصل لعدم الشک مع وجود القاعدة المستفادة من الآیة الکریمة.

هذا کله فی ولایة المرتد علی بنته الصغیرة أو مطلقا بناء علی القول بولایة الأب علی بنته البالغة أیضا.

---

[۱] سورة النساء الآیة ۱۴۱، أقول: و یمکن أن یستدل علی ذلک بالحجر أیضا فإنه إذا کان الإنسان محجورا علیه فی نفسه فکیف یکون ولیا لغیره؟ راجع المسالک.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۹

و أما الثانی و هو تزویج المرتد الملی أمته المملوکة فقد اختلفت الأقوال و تردد المحقق أولا فی صحة نکاحها و عدم ذلک، و لکن صرح بعد ذلک بأن الأشبه هو الجواز.

و لا یخفی أن هذا الفرض جار فی خصوص المرتد الملی و لا یعم الفطری أیضا لما تقدم مرارا من أن المرتد الفطری ینتقل أمواله بمجرد ارتداده إلی ورثته فلم یبق له أمة کی یبحث فی تزویجها.

و وجه التردد هو أنه مالک و مقتضاه صحة النکاح و أن الله لم یجعل سبیلا للکافر علی المؤمن فلا یصح.

و قد استدل للجواز بالأصل، و هو واضح لأصالة بقاء الولایة فی موضع الشک، و بقوة الولایة المالکیة، و استشهد علی ذلک- أی القوة المالکیة- بأنه یملک الکافر المسلم و إن أجبر علی بیعه و یقدم ما یختاره الکافر من المشتری علی ما یختاره الحاکم.

و بعبارة أخری إنه و ان کان یجبر علی البیع لکن لا یجبر علی قبول المشتری المخصوص بل صحة البیع متوقفة علی اختیاره، فملکه للمسلم أولا و کون اختیار المشتری الی الکافر المالک یشهدان بقوة الولایة المالکیة.

و الأقوی هو ما قواه فی الجواهر من العدم و ذلک لانتفاء السبیل له علی المؤمنة و لأنه محجور علیه من التصرف فی أمواله.

و أما ما ذکره بقوله: و ان کان قد یناقش بعدم عموم یقتضی ذلک انتهی.

فوجهها تضارب تلک الأدلة علی ما قررناه من أنه مالک بعد و أنه لا ولایة علی المسلم، و الظاهر عدم وجه للمناقشة و أن الأقوی و الأظهر هو عدم صحة النکاح.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۲۰

المسألة السابعة فی تزوج المرتد

قال المحقق: إذا تزوج المرتد لم یصح سواء تزوج بمسلمة أم کافرة لتحرمه بالإسلام المانع من التمسک بعقد الکافرة و اتصافه بالکفر المانع من نکاح المسلمة.

أقول: قد افتی بعدم تزویج المرتد أصلا سواء تزوج مسلمة أم کافرة و لم یستند هو و لا غیره فی ذلک إلی روایة بل إنه قد علل بالنسبة إلی الأول بتحرمه بالإسلام یعنی إنه حیث کانت له سابقة فی الإسلام فاحترام عهده، و سابقته فی الدین یقتضی عدم جواز نکاح الکافرة التی لا حرمة لها أصلا هذا، و بالنسبة إلی الثانی أی تزوجه بالمسلمة و عدم صحة ذلک فلأنه مع اتصافه بالکفر فان تزوّجه بالمسلمة مستلزم لولایة الکافر علی المسلمة و قد قال الله تعالی: وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا. «۱»

و قد وقع التعلیل المذکور فی الفرض الأول أعنی عدم صحة النكاح بالكافرة مورد إشكال شرّاح الشرائع كصاحبی المسالك و الجواهر و ذلک لأن التعلیل بالتحریم و إن كان يتم فی مثل الوثنية التی لا تباح نكاحها إلا أنه لا يتم فی الكافرة التی يجوز للمسلم نكاحها للمسلم مطلقا أو متعة [۱] و ذلک لأنه إذا كان يجوز ذلک للمسلم الخالص بالفعل فالمرتد أولی بجواز نكاحها لأن هذا له حرمة سابقته فی الإسلام و ذاک مسلم بالفعل، فاذا جاز للمسلم بالفعل فإنه يجوز لمن له تحرم بالإسلام بالأولوية.

و بعبارة أخری: إذا كان نكاح الكتابية جائزا للمسلم فهو جائز لمن يتحرم بالإسلام لكونه مسلما فی برهة من الزمان، بالأولوية.

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر المنضود فی أحکام الحدود؛ ج۳، ص: ۴۱۶

---

[۱] قال سیدنا الأستاذ الأفخم. و اما الكتابية من اليهودية و النصرانية ففيه أقوال أشهرها المنع فی النكاح الدائم و الجواز فی المنقطع و قيل بالمنع مطلقا، و قيل بالجواز كذلک و هو لا يخلو من قوة علی كراهية خصوصا فی الدائم بل الاحتياط فيه لا يترک ان استطاع نكاح المسلمة. راجع وسيلة النجاة ج ۳ ص ۱۹۱.

---

(۱) سورة النساء الآية ۱۴۱.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۷

و حيث ان هذا الإشكال كان واردا فلذا لم يقتصر الشهيد قدس سره فی الدروس بهذا التعليل، بل أتی بتعليلات أخر كی تشمل كل الفروض فقال: و لا يصح تزويج المرتد و المرتدة علی الإطلاق لأنه دون المسلمة و فوق الكافرة و لأنه لا يقر علی دينه، و المرتدة فوقه لأنها لا تقتل «۱».

فتری أنه علل عدم جواز التزويج أولا بأنه دون المسلمة و فوق الكافرة. و لم يقتصر بذلک بل علل ثانيا بأنه لا يقر علی دينه و بذلک يتم الحكم بعدم صحة نكاح المرتد للكتابية و ذلک لأن الزوج هنا لا يقر علی دينه و الزوجة بمقتضی كونها من أهل الكتاب ممن يقر علی دينها فلا تساوی بينهما فلا يجوز نكاحها له.

و أما قوله: و المرتدة فوقه لأنها لا تقتل، فالظاهر أن المراد منه انه لا يجوز نكاح المرتدة للمرتد و ان كان بينهما تساو من حيث الدين فان كل واحد منهما لا يقر علی دينه الا أنه مع ذلک لا يجوز، فان الزوج محكوم عليه بالقتل و الزوجة غير محكومة عليها بالقتل لأن المرتدة لا تقتل و ان كانت فطرية.

ثم إن ما ورد فی كلام صاحب الجواهر هنا: تساويا فی الارتداد جنسا و وصفا أو اختلفا فيه، فالظاهر أن المراد من التساوی و الاختلاف فی الارتداد جنسا هو التساوی و الاختلاف من حيث الفطری و الملی و أما وصفا فهو من حيث منشأ الارتداد من إنكار الله أو رسوله أو إنكار الضروری.

---

(۱) الدروس، الطبع القديم ص ۱۶۷ و الطبع الجديد ج ۲ ص ۵۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج۳، ص: ۴۱۸

المسألة التاسعة فی كلمة الإسلام

اشارة

قال المحقق: كلمة الإسلام أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و إن قال مع ذلك: و أبرء من كل دين غير الإسلام كان تأكيدا و يكفى الاقتصار على الأول، و لو كان مقرا بالله سبحانه و بالنبى صلى الله عليه و آله، جاحدا عموم نبوته أو وجوده احتاج إلى زيادة تدل على رجوعه عما جحده.

أقول: الكلام هنا فيما يتحقق به الإسلام بعد الارتداد مثلا. و قد ذكروا أن كلمة الإسلام هى الشهادتان و هما قول: اشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله.

و فى الجواهر: أو ما فى معناهما.

أقول: و ذلك كان يقول: و أن محمدا قد أرسله الله، أو بعثه الله. أو يقول بالنسبة للشهادة الاولى: اشهد أن الإله هو الله، أو يقول ذلك بلغته من الفارسية أو التركية أو غيرهما.

و هل يكتفى بهما بدون لفظ الشهادة بأن يترك و يسقط لفظة «أشهد» أم لا؟

قال فى كشف اللثام: و كلمة الإسلام أشهد ان لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله من دون حاجة إلى التصريح بالشهادة و بهما يحكم بإسلامه ما لم يظهر منه ما ينافيه انتهى.

و على هذا فيكفى أن يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله كما لو صدرهما.

بلفظ الشهادة، و قد نفى عنه البأس فى الجواهر إذا كان ذلك منه لإرادة الإسلام.

لكنه يشكل ذلك مع الشك بل اللازم عنده هو الإتيان بلفظ الشهادة [۱].

---

[۱] قد ذكر فى بعض بياناته الشريفة على ما فى تقريراتنا الاكتفاء بالصيغتين و لو بإسقاط الشهادة و هذا هو الذى ينبغى ان يتبع فإن النبى صلى الله عليه و آله كان يقول: قولوا لا إله إلا الله تفلحوا، لا قولوا: أشهد إلخ و كذا ما ورد من انه (صلى الله عليه و آله و سلم) أمر أن يقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. و فى خطبة الإمام زين العابدين: انا ابن من ضرب خراطيم الخلق حتى قالوا لا إله إلا الله.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۲۱

و هل يكفى ان يقول: أشهد أن النبى (ص) رسول الله، أو لا يكتفى به؟

قال العلامة فى القواعد: لم يحكم بإسلامه لاحتمال أن يريد غيره انتهى.

و على هذا فلا بد من التصريح باسمه الشريف الذى لا يحتمل غيره.

و فيه كما فى الجواهر يحتمل الإكتفاء بذلك لظهور إرادته العهد فإن النبى المعهود بين المسلمين هو سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه و آله و سلم.

و هل يحتاج فى تحقق الإسلام مضافا إلى أداء الشهادتين أن يتبرأ من كل دين غير الإسلام أم لا؟

اعتبر ذلك بعض العامة و لكن الظاهر عدم الحاجة إلى البراءة لتحقق الإسلام بالشهادتين و على هذا فلو تبرأ كان ذلك تأكيدا كما صرح بذلك المحقق فى كلامه فى صدر المسألة كما و ان العلامة أعلى الله مقامه قال فى القواعد مازجا:

و لا يشترط ان يقول: و ابرأ من كل دين غير الإسلام كما اشترط بعض العامة، نعم إن قال اكدهما به إلخ.

و الحاصل انه كافر قد أنشأ الشهادتين اللتين هما كلمة الإسلام فلا يحتاج الحكم بإسلامه إلى شىء آخر فلو أضاف ما ذكر لكان تأكيدا لكلمة الإسلام.

هذا إذا كان منكرا لله سبحانه أو النبی الأعظم صلی الله علیه و آله و سلم فإنه یكتفی عند توبته بما ذكر.

فلو لم یكن منكرا لذلك بل أقر بهما الا انه كان جاحدا عموم نبوته- فهو علی رغم اعتقاد المسلمین بأنه مبعوث إلی كافة الناس- یقول بأنه مبعوث إلی جماعة خاصة من العرب مثلا أو انه معتقد بنبوته و عموم ذلك أیضا لكنه ینكر وجوده و یقول بأنه لم یولد بعد أو أنه لم یبعث إلی الآن و سیبعث بعد ذلك أو كان ینكر فریضة من الدین التی علم ثبوتها من دین الإسلام أو أصلا كذلك من أصول الدین و كحدوث العالم و المعاد الجسمانی فهناك لا یكتفی فی توبته بالإقرار بالشهادتین بل لا بد من ضم ضمیمة و زیادة تدل علی رجوعه عن جحد ما جحده

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۲۲

و عن اعتقاده الفاسد فیقول جاحد عموم النبوة: «أشهد أن محمدا رسول الله الی الخلق أجمعین» أو یتبرأ مع أداء الشهادة من كل دین خالف دین الإسلام.

و لو كان زاعما ان المبعوث لیس هو هذا بل هو آخر افتقر إلی أن یقول: محمد هذا الذی ظهر و ادعی أنه المبعوث، هو رسول الله، أو یتبرأ من كل دین غیر الإسلام.

و فی الجواهر لو كان جاحدا فریضة أو أصلا فتوبته الإقرار بذلك من دون اعادة الشهادتین.

فالمیزان انه من أنكر ضروریا من ضروریات الإسلام فلا بد من الإقرار بذلك مصرحا به مضافا الی الإقرار بالشهادتین بل لا یحتاج إلی ذلك بعد انه كان مقرا بهما و قد أقر بما كان یجحده.

فیعم الحكم من جحد نبیا معلوما نبوته ضرورة من دین الإسلام أو آیة كذلك من كتابه تعالی أو كتابا كذلك من كتبه، أو ملكا من ملائكته الذین ثبت أنه من ملائكة الله أو استباح محرما معلوم الحرمة كذلك فلا بد فی إسلامه من الإقرار بما جحده.

و لو قال: انا مؤمن، أو أنا مسلم فهل یكتفی بذلك فی توبته؟

اختار العلامة أعلی الله مقامه فی القواعد: الأقرب أنه إسلام فی الكافر الأصلی أو جاحد الوحدانیة بخلاف من كفره بجحد نبی أو كتاب أو فریضة و نحوه لأنه یحتمل أن یكون اعتقاده أن الإسلام هو ما علیه. انتهی.

فقد فصل بین الكافر الأصلی أو جاحد الوحدانیة و بین ما كان كفره بجحد نبی أو كتاب أو فریضة و استقرب الكفایة فی الأول دون الثانی.

و الفرق بینهما عنده ان اللّفظین حقیقتان عند العرف فیما ینافی ما كان علیه من الكفر فی الفرض الأول أی الكافر الأصلی أو جاحد النبوة بخلاف الفرض الثانی فإنه یمكن ان یقول: انا مسلم أو مؤمن و كان یعتقد أن ما اعتنقه من العقائد الفاسدة و الآراء الكاسدة هو الإسلام و الایمان.

الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۲۳

و قد أورد علیه فی الفرض الأول بأنه لیس للفظین المزبورین صراحة فی ذلك فهناك أیضا یمكن إرادة الایمان بالنور و الظلمة و كونه مستسلما لهما فیقول أنا مؤمن أو مسلم مع اعتقاده بتعدد مبدأ الخلقة.

كما و ان الفرض الثانی أیضا محل الكلام و ذلك لما قال فی كشف اللثام بقوله: و فیه أنه إذا اعتقد ذلك لم یحكم بكفره، لجهله بأن ما جحده مما أتی به النبی صلی الله علیه و آله انتهی كما و ان صاحب الجواهر أورد أیضا بأنه مبنی علی كفر منكر الضروری و إن كان معتقدا للجهل و الا فهو غیر كافر مع اعتقاده و لو جهلا فلا یحتاج إلی التوبة.

و قد تعرضنا لهذه الفروع المختلفة لما فیه من مسیس الحاجة إلیه فی هذه الآونة و الأعصار، و لیكن ذلك علی ذكر من كان یباشر و یتعهد الحدود و ما یتعلق بها، و قد علمت أنه لا یقتصر بالشهادتین فی كل مورد بل اللازم هو التوبة بالنسبة إلی نفس ما أنكره، بإقرار ذلك.

و هل تقبل توبة الزنديق أم لا؟

نقول: اما الزنديق فهو الذى يستسر بالكفر و يظهر الايمان.

و أما قبول توبته فاختلفوا فى ذلك فقال الشيخ فى الخلاف: الزنديق هو الذى يظهر الإسلام و يبطن الكفر [۱] فاذا تاب و قال: تركت الزندقة روى أصحابنا أنه لا تقبل توبته، و عن أبى حنيفة روايتان مثل قول مالك و الشافعى دليلنا إجماع

---

[۱] ربما يختلج فى النفس بأنه فما هو الفرق بينه و بين المنافق الذى يقبل توبته بلا كلام و هو أيضا يظهر الإسلام و يبطن الكفر؟ و لكن الظاهر أن بينهما فرقا أما أولا فلأن المنافق و ان كان كذلك لكن لم يجعل ذلك مذهبا له بخلاف الزنديق فإنه كما يظهر من تعبير الخلاف قد اتخذ ذلك له مذهبا. و ثانيا فالظاهر بقرينة ذكر الزنديق فى كتاب المرتد إنه هو الذى قد ادعى كلمة الردة، فيبحث فيه بعد ثبوت ذلك كما ترى ذلك فى كلام ابن سعيد و غيره.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۲۴

الفرقة على الرواية التى ذكرناها و أيضا فإن قتله بالزندقة واجب بلا خلاف، و ما أظهره من التوبة لم يدل دليل على إسقاط هذا القتل عنه و أيضا فإن مذهبه إظهار الإسلام فإذا طالبته بالتوبة فقد طالبته بإظهار ما هو مظهر له فكيف يكون إظهار دينه توبة؟ انتهى «۱».

و قال فى المبسوط: و اما الزندقة فقال قوم يقبل توبته و قال آخرون لم يقبل توبته و روى ذلك أصحابنا «۲».

ترى انه نسب عدم القبول إلى روايات أصحابنا صريحا فى الخلاف و ظاهرا فى المبسوط.

و خالف فى ذلك بعض كابن سعيد حيث قال: و الزنديق يقتل بعد الاستتابة إن كان ارتد عن غير فطرة و ان كان عن فطرة قتل بكل حال «۳».

و قال العلامة فى القواعد: و الأقرب قبول توبة الزنديق و هو الذى يستسر بالكفر.

و فى كشف اللثام بعد ذلك: و يظهر الايمان، وفاقا لابن سعيد لأنا إنما كلفنا بالظاهر و لا طريق لنا الى العلم بالباطن و لذا قال النبى صلى الله عليه و آله لأسامة فيما تقدم من قصة الأعرابى: هلا شققت من قلبه؟، و التهجم على القتل عظيم خلافا للخلاف و ظاهر المبسوط قال: روى أصحابنا أنه لا تقبل توبته و حكى إجماعهم على هذه الرواية، قال: و أيضا فإن قتله بالزندقة واجب بلا خلاف و ما أظهره من التوبة لم يدل دليل على إسقاطه القتل عنه و أيضا فإن. (إلى آخر ما نقلناه من كلام الشيخ آنفا).

و أورد عليه فى الجواهر بقوله: قلت: لا يخفى عليك جودته إن كان المراد عدم الاكتفاء بما يظهره فى الحكم بتوبته بخلاف ما إذا شهدت القرائن بها.

---

(۱) الخلاف كتاب المرتد مسألة ۲.

(۲) المبسوط كتاب المرتد ص ۷.

(۳) جامع الشرائع ص ۵۶۸.

الدر المنضود فى أحكام الحدود، ج۳، ص: ۴۲۵

هذا و لكن هنا روايات ظاهرة فى عدم القبول و قد أوردها المحدث الحر العاملى رضوان الله عليه.

عن مسمع عن أبى عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام أتى بزنديق فضرب علاوته فقيل له: إن له مالا كثيرا فلمن تجعل ماله؟ قال لولده و لورثته و لزوجته «۱».

و بهذا الإسناد ان أمیر المؤمنین علیه السلام کان یحکم فی زندیق إذا شهد علیه رجلان عدلان مرضیان و شهد له الف بالبراءة جازت شهادة الرجلین و أبطل شهادة الألف لأنه دین مکتوم «۲».

عن جمیل بن دراج عن زرارة عن أحدهما علیهما السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لو لا أنی اکره أن یقال: إن محمدا استعان بقوم حتی إذا ظفر بعدوه قتلهم لضربت أعناق قوم کثیر «۳».

عن الحارث بن المغیرة قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: لو أن رجلا أتی النبی صلی الله علیه و آله فقال: و الله ما أدری أنبی أنت أم لا کان یقبل منه؟

قال: لا و لکن کان یقتله إنه لو قبل ذلک ما أسلم منافق أبدا «۴».

عن عثمان بن عیسی رفعه قال: کتب عامل- غلام- أمیر المؤمنین علیه السلام: إنی أصبت قوما من المسلمین زنادقة و قوما من النصاری زنادقة فکتب إلیه: أما من کان من المسلمین ولد علی الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه و لا تستتبه و من لم یولد منهم علی الفطرة فاستتبه فإن تاب و إلا فاضرب عنقه و اما النصاری فما هم علیه أعظم من الزندقة. «۵» و رواه الصدوق مرسلا إلا انه قال: ثم ارتد.

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المرتد ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المرتد ح ۲.

(۳) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المرتد ح ۳.

(۴) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المرتد ح ۴.

(۵) وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۵ من أبواب حد المرتد ح ۵.

الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج‌۳، ص: ۴۲۶

الی هنا بلغ إفادات سید مشایخنا استأذنا الأکبر آیة الله العظمی الگلپایگانی قدس الله نفسه الزکیة حتی عرضت علیه الأسقام و انجر الأمر الی أن تعطلت دروسه الشریفة و طال الی ان مضت ما یقرب من ثلث سنوات حتی غربت شمس سماء الفقاهة و المرجعیة و خسرنا بذلک ما عجزت عن ذکره اللسان و الأقلام و فقدنا أبا روحیا و معلما عظیما و زعیما کبیرا و مرجعا عالمیا الا فصلوات الله علی روحه الطاهرة و أسکنه الله أعلی غرف الجنة.

قم المشرفة الحوزة العلمیة علی الکریمی الجهرمی

گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – "رَحِمَهُ اللهُ" – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و

بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللّهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة "للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ– فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَةِ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّهٔ و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظهٔ هامّهٔ:

المیزانیّـهٔ الحالیّـهٔ لهـذا المرکز، شـَعبیّـهٔ، تبرّعیّهٔ، غیر حکومیّهٔ، و غیر ربحیّهٔ، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّهٔ و العلمیّهٔ الحالیّهٔ و مشاریع التوسعهٔ الثّقافیّهٔ؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّـهٔ) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحهٔ بقیّهٔ الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.